

Teología de la liberación y teología wesleyana en América Latina. Una visión histórico-teológica

Pablo Guillermo Oviedo
(UCEL)

Resumen

En este ensayo se propone rescatar memorias e interpretar ideas clave del itinerario de la Teología Wesleyana en América Latina y el Caribe y del movimiento Metodista en América Latina —desde una mirada histórico-teológica—. La interacción de la teología wesleyana con la teología latinoamericana de la liberación y el movimiento ecuménico produjo, en el siglo XX y en dos etapas distintas, continuas rupturas en la interpretación de la tradición wesleyana (décadas '60 y '70). Desde la década de los '80 se generó un nuevo proceso de resignificación en la teología wesleyana, que produjo una nueva síntesis teológico-misionera hacia principios del siglo XXI.

Palabras clave: Teología wesleyana. Teología de la Liberación. Historia de la iglesia en América Latina.

Abstract

In this essay it is proposed to rescue memories and interpret key ideas of the Wesleyan Theology itinerary in Latin America and the Caribbean and the Methodist movement in Latin America —from a historical-theological view. The interaction of the Wesleyan Theology with the Latin American Theology of Liberation and the Ecumenical Movement produced, in the twentieth century and in two different stages, continuous ruptures in the interpretation of the Wesleyan tradition (decades 60 and 70). Since the eighties, it generated a process of resignification of the Wesleyan Theology, and this produced a new theological-missionary synthesis —toward the beginning of the 21st century.

Key Words: Wesleyan Theology. Liberation Theology. Church History in Latin America

Introducción

Teniendo presente que la crisis global que vivimos en este cambio de época marcado por una subjetividad imperial de la globalización neoliberal, con consecuencias de desgracia en todas las dimensiones humanas y ecológicas, propongo una reflexión teológica que aporte al debate sobre cómo podemos renovarnos como comunidades eclesiales de gracia en nuestros contextos latinoamericanos. La «vida líquida» es la manera habitual de vivir en nuestras sociedades modernas contemporáneas. Entre las artes del vivir líquido

(pos)moderno, no tener memoria y descartar sin empatía cobran prioridad¹. Por ello una mirada histórico-teológica es fundamental en este tiempo. Ya que como afirmó J. Míguez Bonino, citando a Rubem Alves: “el historiador es alguien que recupera memorias perdidas y las distribuye como un sacramento a aquellos que perdieron la memoria. En verdad ¿qué mejor sacramento existe que las memorias de un pasado común, marcadas por la existencia del dolor, del sacrificio y de la esperanza? Recoger para distribuir. El no es un arqueólogo de memorias. *Sino un sembrador de visiones y esperanzas*”².

Y parte de esas visiones y esperanzas que queremos sembrar, es la de proponer la importancia y la relevancia misionera de varios temas claves para la teología cristiana en general y wesleyana en particular. Y hacerlo desde una hermenéutica que se posiciona en el margen y desde abajo, que creo ha sido uno de los grandes aportes de la teología latinoamericana de la Liberación y un continuum de ese itinerario de casi 40 años de la teología wesleyana en América Latina y el Caribe. Para abordarlos es necesario recordar algunos presupuestos.

En primer lugar, que la teología de la liberación latinoamericana³ es considerada por gran parte de sus autores como una interpretación ecuménica de la fe cristiana, que tiene su punto de partida y su desarrollo a través del sufrimiento, la lucha y la esperanza de los pobres. También se la considera como una crítica de la sociedad y del sistema de injusticia con las ideologías que la sostienen. Y como un ejercicio crítico nacido de la praxis de fe; de la actividad de la iglesia y de los cristianos, desde el punto de vista de los pobres.

En segundo lugar, la teología wesleyana en gran parte del mundo y en América Latina y el Caribe (América Latina en adelante)⁴ ha sido y es considerada como una “teología práctica” de la gracia divina, en el sentido de que no es una “teología que aplica los datos del dogma a la realidad que se vive, sino que es más bien una teología que descubre en esa realidad la acción de Dios y el llamado del Dios a quien se refiere el dogma”⁵.

Y por último, consideramos que la teología de la liberación y la teología wesleyana latinoamericana son dos expresiones teológicas importantes de América Latina y que amplios sectores de tradición wesleyana de América Latina (especialmente iglesias metodistas de América Latina) colaboraron y realizaron reconocidos aportes protestantes a la teología de la liberación —que fue una construcción ecuménica desde el inicio—. Como así también éstos fueron influenciados por la teología de la liberación y los movimientos de liberación latinoamericanos, desde mediados del siglo XX.

¹ Zygmunt Bauman, *Vida Líquida*, (Madrid, Ed. Paidós ,2005). En la introducción, p. 6.

² J. Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, (Buenos Aires: NC, 1995), p.105, haciendo referencia a una frase de Rubem Alves.

³ Entiendo que no hay una sola teología de la liberación por ello debiera nombrarse Teologías Latinoamericanas de Liberación.

⁴ Cuando decimos América Latina (América Latina) nos referimos a América del Sur, Centroamérica y el Caribe, como también incluimos a aquellos que producen teología en habla hispano-portuguesa que viven en América del Norte. Algunos prefieren nombrar acertadamente Abya Yala pero hemos preferido esa nomenclatura a los fines de la comprensión, debido al uso general.

⁵ Justo González, Juan Wesley, *Desafíos para nuestro siglo*, (Buenos Aires, Aurora, 2004), p.45.

Teniendo en cuenta estos presupuestos, nuestra hipótesis de trabajo puede ser formulada del siguiente modo: entre la teología de la liberación —tanto católica como protestante— y la teología wesleyana en América Latina y el Caribe existió —y existe— *un encuentro y una interacción mutua*, especialmente a través de la presencia y aportes de muchos teólogos/as metodistas de tradición wesleyana en toda(s) la(s) América(s), —que a su vez fueron influenciados por la teología de la liberación—. Este encuentro e interacción se debió a afinidades teológicas significativas: tanto en la metodología (teología como *reflexión-praxis de la acción de Dios en la historia*) como en temáticas teológicas en que la teología wesleyana latinoamericana aportó considerablemente (por ejemplo: santificación-liberación, gracia divina y la unidad cristiana y humana desde la misión integral, como criterio clave de su tradición).

En un tiempo presente de disputas por el sentido de la tradición wesleyana a nivel mundial, creemos que parte central de la identidad wesleyana, inspirada en la teología y práctica de Juan Wesley es *rescatar que la gracia de Dios se manifiesta y encarna más claramente en situaciones donde la vida es puesta bajo presión, donde se viven profundos cambios y desanclaje social, y se experimenta la opresión —como fue y es el contexto en el que se formó la teología de la liberación en América Latina y el metodismo originario—*.

Esperamos demostrar que esta interacción —junto al movimiento ecuménico— produjo en el siglo XX en dos etapas diferentes, continuidades y rupturas en la interpretación de la tradición wesleyana (décadas '60 y '70), para después —desde los '80— generar un proceso de redescubrimiento y resignificación en la teología wesleyana latinoamericana; que llevó a nuevas síntesis teológicas-misioneras —a principios del S.XXI—. Creemos que éstas síntesis marcan en gran medida la agenda de desafíos eclesiales-misioneros y teológicos; que las comunidades cristianas —especialmente para las de tradición wesleyana— deben atender. Para ser fieles a la obra de Dios en este nuevo tiempo, en este kairós de América Latina y en gran parte de nuestra América.

Por motivos de espacio no podremos profundizar en detalles —por eso hemos optado por abundar en notas al pie—, comenzaremos en una primera parte, desde una visión histórico-teológica, rescatando memorias e interpretando ideas clave de este itinerario de la teología wesleyana latinoamericana, como expresión del movimiento metodista en América Latina, para luego presentar brevemente cuáles son los desafíos y aportes que una teología wesleyana de gracia, desde la clave hermenéutica de la nueva creación en América Latina, puede aportar en nuestro tiempo.

En este primer artículo buscamos analizar el itinerario conjunto que se dio entre la teología de la liberación —tanto católica como protestante— y la teología wesleyana en América Latina y el Caribe. Argumentaremos que existió —y existe— *un encuentro y una interacción mutua*, especialmente a través de la presencia y aportes de muchos teólogos/as metodistas de tradición wesleyana en toda(s) la(s) América(s). Como así también mencionaremos las tensiones, dificultades y las síntesis a las que se ha llegado en la teología wesleyana latinoamericana en este siglo XXI. Continuaremos con un artículo complementario, a futuro, en el que abordaremos estas cuestiones desde la teología de la “nueva creación en la gracia”, presentando cuáles son los desafíos y

aportes que una teología wesleyana de gracia desde la clave hermenéutica de la nueva creación en América Latina, puede aportar en nuestro tiempo.

Comencemos mencionando las características centrales del metodismo en su arribo a América Latina. También como estos wesleyanismos en América Latina —presentes desde el siglo XIX en distintos contextos latinoamericanos— experimentaron lo que se ha denominado *las mediaciones distorsionantes de la llegada de la teología wesleyana en América Latina*. Se cristaliza una ruptura de líderes de tradición wesleyana con el liberalismo teológico y el legado wesleyano a mediados del siglo XX, simultáneo al surgimiento de la teología de la liberación. En lo que sigue, llamaremos la atención sobre el silenciamiento de ese legado wesleyano en los principales teólogos/as metodistas de América Latina en ese primer momento, para luego enfocarnos en la resignificación que se da en la teología wesleyana latinoamericana a principios de la década de los años '80 hasta hoy. Esto último llevó a nuevas síntesis teológico-misioneras en la teología wesleyana latinoamericana, que mencionaremos y valoraremos teológicamente (y que creemos siguen vigentes en la actualidad).

1. Inserción del Metodismo en América Latina

El metodismo llegó a América Latina a través de dos corrientes misioneras, en dos momentos históricos distintos, con trasfondos teológicos diferentes, con implicancias políticas en muchos casos opuestas⁶. Durante el siglo XX las teologías implícitas de ambas expresiones fueron desarrollando paradigmas teológicos propios, en cada contexto latinoamericano en que estaban presentes. Lo que primero podemos señalar es que el metodismo se instala en América Latina al calor de la llegada del *liberalismo político-económico* y de las instituciones que lo representaban. Ese vínculo marcará al metodismo positiva y negativamente⁷. Ni bien entrado el siglo XX, en el seno del metodismo rioplatense y en varios países de América Latina, aparecieron nuevos movimientos proclives a la construcción de un nuevo proyecto reformista, democrático y progresista.⁸ Este

⁶ La corriente misionera del Norte que llegó al Cono Sur de Latinoamérica en 1836 trajo consigo los postulados del protestantismo progresista, iluminista y “respetable” de las grandes ciudades de los EEUU. Por su parte el metodismo sureño planificó sus misiones en plena etapa expansionista de los EEUU, después de la lenta asimilación de la derrota de la guerra civil con una gran carga de subjetivismo y espiritualismo escapista.

⁷ José Míguez Bonino, *Protestantismo y liberalismo en América latina*, (San José DEL, 1983), p.21. También ver más reciente de Míguez Bonino, José, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, (Buenos Aires, Nueva Creación, 1995), p.13ss. Donde vuelve a considerar esta discusión. Respecto de la tesis de Jean-Pierre Bastian sobre la introducción del protestantismo en Latinoamérica, José Míguez Bonino afirma que su valor consiste en haber reconocido la concurrencia de factores tanto exógenos (el avance capitalista norteamericano) como endógenos (fundamentalmente, la lucha de los liberales latinoamericanos por la modernización).

⁸ Amestoy N. R., “Los orígenes del metodismo en el río de la plata. Las sociedades metodistas en el marco liberal (1867-1900)”, *Revista Evangélica de Historia* VII (2004), p.100. Afirma “La persistente participación del metodismo en los procesos sociopolíticos, contribuyó a construir un imaginario común con otros militantes del campo social. Un imaginario donde era posible pensar en una identidad nacional autónoma y antagónica del modelo de identidad nacional propuesto por el catolicismo y el conservadurismo político....., si bien sus congregaciones fueron espacios capaces de crear toda una

metodismo liberal y pietista, hizo un gran aporte (con misioneros como William Morris, Thomas Wood, Cecilia Guelfi, en Argentina, entre tantos otros en América Latina) en la educación, en sindicatos, y en lucha por los derechos civiles en Argentina y en gran parte de América Latina. Sin embargo, no estuvo exento de limitaciones en el pensamiento teológico⁹.

2. Las mediaciones de la teología wesleyana en América Latina

No es una tarea sencilla pretender dar una lectura teológica a ciertos aspectos de la teología wesleyana desde una realidad que dista mucho de la que dio origen al metodismo. Por otro lado, existen varios estudios sobre las herencias norteamericanas con las que el metodismo llegó a América Latina y sus mediaciones condicionantes. Sobre los condicionamientos ideológicos hay varios aportes¹⁰ pero nos centramos en un clarificador artículo de Mortimer Arias titulado *As mediações distorsionantes na transmissão do legado original do Wesley*¹¹. Según Arias, estas son, primero, de la “santidad bíblica” a la controversia sobre la santificación: impactados por la reducción puritana y la pietista.¹² En

subcultura disidente, sus miembros no eran instados a aislarse.... En esta dirección, la militancia metodista liberal y pietista a la vez, continuó participando en otras asociaciones liberales, sociedades estudiantiles, sociedades educativas, y ligas templarias, manteniendo siempre una relación creativa con la cultura liberal”

⁹ Pablo Andiñach, “Metodismo en América Latina. Breve historia y evaluación”, *Revista Evangélica de Historia* VII (2012), p. 167-185.p. 170. El mismo artículo en inglés “Methodism in Latin America” en W. Abraham and J. Kirby (eds.), *The Oxford handbook of Methodism Studies*, (Oxford .University Press, Oxford, 2009), p.139-154. También N. Rubén Amestoy, “El pensamiento teológico wesleyano en el río de la plata, (1870-1900)”, *Invenio* 16 (2013), pp.13-28. Allí afirma que el metodismo busco insertarse en el debate nacional con otras usinas del pensamiento y con esa la apertura al diálogo se abrió la posibilidad de perfilar un *pietismo periférico* que no necesariamente reprodujo el modelo de origen. Sin embargo, esta posibilidad se vio limitada por el hecho de que una vez colocados en el debate —al cual habían accedido realzando el optimismo en la razón y el desarrollo científico como dinamizadores privilegiados del progreso—, sacaron a relucir una *crisología reduccionista* que al no encuadrarse en una conceptualización trinitaria, terminó perdiendo de vista una buena parte de la realidad social de su producción teológica. Esta limitación crisológica redundó en la reducción de las posibilidades de realizar una crítica más audaz y significativa que la efectuada a la racionalidad burguesa. En este aspecto, el metodismo en particular no fue capaz de intentar otras respuestas que las recibidas de su pietismo clásico.

¹⁰ Ibid. 114ss. También el artículo de Julio de Santa Ana *Herança e Responsabilidade do Metodismo na América Latina (Reflexões sobre a tradição metodista e a responsabilidade de torná-la atual numa perspectiva latino-americana)*¹⁰. Estos artículos, así como también el de Nora Boots, *O carácter ideológico do metodismo que nos veio dos EUA*.

¹¹ “As mediações distorsionantes na transmissão do legado original do Wesley”, en *Luta Pela Vida*, (São Paulo, Ediciones Paulinas- UNIMEP, 1985), p. 73ss.

¹² La tendencia que enfatiza la santidad, en cuanto a experiencia religiosa personal, comparable a la conversión: única y distinta, instantánea y definitiva, llamada la “segunda bendición”. Sin embargo, no fue esta distorsión la que el metodismo trajo para América Latina, ya que los misioneros formados en los seminarios de Garret, Boston, Drew y Emory representaban , presumiblemente, una versión más gradualista y social de la santificación. *Igualmente llama la atención el escaso énfasis que el metodismo,*

segundo lugar, de la renovación evangélica a la polémica y orientación anticatólica romana. En tercer lugar, de “el mundo es mi parroquia” al “destino manifiesto”. Luego de 200 años de metodismo norteamericano, esta expresión fue reinterpretada fuera de su contexto e impregnada con otros elementos del ambiente espiritual e ideológico del país del Norte. En cuarto término, de una “religión del hombre común” a una iglesia de clase media. Otro factor distorsionante del legado wesleyano fue la evolución del componente social del movimiento metodista original, que pasó de las clases populares a la clase media americana.

Otros han afirmado que ya a fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX la lucha que el metodismo encara en América Latina, junto a otras presencias evangélicas, en contra del catolicismo, *no ayudó al reencuentro de la herencia wesleyana en América Latina*. Ante la necesidad de estrechar alianzas estratégicas con el resto del bloque evangélico en América Latina, el metodismo difuminó sus bordes y, en gran parte, su herencia. En este sentido, el legado wesleyano fue distorsionado. La tendencia distorsionante ya venía en la propia motivación misionera, pero encontró un contexto local sumamente propicio para su exacerbación y perpetuación. Estos ejes teológicos doctrinales arriba mencionados (que incluyen temas como el entusiasmo, la perfección cristiana, la santidad, etc.), fueron sufriendo como plantea el historiador metodista Daniel Bruno “un deslizamiento hacia lo que podríamos llamar un proceso de homogeneización con el protestantismo ortodoxo por un lado, como también con el evangelicalismo post bélico en los Estados Unidos, por el otro.”¹³

3. Encuentro entre teología de la liberación y teología wesleyana latinoamericana

El itinerario protestante hacia una teología de la liberación es abordado en un artículo del teólogo Mortimer Arias, que da cuenta del proceso de teólogos protestantes —la mayoría metodistas— que se acercaron a la teología de la liberación naciente en América Latina, a mediados del siglo XX. Además de teólogos católicos romanos (G. Gutiérrez, L. Boff, J. Luis Segundo, Jon Sobrino, etc.), que dieron origen a esta nueva forma de hacer teología —y que se cristalizó en la Conferencia de Obispos del CELAM en Medellín 1968—, la pregunta que nos hacemos ahora es si hubo también un “itinerario” protestante hacia la Teología de la Liberación. El tema ha sido explorado antes y la respuesta ha sido

trasplantado en América Latina puso en la experiencia de santificación, y así mismo la ausencia casi completa del propio concepto de “santidad bíblica”.

¹³ Daniel Bruno “Modelo para rearmar. El metodismo latinoamericano y sus opciones teológicas”, *Revista Evangélica de Historia* VI (2010), pp.123-138. Es ilustrativo ver la lista de publicaciones metodistas de inicios de siglo, la mayoría de los libros y tratados son anti romanistas; del wesleyanismo y del cristianismo en general, casi nada. Daniel Bruno plantea lúcidamente tres hipótesis de trabajo sobre la teología metodista en América Latina. El metodismo, en sus vertientes misioneras hacia América Latina, ha sufrido un proceso de homogeneización teológica que difuminó sus aristas más irritantes. Al mismo tiempo, sufrió desde finales del siglo 19 una polarización entre una religión formal y respetable, y un evangelicalismo subjetivista. c. Estos deslizamientos polarizantes han invisibilizado temas teológicos atrevidos y relevantes propios del metodismo original, dificultando así la construcción de una teología metodista latinoamericana.

positiva. Beatriz Melano de Couch llega incluso a establecer etapas en ese proceso, tal como se vivió especialmente en el cono sur de América Latina: 1) la crisis del liberalismo teológico en la década de los '50; 2) el despertar de una conciencia reflexiva y el surgimiento de una "teología del desarrollo" y de un intento de "teología de la historia" en los años '60; y 3) un compromiso creativo y conjunto de teólogos y sociólogos en la década de los '70, que entró en el análisis de la realidad latinoamericana y abordó temas teológicos relevantes para la situación, tales como: ética política cristiana, relación de ideología y teología, la humanización y el Reino de Dios, y temas bíblicos como el éxodo, la cautividad, la liberación.¹⁴

Naturalmente, la producción teológica protestante no puede compararse, en cantidad, con la católica romana. J. Míguez Bonino llega a decir que no puede pretender ser más que "una nota al pie". Sin embargo, movimientos y teólogos de origen protestante ecuménico están entre los precursores de esta reflexión teológica latinoamericana¹⁵. ¿Que hizo qué teólogos protestantes de herencia liberal y pietista se sumaran a la teología de la liberación naciente? Nuestra modesta respuesta es que el metodismo norteamericano llegó a la Argentina, y a América Latina, con la promesa de un mundo posible: la democracia, la educación y el retroceso de la religiosidad supersticiosa, elevarían a los pueblos católicos a niveles de desarrollo económico y cultural semejantes a los de EE.UU. Este evangelio "del desarrollo" encontró acogida entre inmigrantes receptivos a la prédica liberal anticlerical; en la década de 1930 la iglesia metodista argentina era ya una iglesia de clase media en vías de ganar su autonomía. Pero el fracaso del proyecto de desarrollo capitalista latinoamericano significaría también la crisis

¹⁴ Beatriz Melano Couch, "New Visions of the Church in Latin America: A Protestant View", en Sergio Torres, ed., *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History* (New York: Orbis, 1978), pp. 193-226 (reproducido en español en *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, 1985). Ver trabajos anteriores, Julio de Santa Ana, *Protestantismo, cultura y sociedad* (Buenos Aires: La Aurora, 1970). J. Míguez Bonino, "Visión del cambio y sus tareas desde las iglesias cristianas no-católicas", *Fe cristiana y cambio social* (Salamanca: Sígueme, 1973), pp.179-202.

¹⁵ Aún como acompañante e interlocutor de la teología católica de liberación, la teología protestante de esos años tiene un cierto acento e identidad propios, además de una inserción eclesial diferente. Para una mirada desde los comienzos de la teología protestante de liberación hasta la década de 1990, ver de Arias Mortimer, "El itinerario protestante hacia una teología de la liberación", *Vida y Pensamiento* 8 (1988), pp. 49-59. Allí reconstruye muy bien los diferentes hitos y el proceso de una teología evangélica en América Latina, la cual, si bien bastante tímida en sus inicios, evolucionó hasta ganarse un lugar en el medio internacional con un perfil propio influenciada por la teología de la liberación. Muchos ven en el libro del católico G. Gutiérrez el comienzo de la teología de la liberación pero antes había aparecido el libro del protestante brasileño Rubem Alves, incluso antes *Cristianismo y Revolución social*, de R. Shaull, que tuvo mucha influencia en sectores del Protestantismo histórico en Brasil y en el Río de la Plata. Ver el artículo "La presencia de Bonhoeffer en América Latina" de Beatriz Melano, donde da cuenta de esto y de la influencia de Barth, en *Bonhoeffer. Cátedras Carnahan 1995*, (Buenos Aires, Istedet, 1995), p.7-23. Ver también Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, (Salamanca, Sígueme, 1980), p.50.

del protestantismo liberal que lo había adoptado acríticamente. Este fracaso fue percibido por la generación de 1960, que en palabras de Míguez Bonino, decidió “cortar el nudo gordiano y se inclinó hacia el marxismo y la teología de la liberación”. Entre 1930, momento en que se inicia el movimiento hacia la autonomía del metodismo en América Latina, y la ruptura de 1960, podríamos preguntarnos: ¿qué sucedió en Argentina y cuál fue la relación de la iglesia metodista en Argentina con la iglesia madre de EE.UU.? Hubo fundamentalmente un crecimiento de la acción ecuménica de las iglesias protestantes argentinas y en otros lugares de América Latina. En 1938 se funda la Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata, posteriormente Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE). Este período vio también nacer movimientos estudiantiles ecuménicos como la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas y el Movimiento Estudiantil Cristiano, a través de los cuales los estudiantes protestantes entraron en contacto con la teología europea, y se abrieron al diálogo con el catolicismo y el marxismo. El liderazgo evangélico que posteriormente daría origen a ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina) se generó en estas asociaciones de estudiantes.¹⁶

En el acercamiento ecuménico de este período, los protestantes —varios metodistas latinoamericanos entre ellos— tomaron conciencia de su pertenencia a un grupo homogéneo. De igual modo, las nuevas generaciones, sintiendo las limitaciones de la herencia del protestantismo misional —y bajo el influjo del marxismo y la teología europea— decidieron salir de la estrechez del ghetto protestante latinoamericano, de sus tabúes y su moral pequeño burguesa, para “participar de la lucha ideológica que traía de por sí la destrucción de ghetto y de la concepción dualista iglesia-mundo”.¹⁷

4. Aportes wesleyanos a la teología de la liberación

Hubo grandes aportes de varios teólogos a la teología de la liberación que nació a mediados del siglo XX, especialmente metodistas como J. Míguez Bonino, J. de Santa Ana, Elsa Tamez, J. Duque, Emilio Castro, etc. (solo los mencionamos,

¹⁶ Fue allí donde se empezó a hablar de Marx, Barth, Bonhoeffer, y comenzó el diálogo con el catolicismo. Asimismo, el Movimiento Ecuménico por los DDHH fue compuesto por iglesias que ya contaban con varias décadas de colaboración en la FAIE.

¹⁷ Ver Daniel Bruno, “Abordaje y periodización para una historia del metodismo en Argentina”, en *Revista Evangélica de Historia* VII (2012), p.41, y también de N. R. Amestoy, “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 (noviembre 2011), p.7-26. Amestoy analiza el modo en que la teología protestante fue acompañando las transformaciones sociales y políticas a partir de la crisis de 1929 y adelante, que mostraron la crisis del modelo liberal y derivó en el movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL). En la primera parte de su trabajo, el historiador argentino analiza la situación de América Latina después de la Segunda Guerra Mundial, la irrupción de la Guerra Fría y el fracaso de la Alianza para el Progreso. Luego, expone la importancia del Vaticano II con su énfasis en el *aggiornamento* de la Iglesia católica romana y el surgimiento de la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base (Ceb’s). Finalmente, Amestoy pone énfasis en la importancia de la neo-ortodoxia como renovación de la teología protestante y su influencia en el pensamiento de los pioneros de ISAL.

no podemos explayarnos en sus aportes por motivos de espacio). Lo que sí queremos mencionar es el silenciamiento de la tradición wesleyana en la primera generación de teólogos de la teología de la liberación de herencia wesleyana. ¿A qué se debió esto?

Según Daniel Bruno¹⁸, debido a que en 1939 en Estados Unidos los metodismos se unifican y nace la Iglesia Metodista producto de la reunión de tres iglesias metodistas —hasta entonces divididas desde antes de la guerra civil—, surgen las ansias de conocer las fuentes como respuesta entusiasta de esta nueva etapa. *Es así que a partir de 1940 comienza un vuelco en EEUU al reconocimiento de la herencia wesleyana.* Sin embargo, el liberalismo moralista de la época no permite rescatar más que una superficial caricatura de Wesley. Así, aparecen en particular en el Cono Sur y en México, obras que podrían ser catalogadas como apologías y hagiografías metodistas. Todas ellas muy buenas obras de divulgación, dedicadas a difundir la biografía de Wesley y a describir las características de lo que un metodista debería ser. Pero, en rigor, ninguna de ellas es un intento de profundización teológica del pensamiento wesleyano.¹⁹ La época tiende al rescate de Wesley desde el modelo de “personaje ejemplar” y se limitó al enunciado de sus frases célebres. Entre esas frases, las referidas al “factor Aldersgate” pasó a ser prácticamente la única referencia. Se pregunta Bruno:

¿Será por este comienzo difuso y sesgado que durante los años en que América Latina fue gestando una teología propia, los metodistas no pudimos aportar perspectivas wesleyanas valiosas para la reflexión teológica latinoamericana?... Exceptuando la edición de Beacon Hill de 1957... hasta bien entrada la década de los 90, cuando comienzan a aparecer los catorce volúmenes de las Obras de Wesley en castellano... Sean cuales hayan sido los motivos para esa larga ausencia de Wesley en el metodismo latinoamericano, el resultado fue la condena de varias generaciones de metodistas a conocer el pensamiento wesleyano solamente a través de los materiales accesibles, con las limitaciones ya enunciadas. De esta manera, muy mal conocida —solo por fragmentos— la figura de Wesley se proyectó como un recuerdo anacrónico de un pasado que no tenía mucho que ver con la realidad latinoamericana. *Wesley y América Latina quedaron separados por una distancia histórica, cultural e ideológica insuperable para muchos. Así, a los metodistas se nos hizo muy difícil encontrar algo valioso en la teología wesleyana, como para integrarla a la reflexión teológica que se daba en aquellos años.*²⁰

Aquí encontramos algunas respuestas. Este encuentro entre teología wesleyana y teología de la liberación no estuvo exento de conflictividad, ambigüedad e incluso de encubrimiento o silenciamiento de aspectos de la

¹⁸ D. Bruno, “Presentación” del libro de T. Jennings Jr, *Santificación y transformación social*, (Buenos Aires: 2008, CMEW), p.10.

¹⁹ Afirma Bruno que una excepción a esta regla son dos artículos de José Míguez Bonino en Cuadernos Teológicos de 1950 donde se compara la teología de Wesley con la teología de la Reforma, particularmente la calvinista y el libro de Foster Stockwell, *La Teología de Juan Wesley y la nuestra*.

²⁰ D. Bruno, *Presentación* del libro de T. Jennings Jr, *Santificación y transformación social*, (Buenos Aires, 2008, CMEW), p.11.

herencia wesleyana, por parte de los teólogos metodistas que participaron, al menos en las décadas de 1960-1970. En estas décadas, Juan Wesley o la tradición wesleyana, casi que no aparecen explícitamente. Había un silenciamiento²¹, ya que seguramente “un Wesley demasiado liberal o demasiado individualista” no era alguien para invocar demasiado.

5. Reencuentro con la tradición wesleyana

En 1983, afortunadamente, y como consecuencia del encuentro de latinoamericanos en el Oxford Institute del año 1977 en Inglaterra, la tendencia comenzó a revertirse. El tema central del encuentro mundial de 1977 fue “Santificación y liberación: teologías de la liberación a la luz de la tradición wesleyana”. Participaron como oradores José Míguez Bonino, K. Dickson y Jame Cone. Los latinoamericanos decidieron reunirse en febrero de 1983. Se desarrolló por primera vez en América Latina un encuentro sobre teología metodista en San José, Costa Rica.²² Otro similar tuvo lugar un año más tarde en Piracicaba, Brasil. Estos fueron los primeros trabajos colectivos serios que comenzaron a preguntarse desde América Latina por nuestras raíces teológicas wesleyanas. Fue a partir de ese momento de encuentros de teologías y su mutua permeabilidad, que los estudios wesleyanos comenzaron a vivir un tiempo nuevo. Los frutos de ese proceso fueron apareciendo de manera espasmódica.

Algunos como un desprendimiento claro de los encuentros Oxford Institute, otros con una relación más mediatizada a través de otros organismos metodistas o ecuménicos. Lo cierto es que a partir de los comienzos de la década del 1980, el interés por redescubrir la tradición wesleyana a la luz de los desafíos sociales y teológicos de América Latina, se hizo cada vez más palpable, aunque la frecuencia de los encuentros no lo demuestre²³.

Debieron pasar veinte años para que un nuevo encuentro de teología wesleyana se realizara, esta vez en Sao Paulo, Brasil, en 2003. El próximo encuentro se realizó en el año 2009 en Buenos Aires. Si bien con pasos lentos y pausadamente, el pensamiento wesleyano fue permeando de manera lenta la reflexión teológica de teólogos metodistas en América Latina. Estos cuatro encuentros están plasmados en las cuatro obras que muestran el itinerario del pensamiento teológico wesleyano unido —especialmente desde el metodismo— en América Latina, que registran los cuatro encuentros latinoamericanos de Estudios Wesleyanos. Se llevaron a cabo, como hemos dicho, desde 1983 hasta el

²¹ Ver Justo González, *Juan Wesley, Desafíos para nuestro siglo*, (Buenos Aires: Aurora, 2004) p.17. Allí lo explica muy bien José Míguez Bonino, *Wesley in Latin America: A Theological and Historical Reflection*, en Randy L. Maddox Y T .Runyon (Eds) *Rethinking Wesley's Theology For Contemporary Methodism*, (Nashville: Kingswood Books, 1998), Cap.II.) p.173

²² El libro que documenta dicho encuentro es: Duque José (ed.), *La Tradición Protestante en la Teología Latinoamericana, Primer intento: Lectura de la tradición metodista* (San José Costa Rica: DEI, 1983).

²³ D. Bruno, *Reseña histórica de la reflexión wesleyana en América Latina*, en *Revista Evangélica de Historia VI* (2010), p. 13.

último en 2009²⁴. Se está programando uno próximo para los primeros años de la década del 2020 (celebrando los 40 años del 1º encuentro). En ese sentido afirmamos que a partir de ese encuentro en Costa Rica se comenzó a cristalizar la recuperación y reintegración de Wesley, desde una perspectiva latinoamericana y de la liberación —propia de la época—. Y la teología wesleyana en América Latina hecha por latinoamericanos se vio enriquecida como parte de la teología latinoamericana.

Como ejemplo podemos ver los temas y disertantes de ese encuentro de 1983. El volumen intenta analizar al metodismo latinoamericano desde un método socio-histórico. A la vez intenta desarrollar una relectura del pensamiento teológico y ético de Juan Wesley, y otros metodistas, que corresponde fielmente a la tradición histórico-teológica metodista y a la vez a las realidades actuales de América Latina en su momento.

El método básico, subyacente en este libro, consiste en: (1) una cuidadosa relectura de la historia del metodismo, desde perspectivas latinoamericanas; (2) un análisis crítico de los condicionantes sociológicos del metodismo durante toda su historia y sus implicaciones para el metodismo latinoamericano; (3) un reexamen del pensamiento teológico-práctico de Wesley y otros metodistas, en busca de su pertinencia y vitalidad profética para los cristianos latinoamericanos para el contexto de 1983. Este libro aplica sistemáticamente al metodismo lo que el metodista argentino, José Míguez Bonino, llama “una comprensión dialéctica de la relación entre el factor religioso... y las estructuras económico-políticas” y también “la relación de raíces-destino de la identidad wesleyana en América Latina”. Los autores dan el mayor respeto y seriedad al legado teológico y bíblico del metodismo, pero no “en el aire”, sino en correlación constante con los contextos socio-históricos en que nace. Respeta profundamente el valor del pasado y la urgencia del trabajo histórico- crítico y científico, pero no en función de una “nostalgia” preterista, sino de una auténtica historicidad comprometida con el presente.

Para citar nuevamente a José Míguez Bonino, en ese volumen:

La investigación de nuestra “herencia metodista”... no puede ser ni nuestra primera prioridad ni nuestra lealtad última. Nuestra identidad no se forja primeramente en una identificación con el pasado, sino en la realización de tareas presentes y en el compromiso con un proyecto histórico. Pero... tampoco se forja “sin” el pasado. La memoria de ayer abre camino hacia el mañana.²⁵

²⁴ Ver *La tradición protestante en la teología latinoamericana, 1º Intento: Lectura de la Tradición metodista*, (Ed.) Duque, (San José: DEI, 1983), p. 73. En portugués Bonino-Santa Ana-Pixley-Assmann, *Luta pela vida e evangelizacao, A tradicao metodista na teologia latino -americana*, (Sao Paulo: Ed. Paulinas, 1985). Claudio Oliveira et al. (comp.), *Teologia e prática na tradicao wesleyana. Uma leitura a partir de América Latina e Caribe*, (San Pablo, Editeo-Umesp, 2005). Y el último “IV Encuentro latinoamericano de Estudios Wesleyanos”, en *Revista Evangélica de Historia VI* (2010).

²⁵ Duque, *Op. cit.* pp.63-64. Otros aportes son: Franz Hinkelarmert aporta un breve pero un formativo capítulo sobre “Las condiciones económico-sociales del Metodismo en la Inglaterra del Siglo XVIII” (en pp. 21-29). Ya que el metodismo llegó a América Latina no mayormente desde Inglaterra, sino a través de la “la mediación estadounidense”, el

No cabe duda de que este es un libro que hacía falta, y que hacen falta trabajos parecidos sobre las otras vertientes del protestantismo —como dicen los editores—²⁶. Lo que sí vemos claramente en los temas y contenido es la influencia clara de la teología política europea y especialmente de la teología de la liberación creciente en esa época de América Latina. Así también se observa una influencia del contemporáneo movimiento ecuménico —entre denominaciones a nivel latinoamericano—, la formación del CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias) y la organización de CIEMAL (Consejo de Iglesias Evangélicas Metodistas en América Latina). Aquí encontramos causas sobradas de esta interacción mutua entre la teología de la liberación, el movimiento ecuménico y la teología wesleyana latinoamericana, que observamos a partir de ese momento.²⁷

sociólogo y teólogo norteamericano, Roberto Craig, ofrece un excelente trabajo sobre “Metodismo, luchas populares y cambio social -el caso estadounidense” (pp.31 -60). Después de reportar sobre la rápida “adaptación y acomodamiento a la realidad de esclavitud” por el metodismo norteamericano (p.32), Craig analiza ampliamente el metodismo negro y el metodismo popular en su relación con el populismo, el socialismo, el socialismo cristiano, y el radicalismo del evangelio social. En la Sección II (“Legado histórico-pastoral del movimiento metodista para América Latina) y Sección III (“Vivencias del metodismo en el contexto latinoamericano), se dedican básicamente a una contextualización pastoral del metodismo para América Latina. Mortimer Arias compara la eclesiología pastoral del metodismo con las comunidades de base latinoamericanas, y dos autores (R. Josgrilberg y Nelly Ritchie) escriben sobre la pastoral metodista en Brasil y Argentina respectivamente. De especial interés son dos capítulos sobre la iglesia metodista boliviana (Zacarías Mamani, Aníbal Guzmán), debido a la lucha de la mayoría Aymara para su justo liderazgo en esa iglesia. Jacinto Ordoñez y Elías Boaventura contribuyen valiosos aportes sobre los proyectos educativos del metodismo latinoamericano. La sección más extensa, y probablemente la más valiosa, se dedica a la reinterpretación de la herencia metodista para América Latina (pp.205-341). Es justo destacar el aporte extraordinario de José Míguez Bonino a la dimensión teológica de este volumen, con cinco capítulos: “Fue el metodismo un movimiento liberador?”, pp.63-74, “Conversión, hombre nuevo y compromiso”, pp. 207-218, “Justificación, santificación y plenitud”, pp.243-256, “La eclesiología Wesleyana”, pp.277-286, y “¿Conservar el metodismo? En busca de un genuino ecumenismo”, pp. 329-341. Estos capítulos tienen el mérito especial de plantear un problema crucial para la teología evangélica latinoamericana: el significado de “la justificación por la fe” en el contexto revolucionario de América Latina de ese momento. Elsa Tamez escribe sobre “El Wesley de los pobres”, pp.219-236, y José Duque sobre “perfección cristiana y ética social”, pp.257-276. Dos autores autorizados, Uriel Teixeira y Pablo Sosa, escriben sobre liturgia e himnodia metodistas en América Latina.

²⁶ Este libro fue un hito, ya que comenzó en ésta tradición del movimiento evangélico, y la idea era hacerlo con las otras —aunque no se pudo concretar de la misma forma—. La visión que animaba era cumplir responsablemente su misión integral en nuestro continente, comprender el sentido histórico y teológico de su propia existencia. Todas las ramas del protestantismo tienen que recuperar el sentido verdadero de su propia historia, conocer sus condicionantes socio-ideológicos del pasado y presente, y volver a reflexionar de nuevo, en forma creativa y comprometida, su propio mensaje evangélico en este siglo XXI.

²⁷ Para sobrados argumentos de esta interacción ver Dafne Sabanes Plou, *Caminos de Unidad, Itinerario del Diálogo ecuménico en América Latina 1916-1991* (Quito: CLAI-Cela Historia, 1994), pp.7-II. También Charles Harper, *El acompañamiento, Acción*

6. Consideraciones sobre este itinerario de la teología wesleyana latinoamericana

Si observamos los libros que documentan los próximos encuentros que se realizaron y que están documentados (con las ponencias Piracicaba 1984, San Pablo 2004 y Buenos Aires 2009²⁸), encontramos la misma motivación aunque con un crecimiento y progresión de temas teológicos wesleyanos desde América Latina. En el último libro se da continuidad a esta historia de reflexión wesleyana desde América Latina y el editor, Daniel Bruno, afirma la visión:

(...) incentivar la voluntad de seguir profundizando sobre las preguntas que emergen cuando nos disponemos a leer nuestras tradiciones, no como formulaciones terminadas, sino como respuestas del pasado que pueden ayudarnos a generar nuevas preguntas en nuestros presentes²⁹.

No vamos a profundizar más en todo lo que esto implica, pero sí expresaremos algunas evaluaciones teológicas generales de este itinerario o proceso pedagógico-teológico de la teología wesleyana latinoamericana. Si observamos los temas y contenidos de los cuatro encuentros latinoamericanos de estudios wesleyanos, podemos afirmar lo siguiente: *se pasa de un énfasis en el tema de la santificación al tópico de la Gracia —sin abandonar aquel, pero redimensionándolo desde esta llave hermenéutica—*. En los dos primeros encuentros (Costa Rica 1983 y Piracicaba 1984) los temas se centran en las mediaciones distorsionantes del legado wesleyano en América Latina, la santidad y santificación-liberación con los pobres. Todo esto se propone a la luz del tema de la unidad cristiana y humana como criterio de una teología protestante wesleyana latinoamericana, en interacción con la teología de la liberación.³⁰

ecuménica por los Derechos Humanos en América latina, 1970-1990, (Montevideo: Ed.Trilce, 2007), pp.7-19. José Míguez Bonino, *Un intento latinoamericano para situar el problema de la unidad. En: El futuro del ecumenismo*. (Buenos Aires, Aurora, 1975), pp.125-146. Felipe Adolf, "Ecumenismo Protestante en América Latina", en *Presencia Ecueménica* n° 24/25 (1982), pp. 8-12. Manuel Quintero, "Oikoumene. Venturas y desventuras en la antesala del tercer milenio", en *Cristianismo y Sociedad* n° 124 (1995), pp. 43-58. En portugués G. Brakemeier, *Um curso de Ecumenismo*, (Sao Paulo: ASTE, 2004), pP.49-59. Emilio Castro, "Perspectivas Ecueménicas para o Final do Século", en *Tempo e Presença* n° 297 (1998), pp. 23-26. Vítor Westhelle, "Uma Sancta: A unidade da Igreja na divisão social", en *Estudos Teológicos* 31 (1991), pp. 29-47. Julio de Santa Ana, *Ecumenismo e Libertação: Reflexões sobre a unidade da Igreja e o Reino de Deus* (São Paulo: Ed. Vozes, 1991), pp. 15ss. Sobre Ciemal y su influencia en nuestro tema de la teología wesleyana latinoamericana, ver Rodolfo Míguez, *Señalando el reino y haciendo discípulos (1969-2013)*, (Montevideo: Ed Ciemal, 2013).

²⁸ Ver los libros ya mencionados.

²⁹ Presentación en *Revista Evangélica de Historia* VI (2010), p.15.

³⁰ Como vimos en el libro del primer encuentro. En el segundo, *Luta pela vida e evangelizacao* (ya citado). El católico H. Assmann observa lo mismo y caracteriza al metodismo en América Latina: "Su flexibilidad teológica además del énfasis en la santificación, de su apertura ecuménica y ausencia de sectarismo, su calor humano, su santidad social", citado en mismo libro, p. 203.

Ya en el siglo XXI, en los otros dos encuentros (2003 y 2009) encontramos cómo los temas centrales se han desplazado hacia temas pastorales y misioneros; en cuanto a nivel teológico, se desplaza hacia la gracia, la justificación y la salvación.³¹ Por ejemplo en la última revista de 2010 el tema central del IV encuentro es “Gracia y salvación, temas wesleyanos en una perspectiva latinoamericana”, donde este lente de la gracia está presente en los temas teológicos, eclesiológicos, misioneros y pastorales.³²

Habrà que medir y reflexionar cómo impactó el repliegue hacia dentro de cada una de las iglesias metodistas en América Latina —a fines de siglo, cuando cambia el contexto y las utopías revolucionarias se estancaron— en este viraje de temas, como así también el avance de elementos carismáticos en iglesias metodistas de América Latina (como es el caso de Brasil, Cuba y Perú en el siglo XXI). Eso lo dejamos planteado para una investigación posterior. Como también tomar nota de cómo el contexto internacional, y de América Latina, influyó en este itinerario de la teología wesleyana latinoamericana. Por ejemplo cómo la recuperación de la herencia wesleyana a principios de los ‘80, quizás se pudo lograr, con más facilidad, luego de la Guerra Fría y del fin de casi todas las dictaduras militares en la región.³³

Conclusiones

Así las cosas y concluyendo afirmamos:

a) Entre la teología de la liberación —tanto católica como protestante— y la teología wesleyana latinoamericana existió —y existe— *un encuentro y una interacción mutua*, a través de aportes de teólogos/as de tradición wesleyana en toda(s) la(s) América(s).

b) Creemos que este encuentro muestra a las claras *una afinidad en la metodología teológica*: la teología como reflexión-praxis de la acción de Dios en la historia, que parte de la praxis de fe de los cristianos en la comunión, ética y misión, en el contexto que les toca vivir, desde la relectura de la Escritura como norma de fe y piedad. Esta preeminencia de la Biblia en relación al contexto, propia de la tradición metodista, fue apuntalada por otras tres influencias que siempre, de manera evidente, se hicieron presentes en la forma de hacer teología wesleyana.

³¹ Ver índice del libro Claudio Oliveira *et al.* (comp.), *Teologia e prática na tradicao wesleyana. Uma leitura a partir de América Latina e Caribe*, (San Pablo, Editeo-Umesp, 2005), pp 3-4.

³² Ver índice en *Revista Evangélica de Historia VI* (2010), pp.7-8. El tema de la piedad y la espiritualidad también aparece, lo que no sucede en la misma medida en los dos primeros. Esto lo vemos también en el metodismo argentino, en esa época. Un artículo que aborda esta cuestión es el de R. Sosa, “La Oración”, en *Cuadernos de Teología* (Buenos Aires, Isedet, 1999). En esta recuperación se revaloriza este tema, tan clave en la herencia wesleyana.

³³ En otras palabras, la convergencia es más obvia cuando el aparato estructural político queda sin alternativas y los posibles proyectos de liberación quedan al margen del proyecto político y pasan a proyectos dentro de la sociedad civil globalizante. Agradezco a Carlos Cardoza Orlandi por esta sugerencia de hipótesis —con mucho asidero histórico— en cuanto al aspecto global/local/latinoamericano de ese tiempo.

Una fue el pensamiento de Karl Barth y D. Bonhoefer, que comenzó a ser conocido por pensadores latinoamericanos en los años que precedieron a la Segunda Guerra Mundial. La otra influencia es la del movimiento ecuménico que tuvo gran desarrollo en la década de 1970 en adelante. Y la tercera es el surgimiento de la Teología de la Liberación, ya sea de producción protestante o católica.

Consideramos, como Bruno, a la *teología wesleyana como una teología de la gracia divina liberada*, liberada de esquemas rígidos, y elaborada a través de un método que le garantizó la unidad a través de la diversidad. Se trata de una identidad lograda gracias a sus contradicciones —y “ambigüedades”—, sobre todo teniendo en cuenta la relevancia para su tiempo histórico y el descubrimiento de nuevos ángulos³⁴, resumido en la frase de Juan Wesley: “el mundo es mi parroquia”.

c) Pero también esperamos haber demostrado que hubo y hay un contenido teológico en la teología wesleyana que le permitió sumarse en América Latina a ese kairós, centrado en la liberación.³⁵ Ese tema entendemos que es la *santificación o santidad personal y social encarnada* y vivida en y con los pobres (o el pueblo común desde el margen de la sociedad). Este aspecto conecta al metodismo con el tema de la encarnación del Reino de Dios y la ética cristiana social y ecológica. Santificación y Liberación fueron temas que mostraban esa interacción entre la teología wesleyana latinoamericana y la teología de la liberación en América Latina. (Además de la gracia preveniente, la dimensión misionera integral y la vocación ecuménica como temas claves de la Tradición wesleyana.) Especialmente relevante fue la unidad cristiana como criterio de una teología protestante Wesleyana latinoamericana —como hemos visto— y su interacción con la teología de la liberación.

Creemos que estas afinidades entre la teología de la liberación y la teología wesleyana las mencionó muy bien el teólogo José Míguez Bonino cuando planteaba el carácter dinámico de la identidad metodista, ya hace treinta años, cuando decía que:

Si hay una herencia metodista —concebida como contribución a una tarea común ecuménica— es la búsqueda de las formas locales y universales de visibilidad que mejor expresen en nuestro mundo postconfesional, dividido y conflictivo, *el llamado misional y comunitario del pueblo de Dios*³⁶.

³⁴ Ver Daniel Bruno, “¿Wesley agrega o quita a la teología latinoamericana?”, en Claudio Oliveira et al. (comp.), *Teologia e prática na tradição wesleyana. Uma leitura a partir de América Latina e Caribe*, (San Pablo, Editeo-Umesp, 2005), pp. 73-74. Se pregunta Bruno: “¿Qué hubiese agregado Wesley, de haber estado presente en nuestra teología latinoamericana? [antes de los '80, agregamos nosotros]. Responde que “le hubiese agregado puntos de fuga, que hubieran permitido evitar caer en ciertos reduccionismos, dogmatismos, encierros y sectarismos en que cayeron sectores de la teología latinoamericana, incluido el metodismo”.

³⁵ Ver Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe* (Salamanca: Sígueme, 1980), p. 17; cf. pp. 367-369.

³⁶ En “¿Conservar el metodismo? En busca de un genuino ecumenismo”, en *La tradición protestante en la teología latinoamericana, 1º Intento: Lectura de la Tradición metodista*,

Esto lo derivaba de la certeza de que el corazón de la eclesiología de Wesley es su vinculación del énfasis en la koinonía de los creyentes y el énfasis en el carácter misionero de su vocación. O También cuando se preguntaba si el metodismo había sido un movimiento liberador en sus comienzos y en América Latina. En este contexto, dice:

Sólo en un sentido limitado, en relación con la transición a la sociedad moderna, puede el metodismo original ser considerado un movimiento liberador. Y es en esa misma perspectiva que debemos considerar nuestra propia historia en América Latina. Sólo cuando admitimos esta realidad y nos despojamos de todo intento de glorificar nuestro pasado podemos volver con buena conciencia y perspectivas de utilidad a la tarea de reflexionar sobre nuestra herencia teológica.³⁷

Esa afinidad la vemos bien clara cuando a Míguez Bonino le preguntaron si él, como teólogo protestante metodista, se consideraba un teólogo de la liberación. Afirmaba:

Yo creo que la Teología de la Liberación es un nombre que se ha dado a una nueva conciencia teológica en la América Latina, no es católica ni protestante, parece que es simplemente una nueva conciencia cristiana en nuestro continente... si yo creo que esa nueva conciencia de la necesidad de vincular el Evangelio con la liberación social, política, económica, si eso es lo que define a la Teología de la Liberación, yo me consideraría un teólogo de la liberación [...]³⁸.

J. Duque (ed.), (San José: DEI, 1983), p. 338. Allí aparece la importancia de la unidad de la iglesia en la teología wesleyana latinoamericana.

³⁷ “Fue el Metodismo un movimiento Liberador?” en J. Duque (ed.) (San José: DEI, 1983), p. 73. En portugués Míguez Bonino, de Santa Ana, Pixley, Assmann, *Luta pela vida e evangelizacao, A tradicao metodista na teologia latino -americana* (Sao Paulo: Ed. Paulinas, 1985), pp. 22-33. También ver en inglés: “Methodism and Latin American Liberation Movements”, en Joerg Rieger and John Vincent (eds.), *Methodist and Radical: Rejuvenating a Tradition*. (Nashville, TN: Kingswood Books, 2003), p.193-206. Allí esclarece cómo el metodismo en América Latina se fue abriendo a la conciencia de liberación en la segunda mitad del siglo XX. Un texto anterior similar de Míguez Bonino es “Wesley in Latin America: A Theological and Historical Reflection”, en, Edited by Randy L. Maddox y T .Runyon, *Rethinking Wesley's Theology for Contemporary Methodism* (Nashville, Tenn: Kingswood Books, 1998), cap.II. También ver el excelente libro de Miguel A. de la Torre y Stacey M. Floyd-Thomas, *Beyond the Pale, Reading Theology from the Margins*, (Louisville, Westminster John Knox Press, 2011); ver en especial el artículo de Harold Recinos sobre John Wesley, pp. 95-103. También el excelente ensayo de H. Recinos “Barrio Christianity and American Methodism”, en Joerg Rieger and John Vincent (eds.), *Methodist and Radical: Rejuvenating a Tradition*. (Nashville, TN: Kingswood Books, 2003), pp. 77ss.

³⁸ Entrevista realizada por Eliseo Pérez Álvarez a José Míguez Bonino, publicada en *Fe Cristiana, Teología Protestante, Iglesia y Misión en América Latina*, (México: Casa Unida de Publicaciones, 1987), pp. 8 y 9. En nuestro caso preguntaríamos: ¿cómo un teólogo

d) Afirmamos que a pesar de las mediaciones distorsionantes, amplios sectores del metodismo y del wesleyanismo latinoamericanos lograron comprometerse y comprender el desafío encarnacional en estas tierras. Aún reconociendo la presencia de una herencia mediada por el movimiento misionero liberal y pietista del siglo XIX, con sus luces y sombras, los temas centrales de la santificación y la liberación personal y social pudieron ser estrechamente vinculados con la dimensión ecuménica de la eclesiología wesleyana. Junto con esto, ya en el siglo XXI, fue central el tema de la gracia. Estos sectores siguen clamando por una *nueva creación* signada por la misericordia, la justicia y la paz.³⁹

e) Este encuentro entre teología wesleyana y teología de la liberación, como hemos mostrado, no estuvo exento de conflictividad, ambigüedad e incluso de encubrimiento o silenciamiento de aspectos de la herencia wesleyana, por parte de los teólogos metodistas que participaron, al menos en las décadas de 1960-1970. Impactados por las distorsiones polarizantes que recibió el metodismo en América Latina, se invisibilizaron temas teológicos atrevidos y relevantes, que eran propios del metodismo original y que dificultaron —en la primera mitad del siglo XX— la construcción de una teología metodista latinoamericana.

Desde las décadas del '60 y '70 algunos teólogos metodistas se sumaron a la teología de la liberación, seguramente interpelados por la acción de Dios en el contexto latinoamericano. Sin hacer explícita esa herencia wesleyana, durante esas décadas aportan a la teología de la liberación, porque la metodología teológica wesleyana es afín a la de la teología de la liberación naciente: no son teologías dogmáticas de escritorio sino respuestas contextuales a la acción de Dios en la historia. Luego, a partir de la década del '80, abrevando libremente de sus fuentes desde el lente de la liberación —y haciendo explícita la herencia wesleyana—, varios de los temas teológicos fueron exhumados, revalorados y reconstruidos a la luz del contexto latinoamericano⁴⁰.

Siendo emergentes de ese tiempo tan particular, que se vivió en América Latina —junto a las nuevas generaciones— hemos visto cómo teólogos metodistas fueron integrando y realizando *síntesis provisionales entre la teología de la liberación y la teología wesleyana que han alimentado la caminata de grandes sectores del metodismo latinoamericano*⁴¹. Se recuperó y reintegró a Wesley y la

perteneciente a una tradición pietista liberal, de matriz anglosajona, deviene en un teólogo para la liberación, con todo lo que esto implica?

³⁹ Ver el concepto de “Nueva Creación” en la teología wesleyana en Theodore Runyon, *A nova criação: A teologia de João Wesley hoje*, (São Bernardo do Campo, Editeo, 2002), p.16. Sostiene que el drama cósmico de la renovación de la creación comienza con la renovación de la imagen de Dios en la humanidad; “vivir la imagen de Dios en el mundo”, ésta es la llave indispensable para la soteriología de Wesley.

⁴⁰ Y deben seguir siendo reconstruidos en nuestras coyunturas actuales frente al crecimiento del fundamentalismo y fascismo en sectores evangélicos: algunos temas que merecen una relectura en América Latina hoy son: perfección cristiana, entusiasmo, gracia previniente y justificación. Ver Daniel Bruno, “Modelo para rearmar. El metodismo latinoamericano y sus opciones teológicas”, *Revista Evangélica de Historia* VI (2010), p.123-138.

⁴¹ Para esto ver las cuatro obras que muestran el itinerario del pensamiento teológico wesleyano en América Latina, las cuales registran los cuatro encuentros latinoamericanos

teología wesleyana latinoamericana se vio enriquecida como parte de la teología de la liberación. En los principios del siglo XXI, la teología wesleyana en América Latina pasó de enfatizar *el tema de la santificación al tema de la gracia*, sin abandonar el tema anterior, pero redimensionándolo, desde esta clave hermenéutica.

Nos parece relevante este itinerario que han vivido la teología latinoamericana de la liberación y la teología o pensamiento wesleyano en América Latina. Porque creemos que grandes sectores del metodismo latinoamericano, a partir de la segunda mitad del siglo XX pudieron *inculturarse, encarnarse* en la luchas del pueblo latinoamericano. Es un modesto ejemplo de cómo ese principio protestante⁴² se puso en acción en estas tierras. Y esto es algo clave para entender también la vitalidad del cristianismo histórico y sus desafíos misioneros: es decir *su difusión inter-cultural*. Así, la misión cristiana es entendida y vivida como interacción con la misión de Dios en nuestra historia, en nuestro contexto y en su actividad en toda la creación. En palabras de C. Cardoza: “las teologías de la misión —como cualquier otra teología— tienen su fundamento en la praxis de las comunidades cristianas en su determinado contexto.”⁴³

También creemos que parte de esa identidad wesleyana, inspirada en la teología y práctica de Juan Wesley, es *rescatar que la gracia de Dios se manifiesta y encarna más claramente en situaciones donde la vida es puesta bajo presión, donde se viven profundos cambios y desanclaje social, y se experimenta la opresión* —como fue y es el contexto en el que se formó la teología de la liberación en América latina y el metodismo originario—.

Por todo esto, proponemos que hoy debemos conectar este tema de la Gracia con el tema teológico de la Nueva Creación —muy presente en J. Wesley—, y tomando este último como clave hermenéutica eje de la Teología Wesleyana en América Latina.⁴⁴ Entendida como un camino de gracia y de compromiso activo de la fe. Encarnada en las distintas situaciones de vida, donde la gracia de Dios se

de Estudios Wesleyanos ya mencionados, y el rescate del tema de *la gracia, la misión y la espiritualidad, entrando al siglo XXI*.

⁴² Ver Paul Tillich, *La era Protestante*, (Buenos Aires: Paidós, 1965), p. 245-246. “El principio Protestante, nombre derivado de la “protesta protestante” destinada a contrariar las decisiones de la mayoría católica, contiene las protestas divinas y humanas contra cualquier exigencia absoluta referente a una realidad relativa, y se opone a la misma aun cuando la efectúe una Iglesia Protestante. El principio protestante es juez de toda realidad religiosa o cultural.”

⁴³ Carlos F. Cardoza-Orlandi, *Una introducción a la misión*, (Nashville, Abingdon Press, 2003), p. 74.

⁴⁴ En el fondo, una propuesta ética-teológica wesleyana en AL debe buscar una “nueva creación” pues, como pregunta Runyon: “Si el objetivo de Dios es una nueva creación, ¿acaso el nuestro puede ser algo menos?” Runyon, Theodore, *A Nova Criação*, *op.cit.* p. 267. Es decir, según Wesley, la salvación final no sería fuera de la historia humana. Sería la transformación de esta historia. La salvación final concluye en su sermón 64, sobre *La Nueva creación*, será: “un estado de total santidad y felicidad, muy superior al que disfrutó Adán en el paraíso (...) una unión profunda, íntima y permanente con Dios (...) y de todas las criaturas”. Wesley, J., Sermón 64, “La Nueva Creación”, en González, J.L. (ed.), *Obras de J. Wesley*, (Tomo IV, Franklin, Tennessee, Providence House Publishers, 1996), p. 29

manifiesta allí donde el poder de Dios opera de “abajo hacia arriba”, donde nada hace pensar que pueda ser otra fuerza que la de Dios mismo la que responde.⁴⁵ Y donde experimentamos la nueva creación en Cristo, en una esperanza en acción. Las implicancias y desafíos de esta visión teológica relevante en la actualidad las abordaremos en un futuro trabajo.

Pablo Guillermo Oviedo es Licenciado en Teología (ISEDET, Bs. As.), Magister en Teología (Perkins School of Theology, Southern Methodist University, USA). Realizó estudios de Historia y Filosofía en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Profesor en asignaturas de teología e historia en UCEL. Presbítero y Superintendente de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina (IEMA).

E-mail: pablooviedoalonso@gmail.com

Fecha de recepción 30-7-2020

Fecha de aprobación: 13-8-2020

⁴⁵ Joerg Rieger, *Gracia bajo presión*, (Buenos Aires, Aurora, 2015) p.49. Allí menciona el término ortopatía acuñado por el teólogo metodista T. Runyon, tema que trabajaremos en otro trabajo. También mi ensayo Oviedo Pablo G., “El Espíritu de Dios: el desafío de la comunión y la misión en un mundo fragmentado. Pneumatología trinitaria hoy”, en *Cuadernos de Teología*, XXVII (2008), pp. 79-103.