

Revista  
**TEOLOGÍA  
Y CULTURA**

**AÑO 18  
VOLUMEN 23**

**NÚMERO 2 · OCTUBRE 2021**

---

ISSN 1668-6233



# Revista Teología y cultura

Una publicación del Instituto Wesley, de la Universidad del Centro  
Educativo Latinoamericano (UCEL)

Año 18, volumen 23, número 2 (2021)

ISSN 1668-6233

Catalogada como Nivel 1 – superior de excelencia, por Caicyt CONICET



**Revista Teología y Cultura. Una publicación del Instituto Wesley, de la  
Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)  
ISSN-1668-6233**

**Director**

Dr. David A. Roldán (Argentina)

**Comité Editorial**

Dr. Pablo R. Andiñach

Mag. Daniel Bruno

Dra. Victoria Casamiquela Gerhold

Dr. Pablo Ferrer

Mag. María de los Ángeles Roberto

Dra. Elizabeth Salazar-Sanzana

Diseño e ilustraciones: UCEL

**Comité Asesor Internacional**

Dr. Norman Rubén Amestoy (Argentina, investigador independiente)

Dr. Mariano Ávila (Calvin Seminary, EEUU)

Dra. Virginia Azcuy (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dr. Juan José Barreda Toscano (UCEL - Bíblica Virtual, Argentina)

Dra. Nancy Bedford (Garret School of Theology, EEUU)

Dr. Alejandro Botta (Boston University, EEUU)

Dra. Dora Canales (Seminario Metodista, Chile)

Mgst. Leopoldo Cervantes-Ortiz (Comunidad Teológica de México, México)

Dr. Edgardo Colón-Emeric (Duke University Divinity School, EEUU)

Dra. Emilce Cuda (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dra. Zhenya Gurina-Rodríguez (Texas Christian University, EEUU)

Dr. Hugo Magallanes (Perkins School of Theology, EEUU)

Dra. Elaine Robinson (Oklahoma City University, EEUU)

Dr. Alberto F. Roldán (Instituto Teológico FIET, Argentina)

Dr. Eleuterio Ruiz (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dr. Júlio Paulo Tavares Zabatiero (Faculdade Teológica Sul Americana, Brasil)

Dr. Hilario Wynczyk (Universidad de San Martín, Argentina)

Dr. Pedro Zamora (Universidad Pontificia Comillas, España)

Esta revista es indizada por [www.latindex.org](http://www.latindex.org), ATLA Religion Database®, a product of the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, e-mail: [atla@atla.com](mailto:atla@atla.com) - <http://www.atla.com> y por Dialnet, <https://dialnet.unirioja.es/>

Los artículos publicados no representan, necesariamente, la posición de la revista. Los autores/as son responsables del contenido y de la veracidad de la información.

Revista *Teología y cultura*.

Av. Pellegrini 1332

(2000) Rosario

Tel:(341) 449-9292

[info@ucel.edu.ar](mailto:info@ucel.edu.ar)

# Contenido

Presentación .....	5
<b>ARTÍCULOS</b>	
Fé e Política. Pensar a relação a partir de Filipenses <i>Júlio Paulo Tavares Mantovani Zabatiero</i> .....	9
Características de la ética reformada. Una introducción al tema <i>Alberto F. Roldán</i> .....	20
Pentecostalismo y peronismo en la Argentina. Estudio de la movilización evangélica de 1954 <i>Hilario Wynarczyk</i> .....	30
Difusión del Protestantismo en la ciudad de Rosario (1860-1876), parte 1 <i>Eunice N. Rebolledo Fica y Norman Rubén Amestoy</i> .....	40
La comprensión histórica en el pensamiento de Merleau-Ponty <i>Hernán Manzi Leites</i> .....	50

## Presentación

En el presente número de Teología y Cultura ofrecemos cinco artículos. El primero corresponde a Júlio Paulo Tavares Mantovani Zabatiero y versa sobre la epístola a los Filipenses. El autor, de origen brasileño, puntualiza en el uso de dos términos de raíz *poli-*, asociados a la polis griega. Tavares M. Zabatiero considera las connotaciones que los términos pudieron tener para las comunidades cristianas y la relación que la teología paulina establece entre el mesianismo de Cristo y el tipo de vida pública que se espera de sus discípulos. El trabajo se inserta en un proyecto de larga duración en cuanto a las investigaciones de este autor, en lo que serán sus cinco volúmenes de análisis de la “teología paulina”.

El segundo artículo es de Alberto Roldán, anterior director de la revista. Roldán ofrece una síntesis de la “ética reformada” en la cual se destacan los conceptos de “soberanía de Dios”, “gracia común”, “tercer uso de la ley”, y aproximaciones holísticas y existenciales a la ley. Además de Calvino, el autor toma en consideración los posicionamientos de H. Meeter, P. Marshall, K. Barth, J. Moltmann y L. Schuurman. Según Roldán la ética reformada implica una profunda correlación entre contemplación y práctica, o entre teoría y praxis.

El sociólogo Hilario Wynarczyk ofrece una investigación puntual sobre la campaña de Tommy Hicks en la Argentina de 1954, es decir, en el contexto del segundo período de la presidencia de Juan Perón. El análisis de la irrupción de un pentecostal estadounidense como Hicks permite al autor abordar temas como la relación general de Perón con el fenómeno religioso así como las connotaciones “religiosas” que quedaron asociadas a la figura de Eva Duarte de Perón.

Eunice Robolledo y Rubén Amestoy presentan la primera parte de un abordaje sobre la difusión del metodismo en la ciudad de Rosario. La principal fuente documental de la cual se sirven es el *Annual Report* en el período 1863-1876, que les permite acceder a la visión misionera que se plasmó en Rosario luego de haberse desarrollado en la ciudad de Buenos Aires. En esta primera entrega Robolledo y Amestoy se concentran en los criterios estratégicos que se consideraron al elegir la ciudad de Rosario para la expansión metodista en la Argentina; también analizan el rol que tuvieron las Sociedades Bíblicas y los colportores en ese contexto. Los imaginarios sobre el catolicismo y el auge del liberalismo son, asimismo, elementos clave para comprender el desarrollo del metodismo en Rosario.

Finalmente, en el campo de la filosofía, Hernán Manzi Leites expone críticamente la concepción de la “comprensión histórica” en el filósofo Merleau-Ponty. Manzi Leites puntualiza la resignificación que el filósofo francés hace de ciertos conceptos de la fenomenología de Husserl tales como “constitución” y “donación de sentido”. De Husserl toma, también, la centralidad del concepto de “motivación”, para oponerlo a la causalidad mecanicista. Así, la intersubjetividad social permite valorar el conocimiento que producen las ciencias sociales, en particular la historia, como heterogéneo en relación con las ciencias naturales y el positivismo. Estos problemas permiten situar la producción intelectual de Merleau-Ponty en relación con otras figuras intelectuales de primer orden en el ámbito francés, como fueron Claude Lévi-Strauss y Jean-Paul Sartre.

Con estos valiosos artículos completamos nuevo volumen anual 23, en dos entregas, que esperamos sean un aporte relevante para la teología en nuestro medio.

*Rosario, octubre de 2021*

# Normas de publicación

1. Los trabajos deben ser presentados en versión electrónica, en WORD (.doc ó .docx), enviándolos al e-mail [droidan@ucel.edu.ar](mailto:droidan@ucel.edu.ar)
2. En el caso de trabajos presentados en lengua "no castellana", además de la versión en WORD, deberán ser guardados en formato Rich Text Format (.rtf), para evitar problemas de compatibilidad electrónica entre idiomas.
3. Los trabajos deben ser presentados en letra TIMES NEW ROMAN, tamaño de 12 puntos. Interlineado: sencillo.
4. La extensión sugerida es de 4000 a 6000 palabras (sin contar notas ni bibliografía).
5. En futuras publicaciones del escrito, deberá constar que antes fue publicado en la revista *Teología y Cultura*, indicando número de volumen, año y paginación.
6. Los textos pueden estar escritos en castellano, portugués, inglés o francés.
7. El artículo debe traer un breve *abstract* o resumen, escrito en la lengua del artículo y en inglés. La extensión del *abstract* debe ser de hasta 150 palabras, aproximadamente.
8. El modelo para citas bibliográficas es el Chicago Manual of Style [https://arts.pdn.ac.lk/ichss/content/Chicago\\_Manual\\_of\\_Style.pdf](https://arts.pdn.ac.lk/ichss/content/Chicago_Manual_of_Style.pdf) Sus características principales son: Nombres y Apellido del autor/a, título del libro (en cursivas), ciudad, editorial, año (estos tres entre paréntesis), página (s) citada (s). En caso de citas de artículos contenidos en revistas: Nombres Apellido y del autor/a, título del artículo entre comillas, nombre de la revista (en cursivas), nro. de volumen, año (entre paréntesis), página (s) citada (s). Nota: entre el nombre de la revista, el volumen y el año no van comas.
9. La revista adhiere al *Committee on Publication Ethics (Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journals Editors, COPE)*, <https://publicationethics.org/resources/code-conduct>

## Proceso de aprobación (referato doblemente ciego, *peer-review*)

1. A partir de la recepción del artículo, los editores informarán el resultado de la evaluación en el transcurso de los siguientes 100 días.
2. El proceso de evaluación es "por pares" (es decir, otros especialistas en el tema). Cada artículo es enviado a dos evaluadores externos, por referato "doblemente ciego", es decir, ni el autor/a conocerá la identidad de los evaluadores, ni los evaluadores la identidad del autor/a. La decisión final es de los directores.
3. El resultado del referato puede ser:
  - a. aprobación sin modificaciones;
  - b. aprobación con modificaciones no obligatorias (recomendaciones para mejorar el artículo);
  - c. aprobación con modificaciones obligatorias (deben aplicarse para poder publicar el artículo);
  - d. no recomendable para publicar en esta revista.

4. De no haber unanimidad entre los evaluadores, la decisión final la tiene el director/a (pudiendo recurrir, o no, a un tercer evaluador/a).
5. La revista aplica distintos procesos tendientes a la identificación de posibles plagios, ya sea con búsquedas electrónicas como con consulta a especialistas en el tema (sean o no evaluadores/as del artículo en cuestión).
6. La revista no cobra tasas ni suscripciones a los autores/as por la publicación de sus artículos.
7. Los contenidos de los artículos representan a sus autores/as, pero no necesariamente a la revista *Teología y Cultura*.

## Fé e Política. Pensar a relação a partir de Filipenses

Júlio Paulo Tavares Mantovani Zabatiero  
(FTSA - FATIPI)

---

### Resumo

Este artigo trata da relação entre fé e política, pensada a partir da situação brasileira atual, mediante uma análise de duas perícopes da carta de Paulo aos Filipenses (1,27-30 e 3,17-4,1). Nesta carta encontram-se as duas únicas ocorrências de palavras da raiz *polit-* nos escritos paulinos – o verbo *politeuomai* e o substantivo *politeuma* – que se refere primariamente ao âmbito da vida pública da *polis* grega. Tanto o verbo como, e especialmente, o substantivo são usados como termos técnicos, mas também como termos populares, e Paulo tira proveito da polissemia da raiz para apresentar o seu modo de pensar a relação entre fé e política na vida cotidiana das pessoas que seguem ao Senhor Jesus. A tese de Paulo é que a vida pública das pessoas cristãs deve ser vivida em conformidade com o hábito do Messias Jesus (Fp 2,6-11), cujo esvaziamento e solidariedade com os pecadores até a morte de cruz, estabelece o padrão para a existência messiânica – ou o hábito cristão público e privado.

**Palavras-chave:** Hábito. Política. Filipenses. Cidadania

### Abstract

This article deals with the relationship between faith and politics, based on the current Brazilian situation, through an analysis of two passages of Paul's letter to the Philippians (1,27-30 and 3,17-4,1). In this letter are found the only two occurrences of words from the roots of Paul's political writings - the verb *politeuomai* and the noun *politeuma* – both of which refer primarily to the scope of public life of the Greek *polis*. Both the verb and, especially, the noun are used as technical terms, but also as popular terms, and Paul takes advantage of the polysemy of the root to present his way of thinking about the relationship between faith and politics in the daily lives of the people who follow to the Lord Jesus. Paul's thesis is that the public life of Christian people should be lived in accordance with the habit of Messiah Jesus (Phil 2: 6-11), which emptying and solidarity with sinners until the death of the cross, sets the standard for the messianic existence - or the public and private Christian habit.

**Key words:** Habit. Politics. Philippians. Citizenship

---

### Introdução

Fé e política são dois termos que simultaneamente se atraem e repelem, especialmente quando a palavra 'fé' está ligada a uma religião ou religiosidade,

pois religião e poder, religiosidade e política também são termos mutuamente atrativos e repelentes. A questão política, especialmente no tocante à democracia, não tem saído da pauta de discussões no Brasil desde o golpe militar de 1964. Até que ponto nossa democracia irá durar? Ela é sólida? Tem futuro? Atualmente, desde a eleição do presidente Bolsonaro, o temor de um golpe visando a derrubada da democracia brasileira sempre volta às pautas jornalísticas e de debates públicos. Agora, porém, a fé se tornou um componente crucial dos debates, pois graças ao presidente a adesão religiosa de uma pessoa tornou-se um critério de validação para a atuação pública-estatal. Até uma de suas frases de impacto se tornou um jargão popularizado – não basta ser evangélico para participar do governo, é preciso ser ‘terrivelmente evangélico’.

O que mais chama a atenção nos debates atuais em relação à fé no campo da política é a inequívoca adesão e valorização da direita (ou da extrema direita) por parte daquelas pessoas evangélicas (ou terrivelmente evangélicas) selecionadas pelo presidente para participar de seu governo. Evangélico, neste caso, não se define mais pela adesão à graça, liberdade, misericórdia, santidade e justiça da mensagem do Messias. Evangélico agora se define pela defesa da punição aos criminosos (reais ou fabricados), da repressão de comportamentos considerados imorais, do patrulhamento ideológico (ser ‘de esquerda’ ou ser ‘progressista’ se tornou sinônimo de heresia, de não pertença ao Cristianismo). E entre tais ‘evangélicos’, uma fonte de verdade é sempre brandida quando o debate ameaça terminar em derrota – a Bíblia. A Palavra de Deus voltou ao espaço público, não mais ao estilo da leitura popular da Bíblia e sua inequívoca visão política libertária, ‘de esquerda’. Voltou ao espaço público enquanto fonte de juízo e repressão moral e ideológica, como se a fé – cristã – não pudesse senão ser parceira de uma visão conservadora e elitista da vida pública e das estruturas de uma nação.

Esta situação não é, porém, privilégio apenas de nosso país e sua democracia sempre infantil e frágil, mas pode ser percebida praticamente em todo o mundo ocidental – com peculiaridades em cada país e/ou região. Populismos, estilos fascistas de vida e debate, projetos político-econômicos de cunho neoliberal, moralidades punitivas e repressoras estão de volta ao espaço público e novamente se apresentam como solução para os problemas da humanidade – problemas cuja raiz está, é claro, nas ideologias e práticas ‘de esquerda’, nas visões morais e ideológicas de pessoas ‘sem fé’, ou, se encarnadas por pessoas cristãs, são apenas fruto da perda da fé, da apostasia, do liberalismo bíblico-teológico de pessoas que estão na Igreja mas não pertencem à Igreja, pessoas que leem a Bíblia, mas não a entendem e, pior, não a praticam.

Bem, essa situação descrita em termos genéricos é a ocasião motivadora deste ensaio. Como evangélico (da graça, liberdade, etc.), de tradição reformada (não punitiva, nem repressora), biblista de profissão e coração, quero trazer novamente ao espaço público – acadêmico e político – a Palavra de Deus. Lida, porém, a partir de seu viés emancipatório e anti-imperialista – viés que até um fundamentalista de direita, como o teólogo batista Franklin Ferreira, acaba reconhecendo, mesmo que não saiba o que fazer com o anti-imperialismo da escritura.<sup>1</sup> Assim, trago à conversa dois pequenos parágrafos de uma das pequenas

---

<sup>1</sup> Expondo a carta aos romanos, Ferreira afirma: “notamos que sua mensagem era

cartas do apóstolo Paulo, Filipenses, como expressão de um modo de relacionar fé e política que não se deixa dominar pela institucionalidade estatal ou sistêmica da política, um modo de relação em que a fé não é subordinada nem subsumida ao político, mas se apresenta em sua plena autonomia, não deixando de reconhecer a também autonomia do ‘político’.<sup>2</sup>

O texto está assim estruturado: início com uma breve descrição do espaço-tempo em que a carta foi escrita, incluindo a minha hipótese interpretativa da mesma; passo à análise exegética das duas perícopes de Filipenses (1,27-30 e 3,17-4,1) e concluo com uma breve reflexão sobre a relação fé e política hoje.

## **1. A Epístola em seu espaço-tempo**

### **1.1. Questões literárias**

A discussão sobre a integridade e a data de Filipenses é intensa. Em relação à data, as propostas variam de 54-55 a 62-64, dependendo do local da prisão de Paulo a que se refere a carta (isto no caso da aceitação da integridade da carta)<sup>3</sup>. Em relação à não-integridade da epístola, a hipótese de a carta canônica ser fruto da junção de três cartas de Paulo é a mais aceita (em relação à hipótese de duas

---

altamente subversiva. Paulo está confrontando o poder de Roma, bem como os supostos deuses pagãos que estão por trás desse poder, com uma mensagem nova, chamada ‘evangelho’”. FERREIRA, *Contra a Idolatria do Estado*, p. 952. Mais adiante, porém, a visão crítica se esvai, submetida a um simplismo sociológico: “À luz das Escrituras, porém, a esfera de autoridade do Estado é limitada; ele não pode tudo. E seus limites são a igreja, a família, o indivíduo, a arte, a economia e assim por diante” FERREIRA, *Contra a idolatria do Estado*, p. 1165. A visão aqui expressa é compatível com a visão neoliberal do Estado mínimo, de modo que o texto de Romanos não é utilizado como instrumento de crítica contra o imperialismo econômico.

<sup>2</sup> O ‘político’ é o que está em crise em nosso tempo, como reconhecerem autores tão distintos quanto Habermas e Nancy. Por exemplo: “‘O político’ tem sido transformado no código de um subsistema administrativo autossustentável, de modo que a democracia está em perigo de se tornar mera fachada que as agências executivas colocam adiante de seus clientes impotentes. A integração sistêmica responde aos imperativos funcionais e mantém a integração *social* muito distante, como se fora um mecanismo desajeitado. Tendo em vista que esta última ainda procede mediante as mentes de atores, sua operação teria de se basear nas estruturas normativas de mundos-da-vida que estão, porém, cada vez mais marginalizadas” (HABERMAS, J. “The Political”. *The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*. In: BUTLER, Judith et al. *The power of religion in the public sphere*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2011, p. 15). De Nancy: “Onde colocar então ‘política’, se o seu lugar não é mais identificável? É uma maneira de dizer a questão que me vem a seguir e segundo Derrida. Questão incerta, errática, porque o seu “onde” permanece obscuro para mim: onde estão de fato os “lugares” possíveis? É, sem dúvida, preciso revolver toda a topologia. Acontece que é mesmo assim uma questão de “lugar”: falta à política o seu justo lugar, que não seja nem “tudo” nem “nada”. Há quase trinta anos, com Philippe Lacoue-Labarthe e em Paris graças a Jacques Derrida, nós chamávamos a isso “retraimento/retraçamento do político”: como re-traí-lo/ re-traçá-lo, traçá-lo, traçá-lo de novo, diferentemente?” NANCY, Jean-Luc. *Política e/ou Política*. *ALEA*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, 2015, p. 168.

<sup>3</sup> As opções são: Roma, Cesaréia (Palestina), Cesaréia (Marítima), Corinto e Éfeso. Quando se opta por Éfeso a data é definida em cerca de 54 d.C.; os que optam pela prisão em Cesaréia datam a carta nos anos 59-60 aproximadamente e os que optam por Roma datam entre 60-62 d.C.

cartas). Do ponto de vista quantitativo e qualitativo, as posições relativas à data e à integridade ou não-integridade da carta se equilibram e não há um consenso sobre a solução. Do ponto de vista da interpretação teológica da carta em sua forma canônica, porém, a decisão a respeito desses dois pontos não redundará em diferenças significativas. A datação teria mais peso na discussão a respeito de uma eventual evolução no pensamento de Paulo, mas se levarmos em consideração que as cartas são documentos de *ocasião*, diferenças conceituais ou de abordagem a um determinado tema não podem ser consideradas apenas do ponto de vista do desenvolvimento diacrônico do pensamento de seu autor.<sup>4</sup> Outro tópico de intensa discussão na atualidade é o gênero da carta e, ao mesmo tempo, se ela é uma peça predominantemente retórica ou epistolar. Não me ocupo dessas discussões aqui, embora minha visão seja a de Filipenses como uma carta híbrida: de consolação e de amizade parresiasta.<sup>5</sup>

### 1.2. A cidade de Filipos e o contexto da carta

Antes de entrar na apresentação do contexto propriamente dito, vale a pena uma citação relativamente longa que sintetiza a realidade geral da cidade:

A abordagem neste comentário não será entendida a menos que se perceba que Filipos foi quase única entre as cidades a quem Paulo se dirigiu em suas cartas: ela diferia de outros lugares que ele evangelizou por causa de sua '*romanidade*' e falta de uma comunidade judaica. Foi fundada duas vezes como colônia romana (At 16,12), primeiro por Gaio Otaviano (mais tarde César Augusto) e Marco Antônio após uma dupla batalha na região em 42 a. C. quando eles derrotaram Cássio e Bruto e deram fim à república de Roma; e, depois, após a derrota de Antônio e Cleópatra em 31 a.C., como a colônia *Iulia Augusta Philippensis*. Esta 'pequena Roma' tinha estatuto legal como se estivesse na Itália, com cerca de 10.000 habitantes, muitos deles cidadãos, em uma cidade murada de 167 acres mais cerca de 1.000 quilômetros quadrados em seu derredor. Filipos refletia fundamentos da Trácia, cultura helenística, mas, predominantemente, *romanidade*. Suas religiões incluíam os deuses e deusas clássicos greco-romanos, as divindades da Trácia e religiões orientais (Ísis). O novo fator dominante era a religião imperial, o culto ao Imperador, a fé de cerca de 50.000.000 de pessoas, mais ou menos, com rituais e celebrações que envolviam quase todos os aspectos da vida.<sup>6</sup>

O que conta mais em termos contextuais é o fato de Filipos ser, à época da

---

<sup>4</sup> Minha opção é em favor da integridade da carta 'única' e o seu envio a partir de Éfeso. Incidentalmente, uma das razões para a divisão da carta em três é a distância entre a gratidão de Paulo no fim do capítulo 2 e o agradecimento formal apenas no capítulo 4. Se lemos a carta, porém, como expressão de uma crítica radical ao sistema romano de honra, corporificado no patronato e evergetismo (beneficência), essa separação pode servir a um interesse teológico: Paulo destaca com intensidade as suas relações de amizade com a comunidade, mas se esforça para evitar que essas relações sejam interpretadas a partir da visão hierárquica e excludente do patronato.

<sup>5</sup> A discussão contemporânea sobre estes temas é vasta, assim como a bibliografia. Por razões de espaço, porém, não posso entrar neste debate.

<sup>6</sup> REUMANN, John. *Philippians*, citado conforme edição digital sem numeração de páginas ou posições: Introduction. Seção I.

escrita (décadas de 50-60 d.C.), uma colônia romana. De modo similar ao estatuto de Tessalônica, a população de Filipos certamente era orgulhosa de sua condição de colônia, concretizada pela presença não só de ex-soldados romanos como também da arquitetura romana, que anunciava o poderio e a ideologia do Império. Como colônia romana, boa parte de seus cidadãos teria recebido a cidadania romana com os privilégios e obrigações que tal *status* lhes acarretava, incluindo a lealdade a Roma e a devoção ao culto imperial. A importância do estatuto de colônia romana na carta é evidente em várias perícopes e temas, desde a presença do termo *cidadania*, até a afirmação da devoção ao novo *kyrios*: Jesus, por todo joelho no céu e na terra.<sup>7</sup>

É esse o contexto ou universo discursivo em que Filipenses navega – e navega criticamente, apresentando-se como um contraponto radical à visão imperial romana de vida pública (e privada).

### 1.3. A comunidade paulina e a ocasião para a carta

Pouco sabemos sobre as condições econômicas dos membros da(s) comunidade(s) messiânica(s) em Filipos, mas podemos inferir que, além de mulheres de classe alta e de uma pequena quantidade de judeus, a membresia seria mais tipicamente composta por escravos, libertos e pessoas livres dependentes de patronos mais poderosos e influentes. Essa assimetria socioeconômica pode estar na base de parte dos problemas que Paulo enfrenta na carta: a falta de unidade da(s) comunidade(s), a relação entre a fé-fidelidade ao Messias e a fidelidade à identidade judaica. O problema do sofrimento e eventual perseguição é claramente devido ao estatuto instável das comunidades messiânicas nas cidades do Império Romano. A julgar pelo relato da evangelização de Filipos em Atos, os problemas derivados do confronto com a lealdade a Roma faziam parte da vida da(s) comunidade(s) desde suas origens.

As seguintes características parecem compor a ocasião para a escrita da epístola: (a) a preocupação mútua de Paulo e sua equipe e da comunidade em relação uns aos outros e sua situação – Paulo na prisão e a comunidade enfrentando dificuldades e divisões; (b) notícias sobre dissensões na comunidade filipenses; (c) conflitos enfrentados pelos filipenses na cidade por causa de sua nova forma de vida, mediante a qual sua lealdade primária era com Cristo e não com Roma; (d) eventuais problemas internos de compreensão dos ensinamentos de Paulo e sua aplicação à vida cotidiana. A resposta de Paulo a este complexo de elementos é reafirmar a forma-de-vida messiânica (o hábito ou modo de pensar, conforme a constante presença de palavras da raiz *phron-* na carta\_ 1,7; 2,2.5;

---

<sup>7</sup> “Comunidades nas províncias romanas eram, ou *municipia* (cidades livres) ou *coloniae* (colônias). A colônia representava a cidadania transplantada, enquanto o *municipium* era enxertado sobre o estatuto. Uma cidade provincial se tornava um município quando seus habitantes recebiam a franquia romana e uma constituição de um governador ou comissário romano. À época da república, e entre as cidades italianas, os municípios eram mais importantes, mas no período imperial as colônias os suplantaram. Privilégios extraordinários eram, em sua maioria, se não exclusivamente, confinados às colônias. O principal desses privilégios era o *jus italicum*, uma dádiva à comunidade, não a indivíduos, e consistia no direito de propriedade de acordo com o estatuto civil romano” VINCENT, Marvin. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and Philemon*, p. 12.

3,15.19- 4,2.10) por ele ensinada aos filipenses.

#### 1.5. A hipótese interpretativa

Filipenses é uma carta em que a consolação, a exortação<sup>8</sup>, a amizade e o companheirismo transpiram praticamente em cada versículo, e revelam, por um lado, o relacionamento especial de Paulo com esta comunidade e, por outro, a sua autoimagem como um amigo *parresiasta*<sup>9</sup>, responsável pela edificação da comunidade no Messias. Amizade e exortação<sup>10</sup> não formam um par considerado apropriado nas culturas de cunho liberal individualista. Não era assim, porém, nas culturas do tempo de Paulo, em que pessoas em posição de autoridade eram reconhecidas em sua tarefa de orientação para a vida.<sup>11</sup> Evidentemente, os abusos de autoridade ocorriam, como ocorrem em qualquer cultura, mas o que encontramos em Filipenses é uma relação de amizade e parceria que permitia que um líder, como Paulo, fosse franco e direto em sua interpretação da situação da comunidade – ainda que pudesse estar equivocado em sua visão deste ou daquele aspecto da situação.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Sobre a exortação como fundamento para compreensão da carta, inclusive seu gênero textual, ver HOLLOWAY, Paul A. *Consolation in Philippians*, 2002; ver também seu comentário na série *Hermeneia*: HOLLOWAY, Paul A. *Philippians*, 2017.

<sup>9</sup> Um termo grego que se refere a uma pessoa que fala a verdade em público, mesmo que as consequências sejam perigosas.

<sup>10</sup> Embora não discuta especificamente o gênero textual das epístolas, o seguinte ensaio é de importância crucial para a compreensão da exortação paulina: BJERKELUND, C. J., *Parakalô, in passim*.

<sup>11</sup> Joseph Marchal elaborou um detalhado estudo da retórica argumentativa de Paulo em Filipenses e concluiu que “a carta é uma tentativa de estabelecer uma relação quiriárquica entre a comunidade filipense e o próprio Paulo” MARCHAL, Joseph A. *Hierarchy, unity, and imitation*, p. 204. Considero sua tese equivocada, pois o peso que ele estabelece entre os tipos de retórica de Paulo presentes na carta não só é desequilibrado, mas também revela mais a intenção da pesquisa por ele realizada do que, propriamente, a intencionalidade argumentativa da epístola. A auto apresentação de qualquer pessoa como ‘modelo de fé’ pode sempre ser interpretada e praticada como uma forma abusiva de exercício do poder, mas o abuso do poder não é inerente à noção de modelo para outras pessoas e, certamente, não era o caso de Paulo. A noção pressuposta por Marchal de que não deve haver qualquer tipo de desnível em relacionamentos humanos é um construto ideal sem base na realidade, e não é uma leitura adequada do conceito de quiriarquia de Elisabeth Fiorenza. Relações de poder sempre são relações desiguais, o que deve ser pesado é como essa desigualdade é tratada pelas pessoas que participam da relação de poder. Por outro lado, defender o modo como Paulo se relacionava com suas comunidades não é considerar Paulo como um ‘anjo de candura’, perfeito em todos os seus atos e relacionamentos. Ele era apenas humano, demasiadamente humano. Para uma detalhada pesquisa das relações de poder nas cartas de Paulo, que defende a hipótese que aqui adoto, ver: EHRENSPERGER, Kathy. *Paul and the Dynamics of Power*, 2007. A mesma autora apresenta um caso específico para a carta aos filipenses em: *Rooted in Heaven and Resident in Philippi, but no 'ekklesia?* In: HARRISON, James R.; WELBORN, L. L. (eds.). *Roman Philippi*, pp. 63-78.

<sup>12</sup> Para descrições similares da carta, ver: STOWERS, Stanley K. *Friends and Enemies in the Politics of Heaven: Reading Theology in Philippians*. In: BASSLER, Jouette M. (ed.) *Pauline Theology*, pp. 105-21. Uma defesa da integridade da carta e seu gênero como uma carta de amizade se encontra em WATSON, Duane F. *A Reexamination of the Epistolary*

Entre amigos Paulo pode ser mais uma vez franco e reafirmar suas teses principais em relação ao evangelho na vida cotidiana: (a) o hábito messiânico demonstrado por Jesus (Fp 2,6-11) concretiza um estilo de vida radicalmente contrário ao hábito romano – ao invés de seguir um *cursus honorum* de ascensão socioeconômica e política a partir da lealdade a Roma, Paulo propõe, como o fez Jesus, um *cursus pudorum* de solidariedade e comprometimento com os mais pobres e oprimidos na situação imperialista; (b) o hábito messiânico também se concretiza em um estilo de vida comunitário marcado pelo intenso amor mútuo, a partir do qual a comunidade é edificada e cada uma das pessoas que dela fazem parte pode crescer espiritualmente e viver de modo leal ao Messias, enfrentando corajosamente toda e qualquer oposição à fé.

Selecionei estas duas perícopes por que elas são os únicos lugares em que Paulo usa palavras da raiz *polit-*, de modo que nos possibilitam um olhar privilegiado para a compreensão do apóstolo sobre a relação entre fé e política – e também por que elas, na carta, estão em uma relação de complementaridade semântica e teológica. A tradução apresentada é de minha autoria – evito o uso de palavras gregas para que não-especialistas possam tirar o mesmo proveito que especialistas.

### 3. Fp 1,27-30 Cidadania digna do Messias

<sup>27</sup>O que realmente importa<sup>13</sup> é: de modo digno do evangelho do Messias, exerrei a vossa cidadania<sup>14</sup> a fim de que, ou indo ver-vos ou estando ausente, ouça, no tocante a vós: que estais firmes em um só Espírito<sup>15</sup>; como uma só pessoa, competindo<sup>16</sup> juntos em prol da fidelidade do evangelho;<sup>28</sup> e que em nada estais intimidados pelos adversários – o que é, em relação a eles, sinal de destruição; mas, em relação a vós, de salvação, e isto da parte de Deus.<sup>29</sup> Porque vos foi concedida a graça não somente de, por amor ao Messias<sup>17</sup>,

---

Analysis Underpinning the Arguments for the Composite Nature of Philippians In: FITZGERALD, John T., OLBRICHT, Thomas H.; WHITE, L. Michael (eds.). Early Christianity and classical culture, pp. 157-177.

<sup>13</sup> O texto grego pode ser traduzido mais ‘literalmente’: ‘somente isto’, ou ‘este é o ponto’ ou ‘a única coisa’.

<sup>14</sup> A maioria das traduções contemporâneas usa um verbo neutro aqui, o mais comum sendo “vivei”. O termo grego, porém, é bem específico: agir como cidadão, exercer a cidadania, exercer a vida pública. Sua única outra ocorrência no NT é At 23,1 na abertura do discurso de Paulo em sua própria defesa diante do sínédrio judaico. Na Septuaginta é usado 8 vezes, sendo 7 nos livros dos Macabeus (2Mc 6,1; 11,25; 3Mc 3,4; 4Mc 2,8.33; 4,23; 5,16), em relação à obediência à lei judaica como forma de resistência contra o helenismo. Como Filipos era uma colônia romana, a escolha da palavra por Paulo terá sido estratégica, assim como o uso de *politeuma* em Fp 3,20 (*hapax legomenon*).

<sup>15</sup> Discute-se se *pneuma* aqui se refere ao ‘espírito humano’ ou ao Espírito de Deus. Em função do sentido da perícope minha opção é compreender a palavra como se referindo ao Espírito de Deus.

<sup>16</sup> O verbo grego, usado, em o Novo Testamento, apenas em Filipenses (aqui e em 4,3), refere-se à competição atlética, e não à guerra. Podemos ter uma noção da ideia presente no verbo se lembrarmos de que, mesmo hoje em dia, se fala do atleta como representante da nação em uma Olimpíada (por exemplo).

<sup>17</sup> A expressão grega (*hyper Christou*) pode ser traduzida de várias maneiras, e.g.: por causa de, a favor de, etc. Seja qual for a opção, porém, o lugar dela nesta seção do

serdes fiéis a ele, mas também de padecerdes por ele, <sup>30</sup> tendo o mesmo combate<sup>18</sup> que vistes em mim e, ainda agora, ouvis a meu respeito.

A estrutura sintática do parágrafo é desafiadora: aqui porque esperaríamos que as orações “estais firmes...”, “competindo ...” e “em nada estais intimidados” estivessem diretamente subordinadas à oração principal “vivei a vossa cidadania...”; entretanto, elas são subordinadas às duas orações coordenadas subordinadas à oração principal: “ou, indo ver-vos...”, de modo que temos: a finalidade da exortação é (a) que Paulo possa saber que (b) a comunidade “está firme ...”. O desafio continua porque após estas orações temos mais uma oração subordinada introduzida por *ἔτις* (feminino), cuja oração principal não é evidente, mas que, possivelmente, deve ser a oração principal inicial do parágrafo (exercei a vossa cidadania)<sup>19</sup>. Finalmente, temos uma oração subordinada causal (introduzida por *ὅτι*) que também exerce função de explicação: o exercício da cidadania de modo digno do Messias é sinal da salvação porque Deus deu graciosamente ao seu povo um duplo dom: (a) crer no Messias; e (b) sofrer por Ele – assim como Paulo sofreu e sofre. Temos aqui, então, um parágrafo que vincula a experiência inicial de conversão não só ao exercício do hábito messiânico, mas também à esperança escatológica da salvação – e de um modo inusitado: os objetos do verbo *eucharisthê* normalmente seriam a salvação e os dons do Espírito, mas aqui são: crer no Messias e sofrer por Ele. Enfim, do ponto de vista estrutural, este parágrafo deve ser visto como uma introdução a toda esta seção, de modo que as demais perícopes da seção continuam descrevendo o modo como a comunidade deve *exercer sua cidadania de modo digno do Messias*.

A introdução à perícope destaca a importância de seu conteúdo: ‘a única coisa que realmente importa’ ou “há apenas uma coisa que espero de vocês’. Que é essa única coisa? Que os filipenses, vivam a sua vida pública de modo digno do evangelho do Messias. No texto grego o adjunto adverbial (de modo digno do evangelho do Messias) vem antes do verbo para indicar a ênfase da exortação de Paulo – o critério para o exercício da cidadania é o evangelho do Messias, não a Torá (como é o caso dos livros dos Macabeus), nem a *politeia* de Filipos enquanto colônia romana. Voltarei a este adjunto, mas primeiro devo tratar do verbo. Há considerável discussão sobre o sentido do verbo entre comentaristas. Em síntese, quatro opções se apresentam: (a) Paulo usa a palavra no mesmo sentido do verbo *peripatein* (andar), comum nas exortações paulinas, sem qualquer referência à dimensão da cidadania; (b) Paulo está se referindo à cidadania *celestial*, conforme Fp 3,20, de modo que a exortação se restringe ao modo de vida *interno* da comunidade; (c) Paulo está se referindo aos dois tipos de cidadania, a celestial e a terrestre; e (d) Paulo está se referindo ao exercício *público* da cidadania romana na cidade.

Em relação a (a), Paulo usa o advérbio ‘de modo digno’ cinco vezes (Rm 16,2; Ef 4,1; Fp 1,27; Cl 1,10 e 1Ts 2,12, das quais em Ef 4,1; Cl 1,10 e 1Ts 2,12 ele modifica

---

parágrafo, bem como sua repetição ao final do verso, é um desafio à interpretação – é a única vez nas cartas paulinas que a ação de Deus expressa pelo verbo *charizomai* é qualificada desta maneira.

<sup>18</sup> O termo grego também se refere às competições atléticas.

<sup>19</sup> Não apresento aqui a argumentação em prol desta decisão. Quase todos os comentários exegéticos gastam bastante tempo apresentando as diferentes opções e indicando as dificuldades apresentadas pela sintaxe deste parágrafo.

o verbo ‘andar’ (*peripatein*) e em Rm 16,2 modificando o verbo ‘recebei’. Somente aqui, portanto, encontramos a junção deste advérbio com o verbo *politeuomai*. Já o verbo *peripatein* é usado mais de vinte vezes em exortações das mais variadas (e.g. Rm 6,4; 8,1,4; 1Co 7,17; 2Co 4,2), inclusive duas vezes em Filipenses (3,17-18) com o seu sentido corrente de ‘comportar-se’ ou ‘viver’ em sentido parenético. Desta forma, a escolha do verbo aqui deve ser deliberada e não deveríamos contar com mera sinonímia. Em relação a (b), a distinção entre uma cidadania terrestre e outra celestial não se aplica, pois ainda que a nossa *politeuma* esteja nos céus (3,20), ela é uma dádiva futura que, no mínimo, deveria servir como modelo para a vida na *politeuma* terrestre. Em relação a (c) é uma opção que não define como devemos entender o verbo, se com sua dimensão política, ou se apenas como um sinônimo de ‘andar’. Resta, portanto, a opção (d), a qual prefiro: Paulo exorta os filipenses a exercer a sua cidadania, ou seja, a sua vida pública na cidade de um modo digno do evangelho e não de um modo digno da noção romana de cidadania que na prática era uma forma de privilégio para nascidos em Roma (e na Itália) e para pessoas e grupos escolhidos pelas autoridades romanas<sup>20</sup>.

A cidadania romana não apenas garantia direitos (privilégios) políticos, mas também benefícios privados: “a cidadania romana tinha, de fato, importantes implicações nas esferas privadas do casamento, herança, propriedade, comércio e assim por diante”<sup>21</sup>. Certamente a conversão ao Messias Jesus e a adesão à comunidade messiânica provocaria uma radical mudança no hábito da pessoa, com implicações perigosas para a sua participação na vida pública da cidade – não só nas esfera propriamente política, mas, e principalmente, na esfera da ‘sociedade civil’, onde se garantia o sustento, a honra, a amizade e o posicionamento social de indivíduos e de famílias. Que entendo por hábito? O hábito (minha tradução das palavras da raiz *phron-*) não é uma força estática, uma subserviência à tradição ou à lei, mas a atividade do ser humano, em todas as suas dimensões, em sua corporeidade integral, que envolve a compreensão da realidade em suas múltiplas dimensões, o discernimento das polaridades sociais dessa realidade, a escolha de modos de compreensão e ação, e a colocação em prática do hábito na vida cotidiana e na vida pública.<sup>22</sup> Sem *amor* não se pode construir um hábito messiânico, posto que este é fruto de uma relação pessoal com Deus na comunidade e no mundo. Sem o amor messiânico, excessivo, não-calculável, o hábito messiânico é impossível. O discernimento, o conhecimento e a sabedoria são atividades racionais humanas divinamente potencializadas para que o hábito messiânico amoroso seja construído e tornado eficaz na vida de quem segue o

---

<sup>20</sup> Sobre a cidadania romana, ainda é útil SHERWIN-WHITE, A. N. *The Roman Citizenship*. Oxford: Oxford University press, 1996 (original de 1939). Para uma discussão mais recente e bibliografia atualizada pode-se consultar CECCHET, L.; Busetto, A. (eds.). *Citizens in the Graeco-Roman World. Aspects of Citizenship from the Archaic Period to ad 212*. Leiden: Brill, 2017.

<sup>21</sup> CECCHET, Greek and Roman Citizenship, p.13.

<sup>22</sup> Cp., por exemplo, “o imperativo crítico em 2,5 é *phroneite*, que não conota apenas atividade intelectual, mas pensamento ou raciocínio prático, um foco no coração como no cérebro, na ação como no pensamento” COUSAR, *Philippians and Philemon*, p. 52. Esta visão mais integral da compreensão da raiz é que está na base de minha opção pelo termo *hábito* na tradução, uma opção, a meu ver, melhor do que os tradicionais “mente”, “sentimento”, “disposição”.

Messias Jesus.<sup>23</sup>

Contra o hábito predominante da cidadania romana, configurado mediante a lógica da classificação e exclusão, em que os interesses egocêntricos, os cálculos políticos e econômicos, os arranjos patronais de lealdade e benemerência definem os relacionamentos entre as pessoas (inclusive entre amigos e familiares), Paulo reafirma aos filipenses que a sua cidadania é de uma espécie radicalmente distinta. Uma cidadania baseada em *unanimidade*, não no desejo da maioria, ou no arbítrio de um. Esta *unanimidade*, porém, não deve ser vista como o resultado de decisões coletivas, mas deve ser vista como o *hábito* que alimenta os relacionamentos comunitários, incluindo a tomada de decisões, e que não anula as diferenças individuais na comunidade, nem cancela as identidades ‘humanas’ de seus membros.<sup>24</sup> É unanimidade baseada no ambiente criado por Deus para a comunidade, marcado por: encorajamento no Messias, ou seja, pela coragem de enfrentar qualquer situação concreta da vida cotidiana por que a vida que agora vivemos não é vivida ‘no mundo’, mas ‘no Messias’; conforto e encorajamento que decorrem de se experimentar o amor de Deus derramado em nossos corações pelo Espírito; participação no Espírito de Deus, a experiência da certeza escatológica garantida pelo Espírito e manifesta no empoderamento para viver conforme o hábito messiânico; e a sensação da intensa e terna misericórdia de Deus manifesta na trajetória do Messias e no empoderamento da comunidade pelo Espírito de Deus. Dizendo mais concretamente: é a unanimidade da decisão de perseverar no caminho de uma cidadania digna do Messias, ao invés de uma cidadania digna de Roma.

O co-texto da carta aponta também para esta opção, pois em mais de um momento Paulo se refere a situações da vida pública. Quando olhamos para a realidade vivida por Paulo e pela comunidade dos filipenses, devemos destacar: (a)

---

<sup>23</sup> Para uma análise comparativa entre o conceito aristotélico de prudência (*phrónesis*) e o conceito paulino, ver JOHNSON, Transformation of the Mind and Moral Discernment in Paul, p. 215-236. Uso o termo hábito em uma forma análoga à peirceana: "muito mais do que funcionar como uma força inflexível à qual as ações devem se conformar, a lei do hábito é um princípio orientador, uma força viva, uma orientação geral que dirige nossas ações sem submetê-las a um esquema fixo. É por isso que sempre há um grau de flexibilidade no modo como ações são governadas por hábitos. É por isso, também, que hábitos podem ser rompidos, com muito mais frequência e intensidade no universo humano. Esta é a razão porque, em todo o universo, não há nada mais plástico do que a mente humana, capaz de deixar e de adquirir novos hábitos" SANTAELLA, *The Originality and Relevance of Peirce's Concept of Habit*, p. 166.

<sup>24</sup> Pedersen apontou corretamente as semelhanças entre a linguagem da perícopa e a estoica, citando dois fragmentos da literatura filosófica: "(630) 'Eles atribuem a amizade apenas aos homens sábios, visto que é somente neles que há unanimidade (*homonoia*) acerca das coisas relativas à vida. E a unanimidade é conhecimento de bens partilhados (*koina*) [...] Eles também dizem que amar (*tó agapan*), ter sentimentos calorosos pra com outros (*tò aspazesthai*), e ser amigável a outros (*tò filein*), pertence apenas aos sábios'. (631) 'Eles também dizem que a amizade é encontrada apenas entre pessoas moralmente boas. Por causa de sua similaridade (*homoiótes*). Eles dizem que ela é um tipo de partilha (*koinônia*) das coisas relativas à vida *quando tratamos nossos amigos como a nós mesmos* (*xrôménôn hemôn tois philois hws heautois*).'" ENGBERG-PEDERSEN, Radical Altruism in Philippians 2:4, p. 209. Sua interpretação do verso, porém, é deficiente na medida em que não leva em consideração o papel da ação de Deus no pensamento paulino.

a situação de oposição que a comunidade enfrenta e que Paulo interpreta como semelhante à sua; (b) que a pregação evangelizadora de Paulo em Filipos foi marcada por problemas com as autoridades da cidade; e (c) que a temática da *honra* está fortemente presente em 2,5-11; a situação enfrentada pela comunidade poderia ser assim descrita: o exercício da fidelidade ao Messias, no espaço público, criaria situações de conflito com relação às diversas lealdades exigidas de uma pessoa (não só políticas, mas também religiosas, econômicas, relações de patronato), bem como incluiriam acusações de falta de honra e de obediência às leis e/ou costumes públicos. Uma vez que a membresia da comunidade, com toda a probabilidade, não pertenceria homoganeamente a um dos estratos ou classes sociais, os problemas públicos afetariam de modo diferente grupos ou pessoas com posições sociais distintas entre si.<sup>25</sup> Diante dessas situações, conseqüentemente, é provável que os membros da comunidade messiânica estivessem divididos no tocante ao modo de agir, e essa falta de acordo contribuiria para o agravamento dos problemas com a cidade<sup>26</sup>.

Para poder enfrentar adequadamente os problemas públicos causados pela fidelidade ao Messias Jesus, a comunidade precisaria estar unida e firme no tocante ao modo de agir, mesmo diante de eventual perseguição, julgamentos ou outros tipos de dificuldades causadas por sua fidelidade ao Messias. Essa unidade seria a base para o testemunho público do evangelho do Messias e para a defesa (*apologia*) dos membros da comunidade nas instâncias públicas onde passavam por problemas. A falta de unidade, ao contrário, seria um testemunho de que a pertença à comunidade messiânica não fazia diferença na vida, de modo que o comportamento (interno e externo) dos membros da comunidade não seria diferente do comportamento comum dos moradores típicos de uma cidade greco-romana. Se, na espatemporalidade não-messiânica o exercício da vida pública poderia ser marcado por rivalidades, intrigas, processos jurídicos e até violência física, legitimados pela lógica da classificação, a prática da cidadania digna do evangelho do Messias deveria ser contrária a esse modo de viver.

---

<sup>25</sup> Devemos levar em conta, também, que nas relações sociais e econômicas em geral, membros da comunidade poderiam pertencer a diferentes guildas, associações ou relações de patronato, o que contribuiria para os conflitos internos.

<sup>26</sup> Paulo não especifica concretamente o tipo de oposição ou situações de conflito, que poderiam ser relativas, como em Corinto por exemplo, a refeições públicas que envolveriam carne sacrificada a ídolos; problemas legais; disputas entre patronos e clientes; etc. Em relação aos oponentes, Reumann toma a seguinte decisão diante das opções presentes na pesquisa: “Mais provavelmente (h) oficiais romanos e a população. Cf. as relações de Paulo com o estado em At 16,20-39. Johnstone 125-26, ‘perturbações sem fim – processos judiciais abusivos baseados em falsas acusações, empobrecimento de comerciantes’ com base religiosa e desprezo, mas sem editos ou perseguição formal. Houlden 65, ‘um antagonismo genérico’ ao invés de ‘uma perseguição formal pelas autoridades romanas’. Peterlin 54, ‘pressão exercida pelo ambiente secular, provavelmente conectada, de algum modo, com as autoridades civis romanas, embora seja improvável a perseguição aberta por motivos religiosos’. [...] Mais especificamente, de Vos 1999:264-65, ‘afastamento dos cristãos dos cultos romanos tradicionais, especialmente do culto imperial’ é a causa das medidas opressivas. Oakes, algum distúrbio fez com que os *duoviri* intervissem, talvez um juramento de lealdade estivesse em questão, como em Tessalônica” REUMANN, Philippians, seção ‘comment’.

É o *prisioneiro* Paulo que exorta as comunidades messiânicas de Filipos a exercer sua cidadania de modo *digno do evangelho do Messias*. A ironia é fina e sutil – um prisioneiro não é, em tese, bom cidadão; mas exatamente por ser prisioneiro do Império por amor ao Messias, é que Paulo pode apresentar sua vida como exemplo de cidadania e, a partir de seu próprio testemunho, exortar as comunidades ao exercício da cidadania messiânica. O foco da exortação paulina recai sobre a cooperação e a unidade na comunidade. No caso da cooperação, o pensamento é construído a partir da metáfora da competição atlética. No estilo de vida messiânico a comunidade deve agir como um *time* – em cooperação mútua, todos atuando para chegar ao mesmo objetivo, seguindo adequadamente as regras da competição. Neste caso, a competição é o *testemunho* cidadão do evangelho do Messias em meio a perseguição e sofrimento.

Aqui, como em vários outros lugares de suas cartas, Paulo aponta o fato de que seguir o Messias implica em sofrer, em passar por perseguições, privações, problemas de todos os tipos causados pelos confrontos entre a ética do amor e as éticas do dever ou do poder nas sociedades em que as comunidades estão inseridas. Mais do que isto, porém, Paulo informa que o sofrimento é parte dos dons da graça de Deus para o seu povo! É evidente, porém, que esse sofrimento só existirá se a comunidade for efetivamente *messiânica*, ou seja, se seu estilo de vida não se conformar com o estilo de vida *deste mundo*. Paulo contrapõe a cidadania messiânica à cidadania romana – de modo que a lealdade dos filipenses deveria ser sem ambiguidade: ao Messias, não a Roma! Lealdade que tem seu preço: o enfrentamento com a *polis* imperial, com a mentalidade de lealdade suprema a Roma, doadora a Filipos do estatuto de colônia romana (uma espécie de ‘salvação’ terrena). O critério da cidadania messiânica é a fidelidade *do* Evangelho – e podemos tirar proveito da ambiguidade da construção genitiva no grego: (a) a fidelidade gerada pelo evangelho, e (b) a fidelidade cujo conteúdo é o evangelho. Todavia, a cidadania messiânica não se contrapõe às cidadanias terrenas, mas as impregna, imanentemente, com uma nova qualidade: a do amor. Evidentemente, tal critério de legitimidade entra em choque com formas não messiânicas de vida pública. Não há indício textual neste sentido, porém podemos imaginar que um texto como o de Jr 29,7 estaria na mente de Paulo ao elaborar esta forma de ver a relação da comunidade messiânica com a cidade.

Na conclusão Paulo lembra aos filipenses de que o dom de sofrer pelo Messias colocava a comunidade no mesmo patamar do apóstolo. Se a comunidade enfrenta o mesmo combate que Paulo enfrenta, por ser prisioneiro do Império, e isto não é *ruim*, do ponto de vista messiânico, então a comunidade pode permanecer unida e destemida: Deus mesmo fará com que todo sofrimento seja instrumento para o progresso da evangelização. Um erro deve ser evitado a todo custo: a desunião da comunidade, a infidelidade ao evangelho. O certo a se fazer: continuar a viver messianicamente – para isto a comunidade é empoderada pelo Espírito e mantém a esperança de sua salvação plena no Dia do Messias. Permito-me outra longa citação:

A associação de Paulo com eles em uma luta comum é um elevado elogio aos filipenses (Crisóstomo PG 62:209=LNPF 13:200), uma expressão de *captatio benevolentiae* (cf. 1,7; B. Weiss 128). Muitos falam de ‘imitação de Paulo’. A *imitatio Pauli* virá em 3,17 (na carta C); o vocabulário da *mimesis* não aparece em 1,30. Mais precisamente, Paulo é modelo (*Vorbild*) ou co-

sofredor no mesmo *agôn*, uma abordagem mais forte do que um puro mandamento apostólico. Isso se encaixa com a compreensão paulina da ‘existência apostólica’ como ‘proclamação cristológica’ (Güttgemanns 1966:126-98), sem separação entre apóstolo e comunidade (Schenk 171 n45). Paulo pode falar desta maneira visto que sua autoridade apostólica e a autoridade do evangelho não são um problema em Filipenses. Ele pode aprofundar a compreensão de como o evangelho e os dons de Deus envolvem sofrimento e conflito juntamente com a fé. Com 1,30b (acerca do que os filipenses viram e agora ouvem a respeito de Paulo) um círculo é fechado, uma *inclusio*, remontando a 1,27 (o que Paulo gostaria de ver e ouvir dos filipenses). Eles estão co-vinculados no mesmo esforço pelo evangelho, no passado, agora e no futuro.<sup>27</sup>

4. Fp 3,17-4,1 Cidadania subversiva

<sup>17</sup> Sede meus co-imitadores<sup>28</sup>, irmãos, e atentai àquelas pessoas que andam de conformidade com o hábito<sup>29</sup> que tendes em nós. <sup>18</sup> Pois muitos entre nós, como já vos dissera e continuo a dizer, são inimigos da cruz do Messias. <sup>19</sup> O fim de tais pessoas é a ruína, o deus delas é o próprio estômago e a sua glória está na própria vergonha (desonra), cujo hábito é o das coisas terrenas. <sup>20</sup> Nossa *politeuma*<sup>30</sup>, porém, está nos céus, de onde ansiosamente esperamos o Salvador, o Senhor Jesus, o Messias, <sup>21</sup> que transformará o corpo de nossa humilhação, para ser conforme o seu corpo glorioso, segundo a força que o potencializa e a ele subordina todas as coisas. <sup>4.1</sup> Portanto, meus amados e saudosos irmãos, minha alegria e coroa, permaneçei, desta maneira, firmes no Senhor, amados.

O verso 17 é ligado estruturalmente ao verso 2 pelo uso do verbo ‘atentai’, um sinônimo do ‘vigiai’ daquele verso, sem a conotação de perigo. A seção retoma o tema do modelo, tão importante nesta epístola. Paulo exorta a comunidade messiânica a juntar-se a ele e sua equipe como imitadores do Messias, bem como a prestar atenção em outras pessoas que vivam de conformidade com o *hábito* messiânico que ela aprendera de Paulo e seus parceiros de missão. Como em 1,15-18, Paulo usa o artifício retórico do contraste entre modelos. Em oposição ao hábito messiânico há ‘muitos’ que são inimigos da cruz do Messias, ou seja, cujo hábito de vida é baseado nos poderes deste mundo, no desejo de grandeza e conquista. Não sabemos se Paulo está se referindo a um grupo específico, organizado, na comunidade, ou se os apresenta como um tipo de pessoas que se encontra nas comunidades messiânicas em geral. Considero mais provável a segunda opção. A descrição dessas pessoas deixa claro que sua forma-de-vida é baseada em seus próprios interesses, exatamente o contrário do hábito do Messias

---

<sup>27</sup> REUMANN, Philippians, seção ‘message’.

<sup>28</sup> O verbo pode ser traduzido como ‘sede, juntos, meus imitadores’, mas prefiro esta forma que expressa mutualidade, que me parece mais fiel ao conjunto do tema na carta.

<sup>29</sup> A palavra grega poderia ser traduzida por ‘modelo’, minha opção por ‘hábito’ visa destacar o fato de que Paulo se considerava como modelo do *hábito* messiânico.

<sup>30</sup> A palavra grega não tem tradução precisa para o português. Discuto seu sentido na análise do texto.

descrito em 2,6-II e evocado em 1,27-30. Consequentemente, o fim dessas pessoas não é o reconhecimento público de sua honra, mas a ruína, a constatação de sua vergonha e perdição.

Paulo retorna ao modelo positivo. Nós, que vivemos de acordo com o hábito messiânico, pertencemos a outra *politeuma* – a *politeuma* celestial. Esta palavra grega é polissêmica e usada de modo impreciso em suas várias presenças na literatura técnica e popular da época. Em Aristóteles, por exemplo, *politeuma* se refere primariamente aos regimes de governo.<sup>31</sup> Em inscrições de diversas regiões do Império *politeuma* comumente se refere a *associações* religiosas, étnicas, de gênero, etc., de variados tipos, que compunham o quadro institucional da sociedade civil no mundo urbano do período. Em alguns casos é usada para se referir à constituição de um país, ou às suas autoridades, ou mesmo à pátria ou nação.<sup>32</sup> Não vejo porque deveríamos tentar definir um sentido preciso para esta palavra aqui em Filipenses. Paulo pode tirar proveito da polissemia da mesma a fim de destacar o caráter peculiar da comunidade messiânica como politeuma (é importante notar que Paulo não usa a palavra *ekklesia* nesta carta aos filipenses).

Talvez o melhor comentário, não intencionado, é claro, desta exortação de Paulo seja a seguinte fala de Cícero: “Com certeza eu penso que tanto ele como todos os outros munícipes tem duas *patriae*: uma de nascimento, outra de cidadania. [...] Assim, consideramos como nossa *patria* tanto o lugar onde nascemos como o lugar pelo qual fomos adotados. mas esta *patria* deve ser preeminente em nossos afetos, na qual o nome *res publica* significa a cidadania comum de todos nós. Pois morrer por ela é nosso dever; a ela devemos dedicar todo nosso ser e sobre seu altar devemos colocar e dedicar, por assim dizer, tudo o que possuímos”.<sup>33</sup> A nossa *patria*, poderia dizer Paulo, se escrevesse em latim, é celestial, é o Reino de Deus, o céu onde o Messias está esperando o momento de retornar e entregar todas as coisas ao Pai (cf. 1Co 15,20-28).

É dos céus que, retomando um tema da perícopes anterior, o Messias Jesus, nosso salvador, virá para nos outorgar a ressurreição, descrita em termos similares a 1 Coríntios 15 – a transformação do corpo mortal em corpo imortal, do corpo desonroso em corpo glorioso. A linguagem aqui é clara e intensamente anti-imperialista: nossa *politeuma* não é Roma, nosso salvador não é César, nossos valores não estão nas coisas terrenas e nossa glória não está neste corpo.<sup>34</sup> A fala sobre a ressurreição termina com um tema mais detalhado em 1Co 15,20-28 – a subordinação de todas as coisas ao Messias, o qual, também, está ligado ao reconhecimento do senhorio do Messias em Fp 2,11. Esta temática é retomada, de modo algo diferente, em Cl 3,1-4, que também estabelece um contraste entre coisas do céu e coisas terrenas como modo de distinguir entre o hábito

---

<sup>31</sup> ARISTÓTELES. A Política, p. 206ss.

<sup>32</sup> Para uma apresentação sintética pode-se consultar COTTER, Our Politeuma is in Heaven: The Meaning of Philippians 3.17-21, p. 92-104.

<sup>33</sup> CÍCERO. De Legibus, 2,5.

<sup>34</sup> “Vincent Scramuzza usa a frequência de inscrições atribuindo o termo *sôter* a Cláudio, um imperador particularmente relevante para nossa carta, a fim de argumentar que Cláudio foi um imperador de extrema benevolência. Dois de seus exemplos vem de Eresus de Lesbos e de Aezani, respectivamente ... *sôter tas oikoumenas*... (salvador do mundo habitado) e ...*theos sôter kai euergetes* ... (Deus salvador e benfeitor)” OAKES, Peter. Philippians, p. 140.

messiânico e o não-messiânico. O teor escatológico-apocalíptico do trecho nos autoriza a reconhecer nele uma expressão da noção da espaçotemporalidade messiânica que perpassa a correspondência canônica de Paulo. O hábito messiânico é decorrência da potencialidade do Messias concretizada na espaçotemporalidade messiânica. A conclusão da perícopé retoma a apreciação dos filipenses por Paulo, altamente positiva e elogiosa, que fundamenta a exortação a 'permanecer firme' (cf. Fp 1,27) no Senhor, ou seja, no hábito messiânico de vida – uma exortação à fidelidade ao Senhor. O tom passional do verso contesta a hipótese de que as advertências de Paulo não decorrem de uma situação específica enfrentada em Filipos, mas da situação geral das comunidades paulinas da época.

### **Conclusão**

Fé e política. Uma tensa e complexa relação. O apóstolo Paulo, na carta que examinamos, apresenta a relação a partir do polo dominante da fé. É a *pistis* no Messias Jesus que determina o nosso modo de viver, o nosso estilo de vida, ou, seguindo a linguagem paulina, nosso hábito. Ao evocar o hábito, usando o verbo e o substantivo da raiz *phron*- Paulo evita subordinar a linguagem da fé à da política – ele não usa os termos do tipo *'archê* ou *'exousia* ou *kratos* – tipicamente políticos. Não é a política que determina o modo da relação, pois a política – também no tempo de Paulo – é o lugar da dominação, do gerenciamento da vida, da classificação hierárquica das pessoas e povos, garantindo privilégios e promovendo exclusões. E esta descrição não vale apenas para o Império Romano, vale para todos os regimes políticos fundados em uma Lei – que garante a legitimidade da violência punitiva. Paulo subordina a política à fé no Messias e é a partir do Evangelho do Messias que ele estabelece os critérios para a vida pública das pessoas e comunidades messiânicas.

A relação entre fé e política inspirada por Filipenses, para usarmos termos de nossos próprios dias e debates, precisa ser comandada pela fé e mediada pelo *político* - o político entendido não como o exercício gerencial do poder, mas como o espaço do questionamento da própria existência social e política do ser humano. O *político* como o espaço ou esfera da tomada de decisões baseadas na racionalidade do *mundo-da-vida* (Habermas), da *comunidade* (Nancy), e não do Estado ou da Economia. Doutro modo, a relação fé e política tenderá a se mover pendularmente entre os extremos da Cristandade (dominação da política pela religião) e do Secularismo (dominação da religião pela política). A partir do polo da fé, a relação com a política passa a ser uma relação de esvaziamento solidário, de um radical compromisso libertador com as pessoas e grupos sociais que não têm valor, que 'não-são', não 'existem' para o Mercado, para a Mídia, para a Técnica ou pra o Estado. Fé e política - relação que nos convoca a reinventar a teologia da libertação.

### **Referências Bibliográficas**

- ARISTÓTELES. *A Política* (edição bilingüe). Lisboa: Vega, 1998.
- BJERKELUND, C. J., *Parakalô*. Form, Funktion und Sinn der parakalô Sätze in den paulinischen Briefen. Oslo: Universitetsforlaget, 1967.
- CECCHET, Lucia. *Greek and Roman Citizenship: State of Research and Open*

- Questions*. In: CECCHET, L.; BUSETTO, A. (eds.). *Citizens in the Graeco-Roman World*. Aspects of Citizenship from the Archaic Period to ad 212. Leiden: Brill, 2017.
- CECCHET, L.; BUSETTO, A. (eds.). *Citizens in the Graeco-Roman World. Aspects of Citizenship from the Archaic Period to ad 212*. Leiden: Brill, 2017.
- CÍCERO. *De Legibus*. DOI: 10.4159/DLCL.marcus\_tullius\_cicero-de\_legibus. Acesso em 22.02.2020.
- COTTER, Wendy. Our Politeuma is in Heaven: The Meaning of Philippians 3.17-21. In: MCLEAN, Bradley H. (ed.). *Origins and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity: Essays in Honour of John C. Hurd*. Sheffield: JSOT Press, 1993, p. 92-104.
- COUSAR, Charles B. *Philippians and Philemon: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.
- EHRENSPERGER, Kathy. *Paul and the Dynamics of Power*. Communication and Interaction in the Early Christ-Movement. Londres: T & T Clark, 2007.
- EHRENSPERGER, Kathy. Rooted in Heaven and Resident in Philippi, but No ἐκκλησία? In: HARRISON, James R. & WELBORN, L. L. (eds.). *Roman Philippi*. The First Urban Churches 4. Atlanta: SBL, 2018, pp. 63-78.
- ENGBERG-PEDERSEN, Troels. Radical Altruism in Philippians 2:4. In: FITZGERALD, John T., OLBRICHT, Thomas H. & WHITE, L. Michael (eds.). *Early Christianity and classical culture: comparative studies in honor of Abraham J. Malherbe*, Leiden: Brill, 2003, p. 197-214.
- FERREIRA, Franklin. *Contra a Idolatria do Estado: O Papel do Cristão na Política*. São Paulo: Vida Nova, 2016.
- HABERMAS, Jürgen. "The Political". The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. In: BUTLER, Judith et al. *The power of religion in the public sphere*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2011, p. 15-33.
- HOLLOWAY, Paul A. *Consolation in Philippians: Philosophical Sources and Rhetorical Strategy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- HOLLOWAY, Paul A. *Philippians*. A Commentary: Minneapolis: Fortress Press, 2017.
- JOHNSON, Luke T. Transformation of the Mind and Moral Discernment in Paul. In: FITZGERALD, John T., OLBRICHT, Thomas H. & WHITE, L. Michael (eds.). *Early Christianity and classical culture: comparative studies in honor of Abraham J. Malherbe*, Leiden: Brill, 2003, p. 215-236.
- MARCHAL, Joseph A. *Hierarchy, unity, and imitation: a feminist rhetorical analysis of power dynamics in Paul's letter to the Philippians*. Leiden: Brill, 2006.
- NANCY, Jean-Luc. *Política e/ou Política*. ALEA, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 166-178, 2015.
- REUMANN, John. *Philippians*. A New Translation with Introduction and Commentary. Yale: Yale University Press, 2008.
- SANTAELLA, Lúcia. The Originality and Relevance of Peirce's Concept of Habit. In: WEST, Donna E. & ANDERSON, Myrdene (eds.). *Consensus on Peirce's Concept of Habit Before and Beyond Consciousness*. Cham: Springer, 2016, p. 153-170.

- SHERWIN-WHITE, A. N. *The Roman citizenship*. Oxford: Oxford University press, 1996 (original de 1939).
- STOWERS, Stanley K. Friends and Enemies in the Politics of Heaven: Reading Theology in Philippians. In: BASSLER, Jouette M. (ed.) *Pauline Theology*, Vol. 1. Minneapolis: Fortress Press, 1991, pp. 105-121.
- VINCENT, Marvin. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and Philemon*, Londres: T&T Clark, 1897.
- WATSON, Duane F. A Reexamination of the Epistolary Analysis Underpinning the Arguments for the Composite Nature of Philippians In: FITZGERALD, John T., OLBRICHT, Thomas H. & WHITE, L. Michael (eds.). *Early Christianity and classical culture: comparative studies in honor of Abraham J. Malherbe*, Leiden: Brill, 2003, p. 157-177.

Júlio Paulo Tavares Mantovani Zabatiero é Doutor em Teologia (EST). Ele é Coordenador de Pós-Graduação em FTSA e FATIPI.

e-mail: juliopauloz@hotmail.com

Fecha de recepción: 24-05-2021

Fecha de aprobación: 30-08-2021

## Características de la ética reformada. Una introducción al tema

**Alberto F. Roldán**  
(FIET – UAP – Lee University)

---

### **Resumen**

En el presente artículo Alberto F. Roldán expone la ética reformada y sus características. Entre otras, se destacan: su núcleo central en la soberanía de Dios, la gracia común, el tercer uso de la Ley, su carácter holístico y su perspectiva existencial y situacional. En su desarrollo el autor apela a teólogos clave tales como Juan Calvino, Henry Meeter, Paul Marshall, Karl Barth, Jürgen Moltmann y Lamberto Shuurman. En su conclusión, el autor destaca la inextricable relación entre teoría (contemplación) y acción (praxis).

**Palabras clave: ética reformada. Características. Teoría. Acción**

### **Abstract**

In this article, Alberto F. Roldán expounds the Reformed Ethics and its characteristics. The author highlights the central point in the sovereignty of God, the common grace, the third use of Law, its holistic character and its existential and situational perspective. In the development of his argument, Roldán cites specially the following theologians: John Calvin, Henry Meeter, Howard Marshall, Karl Barth, Jürgen Moltmann and Lamberto Shuurman. In its conclusion, the author highlights the inextricable relation between theory (contemplation) and action (praxis).

**Kew Words: Reformed Ethics. Characteristics. Theory. Action.**

---

*El problema de la ética es una pregunta crítica bajo la cual la persona humana ve colocado su actuar, esto es, toda su existencia temporal.*

—Karl Barth

*Poner la soberanía de Dios en primer lugar es hacer de la actividad obediente algo superior a la contemplación. Sin embargo, se necesita mucha **teoría** para la acción.*

—H. Richard Niebuhr

El tema de la ética es una realidad que acompaña la vida humana. A partir de Sócrates, quien establece a la persona humana como centro de su reflexión, por lo menos en Occidente siempre se planteó y se sigue planteando —en el ámbito teórico— ¿qué es el bien? ¿qué es lo bueno? ¿cuál es el fin último del ser humano? ¿cómo definimos la felicidad? ¿cómo distinguimos el deber del deseo, y el deseo de la norma?

Nos corresponde reflexionar sobre la ética. Y enmarcar esa reflexión dentro de la teología reformada. Nunca es ocioso aclarar, de entrada, que cuando hablamos de “reformada” nos referimos a una tradición teológica que comenzó con Juan Calvino y se extiende hasta el presente. Porque, así como en el siglo XVI la Reforma Protestante dio inicio a varias tradiciones: luterana, anglicana, anabautista, la tradición que comenzó con Calvino llegó a llamarse “reformada”.

¿Cómo es la ética reformada? ¿cuáles son sus características? ¿cuáles son sus bases teológicas? ¿qué sistemas de pensamiento teológico representan la ética reformada? ¿qué dice la ética reformada sobre el cristiano y la cristiana en el mundo? ¿qué dice sobre la sociedad y la política? ¿en qué sentido la ética reformada es *holística*? ¿Qué significa “el mandamiento cultural”? Esas son algunas preguntas que orientarán nuestra reflexión.

A modo introductorio, nunca debemos olvidar que la ética, desde el punto de vista de la teología, pertenece a la modalidad llamada “teología sistemática”. Por lo tanto, en un sentido general podemos decir que todos los temas de la sistemática atraviesan la reflexión ética. Ella depende de lo que entendemos acerca de Dios, del ser humano, el pecado, la persona de Jesucristo, la salvación, la obra del Espíritu Santo, la Iglesia y las cosas finales. Pero la ética reformada tiene unas características y énfasis que la distinguen, de alguna manera, de otras escuelas.

### **1. La ética reformada tiene un núcleo central**

Meeter y Marshall, al reflexionar sobre el principio fundacional de la vida y la teología reformada, afirman que la teología reformada es un pensamiento y una cosmovisión. ¿En qué sentido es una cosmovisión? Responden estos autores:

Es un sistema de pensamiento muy abarcador, que incluye puntos de vista acerca de la política, la sociedad, la ciencia, el arte, así como la teología. Presenta una visión de la vida y del universo como un todo. El pensamiento reformado consiste en una cosmovisión.<sup>1</sup>

Para estos escritores, existen algunas perspectivas erróneas acerca de lo que constituye el núcleo central de la teología reformada. Algunos creen que es la predestinación, ni siquiera “la gloria de Dios”, ni tampoco una combinación entre el decreto de Dios y la responsabilidad humana. En breve, la conclusión es que Dios es el núcleo central del pensamiento reformado: “El pensamiento reformado ha construido todo su sistema teniendo la soberanía de Dios como principio fundamental de las esferas naturales y morales.”<sup>2</sup>

## **2. La ética reformada enfatiza la fe y el testimonio interno del Espíritu Santo**

Calvino, llamado alguna vez “el teólogo del Espíritu Santo”, enfatiza el testimonio interno del Espíritu Santo. Con relación a la Biblia, dice que sólo el testimonio interno del Espíritu Santo puede convencer a la persona humana a reconocer que la Biblia es la palabra de Dios. Hay una dimensión pneumática en ese reconocimiento. No es que llegamos a convencernos de que la Biblia es la palabra de Dios, a menos que el Espíritu nos convenza. Literalmente, dice Calvino sobre la Escritura: “aunque ella lleva consigo el crédito que se le debe para ser admitida sin objeción alguna y no está sujeta a pruebas ni argumentos, no obstante alcanza la certidumbre que merece por el testimonio del Espíritu Santo.”<sup>3</sup> Comentando el sentido de ese testimonio del Espíritu, dicen Meeter y Marshall:

El testimonio más bien consiste en el hecho de que guía al creyente, libre y espontáneamente, a reconocer la autoridad divina misma que la Biblia reclama tener y demanda que se reconozca. Esto hace que el cristiano se someta a la Biblia como la Palabra de Dios. En una palabra, graba sobre el alma del cristiano la realidad de la divinidad de la Biblia (la *divinitas* de la Biblia).<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Henry Meeter y Paul Marshall, *Principios teológicos y políticos del pensamiento reformado*, Grand Rapids: Libros Desafío, 2001, p. 20.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 28. Para un análisis de la perspectiva reformada de la ética en las distintas esferas de la realidad, véase el clásico libro de Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, Grand Rapids: Eerdmans, 1931, que reproduce seis conferencias dictadas en la Universidad de Princeton en 1898. El entonces primer ministro de Holanda establece las tres relaciones de la vida humana: con Dios, con el hombre y con el mundo. Se trata de una exposición bien fundamentada, aunque algunos de sus postulados -por caso, la justificación que hace la revolución americana y el áspero rechazo de la revolución francesa- requieren una mirada crítica. Véase también la obra posterior de Henry R. Van Til, *The Calvinistic Concept of Culture*, Grand Rapids, Baker Academic, 1972 (orig. 1959) donde el autor evalúa las contribuciones de San Agustín, Juan Calvino y el propio Abraham Kuyper.

<sup>3</sup> Juan Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, Rijswijk; Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1968, volumen I, libro I, capítulo VII, punto 6, p. 36.

<sup>4</sup> *Op. Cit.*, p. 48. Cursivas originales

Este postulado está estrechamente vinculado al tema de la fe. La llamada “fe salvadora” es generada por el Espíritu Santo y la Palabra. El sistema reformado, siguiendo a San Agustín y San Anselmo, sostiene que la fe precede a la inteligencia: *fides precedit intellectum*.

### 3. La ética reformada otorga importancia a la “gracia común”

Un tema que es un verdadero rompecabezas para muchos cristianos y cristianas, es poder responder a la pregunta: “si el ser humano está corrompido por el pecado ¿cómo es que a veces puede hacer cosas buenas?” Uno podría intentar varias respuestas, algunas, insólitas. Una de ellas podría ser: “Esas buenas obras no son tan buenas como parecen.” Otra: “Esas cosas buenas no dan gloria a Dios sino que glorifican a la propia persona en su egoísmo y orgullo.” Otra alternativa: “Se trata de “cristianos anónimos” que en realidad, en su fuero interno tienen a Cristo, sólo que no lo saben y hay que avisarles.”

¿Cuál es la respuesta de Calvino? Calvino crea la expresión “gracia común”. Ya antes, en el escolasticismo, Santo Tomás había subdividido la gracia en “tres gracias “principales y luego una serie de subdivisiones que hacen un total de catorce gracias”. Para Calvino hay sólo dos clases: la gracia especial y, *contrario sensu*: “gracia común”. Al referirse a las artes mecánicas y liberales, dice Calvino: “existe cierto conocimiento general del entendimiento y de la razón, naturalmente impreso en todos los hombres; conocimiento tan universal, que cada uno en particular debe reconocerlo como una gracia peculiar de Dios.”<sup>5</sup> Y luego agrega:

Por lo tanto, cuando al leer los escritores paganos veamos en ellos esta admirable luz de la verdad que resplandece en sus escritos, ello nos debe servir como testimonio de que el entendimiento humano, por más que haya caído y degenerado en su integridad y perfección, sin embargo no deja de estar aún adornado y enriquecido con excelentes dones de Dios. Si reconocemos al Espíritu de Dios por única fuente y manantial de la verdad, no desecharemos ni menospreciaremos la verdad donde quiera que la halláremos; a no ser que queramos hacer una injuria al Espíritu de Dios, porque los dones del Espíritu no pueden ser menospreciados sin que Él mismo sea menospreciado y rebajado.<sup>6</sup>

La gracia común, también según Calvino, es la que restringe el pecado humano, poniéndole límites a su deletérea acción en el mundo. “El sistema reformado llama *gracia común* a la influencia que Dios ejerce para reprimir las pasiones viles del ser humano caído y hacerlo producir obras de bondad, en oposición al principio maligno del pecado que gobierna sus corazones.”<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Juan Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, Volumen I, Libro II, capítulo ii, punto 14, p. 185.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 185-186.

<sup>7</sup> Meeter y Marshall, *op. cit.*, p. 63.

#### 4. La ética reformada es una expresión del pacto de gracia

También el concepto de “pacto de gracia”, central en todo el sistema reformado, se vincula con la ética. Y ello porque:

El énfasis en una vida santa para Dios explica la fuerza con que el sistema reformado presenta la doctrina bíblica del *pacto de gracia*. El pacto de gracia enfatiza dos cosas especialmente: la salvación es completamente por gracia y demanda una vida bien ordenada de acuerdo a las estipulaciones del pacto.<sup>8</sup>

Relacionado con este concepto de la gracia de Dios, es oportuno recordar que la ética no es enfocada por la teología reformada en una perspectiva meritória. No se trata de “portarse bien” para ser salvo. Más bien al indicativo de lo que Dios ha hecho en Cristo, los creyentes respondemos con la ética como imperativo de gratitud. Stephen Mott destaca este aspecto de la ética reformada con el famoso binomio: “indicativo” e “imperativo”. Dice:

Nuestra conducta ética debe corresponder a lo que Dios nos ha capacitado para que seamos, mediante la adopción y la gracia que se basan en el hecho histórico y único, de una vez por todas, de la muerte y resurrección de Cristo. Sed (imperativo) lo que sois (indicativo) en Cristo; así se nos hace un llamado ético “indicativo e imperativo”. Podríamos llamarlo “gracia y ética”.<sup>9</sup>

#### 5. La ética reformada subraya el “tercer uso de la ley”

Siguiendo la reflexión de Lamberto Shuurman, un teólogo reformado que vivió en la Argentina y enseñó en Isedet, es oportuno que destaquemos lo que se ha dado en llamar “tercer uso de la ley”. Shuurman admite que “Calvino sentía tanta necesidad de subrayar esta gloria de Dios que su teología puede considerarse netamente teocéntrica.”<sup>10</sup> Al interpretar la teoría del Estado en Calvino, el dato fundamental es el tercer uso de la ley. ¿Qué es esto? Es un uso de la ley de Dios que no está en otras teologías surgidas en la Reforma Protestante. Los tres usos de la ley de Dios son:

- a) El uso pedagógico. La ley es el espejo que posibilita que me ve a mí mismo tal como soy. La ley de Dios, que es buena y santa, me muestra tal como soy. Este es el “uso pedagógico” de la ley que muestra Pablo en Gálatas cuando dice que “la ley es el pedagogo que nos condujo a Cristo”. Sobre este sentido de la ley, dice Calvino:  
Porque los que tienen como una abominación el que se diga que es imposible guardar la Ley, dan como principal argumento –muy débil por cierto- que si no fuese así se habría dado la ley en vano. Pero al hablar así lo hacen como si san Pablo jamás hubiera tocado la cuestión de la Ley. Porque, pregunto yo, ¿qué quieren decir estos textos de san Pablo: “Por medio de la ley es el conocimiento del pecado” (Rom 3, 20); “no conocí el pecado sino por la ley” (Rom. 7,7); “fue añadida (la ley) a causa de las

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>9</sup> Stephen Charles Mott, *Ética bíblica y cambio social*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1995, p. 24.

<sup>10</sup> Lamberto Shuurman, *Ética política*, Buenos Aires: La Aurora, 1974, p. 249.

transgresiones” (Gál. 3, 19); “la ley se introdujo para que el pecado abundase” (Rom. 5,20)? ¿Quiere por ventura decir san Pablo que la Ley, para que no fuese dada en vano, había de ser limitada conforme a nuestras fuerzas? Sin embargo, él demuestra en muchos lugares que la Ley exige más de lo que nosotros podemos hacer, y ello para convencernos de nuestra debilidad y pocas fuerzas.<sup>11</sup>

- b) La ley en el sentido político. Este es otro uso de la ley en el cual coincidían tanto Lutero como Calvino. El tema aquí está relacionado con la entera depravación del ser humano. En este sentido, dice Shuurman:  
[...] en diferencia con la teología católica, no recurrieron a una antropología semioptimista para explicar el fenómeno. Al contrario, mantuvieron el dogma de la depravación total del hombre y atribuyeron la bondad existente a la presencia de Dios que busca que el mundo no se convierta en un caos conduciendo siempre al hombre sin que éste lo sepa o lo admita, iluminándole e inspirándole.<sup>12</sup>
- c) La ley es una expresión de la voluntad de Dios para el creyente justificado. Este es el carácter didáctico de la ley. La palabra hebrea *torá* significa orientación, enseñanza, instrucción. Según observa Shuurman, mientras Lutero prefirió el sentido pedagógico de la ley, que nos muestra como somos y nos conduce a Cristo, Calvino prefirió el tercer uso, es decir, en su teología la ley de Dios tenía una función normativa, que apuntaba a glorificar a Dios por medio de las buenas obras. “La ley como expresión de la voluntad de Dios debe reinar en todos los terrenos de la vida y remodelarlos conforme a los propósitos originales de la creación del mundo.”<sup>13</sup>

En razón de que Calvino enfatiza el tercer uso de la ley<sup>14</sup>, el normativo, que se aplica a la vida cristiana, aspecto que quizás no está tan subrayado en Lutero, es que la teología reformada tiene allí un punto muy importante y es por ello que en esta teología, la enseñanza de la ley de Dios es clave e importante. La teología reformada llega a armonizar mejor la ley y la gracia, la gracia y la ley,

---

<sup>11</sup> Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. I, libro II, 6, p. 225-226.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 251

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 254

<sup>14</sup> Eric Fuchs considera que en la ética de Calvino la naturaleza positiva de la Ley se muestra en su tercer uso que anima a los creyentes a la obediencia al proveerles una referencia escrita. La obediencia a la Ley de Dios no salva, pero demuestra la seriedad con que, mediante la fe, el creyente asume su responsabilidad moral. Eric Fuchs, “Calvin’s Ethics” en Martin Ernst Hirzel and Martin Sallmann, editores, *John Calvin’s Impact on Church and Society. 1509-2009*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009, p. 149. En su análisis del lugar de la ley en Calvino, Barth sostiene que para Calvino la ley moral es un contenido básico para todas las edades, la carta magna de la inalterable voluntad de Dios para que todos lo adoren y se amen los unos a los otros. Karl Barth, *The Theology of John Calvin*, trad. Geoffrey W. Bromiley, 1995, p. 215. En otro texto, Barth vincula magistralmente la ley y la gracia al afirmar que “el mandamiento de Dios es... el mandamiento de Jesucristo, y por eso, la ley del evangelio, la forma de la gracia.” Karl Barth, *The Christian Life*, Grand Rapids: Eerdmans, 1981, p. 36, citado por Lewis B. Smedes, *Moralidad y nada más*, trad. Equipo de Comunidad Kairós, Buenos Aires: Nueva Creación, 1996, p. 23.

evitando caer, como algunas corrientes teológicas han hecho, en una forma de antinomianismo.<sup>15</sup>

En el libro II de la *Institución de la Religión Cristiana*, Calvino dedica una sección a “los tres usos de la ley moral”, titulando cada uno de ellos del siguiente modo:

- a) Revela a los hombres su impotencia, su pecado, su arrogancia.
- b) Hace abundar para todos el pecado, la condenación y la muerte.
- c) La ley moral revela la voluntad de Dios a los creyentes. En cuanto a este tercer uso de la ley de Dios, dice Calvino:

El tercer oficio de la Ley, y el principal, que pertenece propiamente al verdadero fin de la misma, tiene lugar entre los fieles, en cuyos corazones ya reina el Espíritu de Dios, y en ellos tiene su morada. Porque, aunque tienen la Ley de Dios escrita y graba en sus corazones con el dedo de Dios, o sea, que como están guiados por el Espíritu Santo son tan afectos a la Ley que desean obedecer a Dios, sin embargo, de dos maneras les es aún provechosa la Ley, pues es para ellos un excelente instrumento con el cual cada día pueden aprender a conocer mucho mejor cuál es la voluntad de Dios, que tanto anhelan conocer, y con el que poder ser confirmados en el conocimiento de la misma.<sup>16</sup>

Siguiendo a Calvino, y relacionando creativamente la ley con la gracia, dice Karl Barth: “el mandamiento de Dios es... el mandamiento de Jesucristo, y por eso, la ley del evangelio, la forma de la gracia.”<sup>17</sup>

## **6. La ética reformada es *holística***

Hay varias razones para afirmar que la ética reformada es *holística*. Las principales razones son, a mi ver:

1.6.1. La ética reformada es holística porque afirma la centralidad de la doctrina de la creación. En las teologías *evangelicales* hay un fuerte énfasis en el Dios Salvador y en Cristo como Salvador. Tanto es así, que la “definición” de los evangélicos acerca de la salvación consiste en la invitación: “acepta a Jesús como tu único y suficiente Salvador.” Él énfasis recae en la salvación e inclusive, individual. La teología reformada, sin negar el carácter salvador de Dios en Jesucristo, pone un énfasis especial en el Dios creador. El propio Calvino comienza el libro I de la *Institución de la Religión Cristiana* con una exposición acerca “del conocimiento de Dios en cuanto es creador y supremo gobernador de todo el mundo”. Y dice en la sección respectiva:

Porque este género de conocimiento con el que entendieron cuál era el Dios que creó el mundo y ahora lo gobierna precedió primeramente; y

---

<sup>15</sup> El dispensacionalismo clásico sería una expresión de esa tendencia. En contraste, una perspectiva que reafirma el lugar de la ley de Dios en la vida cristiana es el texto de Ernest F. Kevan, *La ley y el Evangelio*, trad. José Grau, Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas, 1967

<sup>16</sup> *Op. Cit.*, p. Libro II.12, p. 255.

<sup>17</sup> Karl Barth, *Ethics*, Nueva York, 1981, p. 264, cit. por Lewis Smedes, *Moralidad y nada más*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1996, p. 23.

después siguió el otro que es interior, el cual, únicamente, vivifica las almas muertas, con el que Dios es conocido, no sólo como Creador del mundo y único autor y rector de todo cuanto hay en el mundo, sino también como Redentor en la persona de nuestro Mediador Jesucristo. [...] Mi intento es solamente exponer de qué manera Dios, que es el Creador del mundo, deba por ciertas notas ser diferenciado de toda la otra multitud de dioses que los hombres han inventado; después, el mismo orden y manera de proceder nos encaminará a tratar del Redentor.<sup>18</sup>

O sea que, metodológicamente, Calvino comienza su sistemática con una referencia al Dios creador y luego pasa a analizar el tema del Dios redentor. Esto ya muestra un enfoque más amplio que si procediera a la inversa o, directamente, ignorara el tema de la creación. Comenzar la reflexión teológica con el Dios creador, provee de un marco referencial mucho más amplio, mucho más abarcador y comprensivo que limitarse a hablar simplemente del Dios que salva “almas” o, en el mejor de los casos, a personas. Muestra que Dios está activo en su creación, la cual ofrece “destellos” de su gloria. El propio Moltmann, luego de citar al poeta nicaragüense Ernesto Cardenal que dice en su parte final: “Cada una de mis células es un himno al Creador y una sempiterna declaración de amor”, expone:

Para que ningún protestante piense que ésta es la típica doxología católica de la “teología natural”, vamos a dejar hablar también al reformador *Juan Calvino* –cuya visión de la presencia de Dios en la naturaleza no difiere de la anterior–, el cual, en su “Tratado de la religión cristiana”, escribía: “... pues la más elevada meta de una vida dichosa es el conocimiento de Dios, y a nadie debería estar impedido el acceso a la dicha. Por eso, no sólo ha regalado Dios al hombre lo que llamábamos el ‘germen de la religión’, sino que, además, de tal manera se ha revelado y sigue revelándose hoy en la construcción toda del mundo, que el hombre no puede abrir sus ojos sin verle a él.”<sup>19</sup>

1.6.2. La ética reformada es *holística* porque afirma la providencia de Dios en todo el universo. Estrechamente vinculada con la creación está la doctrina de la providencia de Dios, también central en la teología reformada. Recordamos lo que dice el Catecismo Menor de Westminster: “La providencia de Dios es su obra más santa, sabia y poderosa, por la cual, El preserva y gobierna a todas sus criaturas y las acciones de las mismas.” Otra vez, al comparar esta perspectiva con la de muchas de las teologías “populares” hoy, se observa que, en estas últimas hay un velado “dualismo ontológico”. Casi rayano con el maniqueísmo, se sostiene que hay una lucha continua y constante entre el Bien (Dios) y el Mal (el diablo) y esos dos principios están en pugna. Uno de los planteamientos más populares sostiene que el Diablo es un usurpador, que se ha adueñado del mundo. Pero cuando Cristo vuelva, entonces sí Dios reinará nuevamente. Esta es una especie de

---

<sup>18</sup> Libro volumen I, libro 1.2, p. 27.

<sup>19</sup> Jürgen Moltmann, *La justicia crea futuro*, Santander: Sal Terrae, 1992, p. 109. Moltmann cita *Institución*, vol. I, 1.5.1.

desplazamiento de Dios del mundo, confinándolo a una esfera etérea y espiritual. Criticando esa óptica, Pedro Arana dice: “El Dios de la Biblia no puede ser desterrado.”<sup>20</sup> Y agrega:

El mundo está “bajo el maligno”, pero este sigue siendo el mundo de Dios, por eso, el cristiano y la Iglesia no han sido llamados a salir del mundo, sino a ser “guardados del mal”. Ellos están llamados a vivir a la mayor gloria de Dios dentro de todas las contingencias de este mundo. Su principio rector es buscar la gloria de Dios, la cual redundará en el mayor beneficio del hombre.<sup>21</sup>

De la doctrina de la providencia, se derivan “los órdenes de la creación” que son definidos por el mismo Arana en los siguientes términos:

**Entendemos por órdenes de la creación en la esfera de las relaciones sociales, las características impresas por Dios para relacionar y unir a los hombres en su estado de integridad, en una forma precisa; por lo tanto, son características que permanecen como presuposiciones inalterables en la médula misma de toda existencia histórica, y que, aunque pueden variar a través de su expresión en el tiempo y en el espacio, son inalterables en su estructura fundamental.** <sup>22</sup>

1.6.3. La ética reformada es una ética *holística* porque reclama toda la cultura para la gloria de Dios. El primer postulado de la teología es la gloria de Dios que es “el fin principal del hombre”. Pero también ese es el último postulado, porque reclama que toda producción humana: el arte, la ciencia, la filosofía y toda manifestación de la cultura y humana refleja la acción de Dios en el mundo. Refiriéndose a la fe cristiana y la cultura, dicen Meeter y Marshall:

[...] como cristianos tenemos la obligación de participar en la tarea cultural del mundo. En este sentido no debemos separar del mundo. Porque el mandamiento de la creación todavía nos compele: “Llenen la tierra y soméntanla” (Gn. 1:28). Calvino insistió en Ginebra (Suiza) que aquellos que estudian para el ministerio debían primero tener una amplia educación cultural, como él mismo la tenía. Cuando se menosprecian estas ventajas, la causa cristiana sufre detrimento.<sup>23</sup>

**7. La ética reformada es “situacional” y “existencial”.** Esta última caracterización la tomamos del artículo de John Frame “Reformed Ethics”. Este teólogo, después de hacer un breve repaso histórico del comienzo de la ética reformada con Zwinglio y Calvino, propone estas dos características de la ética reformada. Dice que “la ética reformada es ‘situacional’ en el sentido de que ve la tarea ética como dirigida desde las presentes circunstancias hacia el objetivo

---

<sup>20</sup> Pedro Arana Quiróz, *Providencia y revolución*, Lima: El Estandarte de la Verdad, 1970, p. 24.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 28.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 31. Original en negritas.

<sup>23</sup> *Op. Cit.*, p. 77.

futuro (que es el Reino de Dios) y por lo tanto requiere un análisis de la ‘situación’ presente.”<sup>24</sup> Frame aclara que la ética reformada reconoce que la situación presente está estructurada por los grandes actos redentores de Dios en el pasado y que la providencia de Dios dirige todo hacia la consumación final, pero el carácter “situacional” debe distinguirse del “situacionismo” de ciertas éticas que no reconocen que Dios nos continúa hablando por las Escrituras. En segundo lugar, la ética reformada es “existencial”, es decir, “ve a la fe y el amor como las condiciones necesarias y suficientes para las genuinas buenas obras, y por lo tanto ve la tarea ética como la purificación del hombre interior de modo que su justicia pueda ser más que meramente externa.”<sup>25</sup> Más allá de que las designaciones de “situacional” y “existencial” requieran estas explicaciones, nos parece importante señalarlas porque muestran, implícitamente, que toda consideración de la ética cristiana y, particularmente reformada, no radica en un mero “recetario” de cosas que hay que hacer. Por el contrario, demanda de nosotros, la toma de conciencia de la problemática de la vida, del mundo y de la cultura y, además, apuntan a la “existencia cristiana” en un mundo cambiante.

### **Conclusión**

Hemos intentado describir las características de la ética reformada, en la cual se destacan las vinculaciones estrechas entre la teología y la ética, destacando aspectos clave como son: la soberanía de Dios, su providencia en la creación, el pacto de gracia y el carácter *holístico* de la misma. Esto no debe ser tomado como una exclusividad de las iglesias reformadas y presbiterianas, porque entendemos que la teología reformada y, por ende, la ética reformada, actúa, diríamos hoy, en forma “transversal” ya que atraviesa los cuerpos eclesiales de otras iglesias. Pero lo que hace de la ética reformada algo distinto es, en primer lugar, el intento consciente por articular una ética a partir de los datos bíblicos y con un marco teológico asumido. Con humildad, debemos reconocer que no siempre las iglesias reformadas y presbiterianas han corporizado esos valores éticos en su práctica personal y comunitaria ya que, muchas veces, han estado a favor de la discriminación racial y la guerra. Por tal razón, la ética reformada continúa siendo siempre un desafío a lograr más que una tarea ya consumada.

Nuestro trabajo comenzó con dos citas de sendos teólogos reformados. La primera, de Karl Barth, que indica que el problema de la ética es una pregunta crítica. Y lo es, porque bajo la mirada ética está colocado todo el actuar humano, toda su existencia en el tiempo. La otra cita es de Richard Niebuhr<sup>26</sup> quien –desde

---

<sup>24</sup> John M. Frame, “Reformed Ethics”, artículo publicado originalmente en Carl Henry, editor, *Baker’s Dictionary of Christian Ethics*, leído el 15 de mayo de 2006 en: [http://www.frame-poythress.org/frame\\_articles/1973Reformed.html](http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1973Reformed.html)

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Helmut Richard Niebuhr (1894-1962), hermano del acaso más famoso Reinhold Niebuhr, fue pastor del Sínodo Evangélico alemán de América del Norte, profesor de ética en la Facultad de Divinidades de Yale y autor, entre muchas obras, de: *The Kingdom of God in America*, *The Meaning of Revelation*, *Christ and Culture* y *Social Sources of Denominationalism*. Esta última obra es una especie de continuación de la monumental investigación del teólogo alemán Ernst Troeltsch sobre *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. En aquella obra, Niebuhr describió las relaciones entre lo social y las denominaciones protestantes en Estados Unidos, refiriéndose a iglesias de clase

la perspectiva reformada- admite que poner la soberanía de Dios en primer lugar destaca la obediencia concreta como algo superior a la mera contemplación, a la *teoría* en el sentido griego de “contemplación” (*theorein*). Sin embargo, como bien señala, ello no nos ahorra la reflexión ni la teorización. Porque “se necesita mucha *teoría* para la acción”.<sup>27</sup> En otras palabras: toda acción ética refleja una teoría que está por detrás de esa acción.

*Alberto F. Roldán. El autor es doctor en teología (Instituto Universitario ISEDET), máster en humanidades (filosofía política, Universidad Nacional de Quilmes) y máster en educación (Universidad del Salvador). Director de posgrado de FIET. Profesor adjunto de la Universidad Adventista del Plata y Lee University.*

e-mail: [roldan1967@gmail.com](mailto:roldan1967@gmail.com)

Fecha de recepción                      02-08-2021

Fecha de aprobación:                    30-08-2021

---

media, iglesia de pobres, iglesia de negros, etc. Se afirma que “el legado de H. Richard Niebuhr se constituye en uno de los más ricos de la teología americana desde Jonathan Edwards.” John H. Leith, *A tradição reformada*, São Paulo: Pendão Real, 1997, p. 231.

<sup>27</sup> Sobre la teoría y la praxis aplicada a lo social, véase José Míguez Bonino, *Militancia política y ética cristiana*, trad. Carlos A. Sintado, Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 2013, capítulo 3 (pp. 55-79 donde el teólogo metodista argentino expone de qué modo se va de la teoría a la praxis y de vuelta a la praxis en relación dialéctica. La obra citada en su original inglés se titula: *Toward a Christian Political Ethics*, Philadelphia: Fortress Press, 1983.

## Pentecostalismo y peronismo en la Argentina. Estudio de la movilización evangélica de 1954

Hilario Wynarczyk  
(UNSAM)

---

### Resumen

El artículo presenta la primera gran concentración evangélica en la ciudad de Buenos Aires, protagonizada por el estadounidense Tommy Hicks, en 1954, un año antes del derrocamiento del presidente Juan Perón. En un contexto de limitaciones a la libertad de actuación de los cultos no católicos, esa campaña de predicación y sanidades adquiere un carácter excepcional que invita a la indagación de las causas. El artículo presenta una hipótesis explicativa, generada por otro autor, Norberto Saracco, según la cual Hicks habría desencadenado una sustitución de carismas en una fase declinante de la figura de Perón, rodeado de problemas sociales, y viudo desde 1952 de Eva Duarte, su poderosamente carismática compañera. El texto sostiene que esa teoría explica posiblemente una parte del fenómeno, pero, más allá de las causas estructurales, es conveniente analizar específicamente la agencia de Perón en un sentido positivo dentro del campo religioso. Luego estudia el carisma de Perón y Eva Duarte, en el cual se funden elementos políticos y de tipo religioso, y las entradas de Perón en el campo religioso, con una doctrina que permitía independizar al Estado de la Iglesia Católica en tanto fábrica del sustento ideológico, las relaciones de amistad y tensión con dicha Iglesia, las prácticas de cooptación prebendaria de otros grupos religiosos, y las contradicciones que produjeron dentro del campo evangélico<sup>1</sup>.

**Palabras clave:** Pentecostalismo. Peronismo. Argentina. 1954.

### Abstract

The article presents the first great evangelical concentration in the city of Buenos Aires, starring the American Tommy Hicks, in 1954, a year before the overthrow of President Juan Perón in a context of limitations to the freedom of action of non-Catholic cults. So this preaching and healing campaign acquires an exceptional character that invites to investigate the causes. The article presents an explanatory hypothesis, generated by another author, Norberto Saracco, according to which Hicks would have triggered a substitution of charisms in a declining phase of the figure of Perón, surrounded by social problems, and a widower of Eva Duarte since 1952, his powerfully charismatic companion. The text maintains that this theory possibly explains a part of the phenomenon, but, it is convenient to specifically analyze Perón's agency in a positive sense within the religious field. Then, in this sense, the article studies the charisma of Perón and Eva Duarte, in which political and religious elements merge,

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este artículo ha sido publicada en 2009 por *Somos Americanos* (Universidad Arturo Prat del Estado de Chile); véase en la bibliografía, Wynarczyk 2009 (c).

and Perón's entry into the religious field, with a doctrine that allowed the State to become independent from the Catholic Church as a factory of ideological sustenance. , the relations of friendship and tension with said Church, the prebendary co-optation practices of other religious groups, and the contradictions that they produced within the evangelical field.

**Key words: Pentecostalism. Peronism. Argentina. 1954**

---

## **Introducción**

El “punto de fuga” es aquél en el que dos paralelas que corren en la misma dirección, de pronto giran y se unen. Esta idea podría resumir tal vez el fenómeno de encuentro entre la gestión presidencial peronista y el avivamentismo pentecostal del sur estadounidense como dos paralelas centradas en el carisma popular. Las circunstancias políticas de la Argentina y el notable pragmatismo del presidente Perón (no por azar re-significado en su momento como general de la nación y “primer trabajador”, en tanto su esposa Eva Duarte fue la carismática Evita, nominada como “la abanderada de los humildes”) podrían ser teorizadas como las condiciones propicias del fenómeno.

Así, en 1954, la primera gran campaña les permitió a los evangélicos experimentar la fuerza de sus iglesias y su liderazgo, en “épocas difíciles para la proclamación del evangelio, con persecuciones y burlas” (*La partida de un siervo de Dios*, 1994: 11).

Este primer gran despertar puso frente a la ciudad de Buenos Aires la glamorosa presencia del pentecostalismo y el estilo devocional conectado con los “milagros de sanidad”. Para estos evangélicos el Espíritu había comenzado a hacer su gran trabajo en un desierto. La condición de “católica” atribuida a la nación, carecía de importancia real en esa perspectiva. Al respecto es sugestivo el título de la obra de Miller (1999): *Secretos del avivamiento en la Argentina. El río fluye en tierra seca*.

El fenómeno tuvo lugar en un contexto marcado por el peronismo, de tal manera que dio lugar a encuentros de cooperación con Perón de parte de algunos evangélicos, mientras otros lo detestaban. De cualquier manera, los acontecimientos permiten verificar la importancia del contexto político en los procesos de expansión de las iglesias del campo evangélico en la Argentina, y dan lugar para un análisis sobre la influencia del entorno y la agencia personal de un líder político que sabía construir notables metáforas entre los sentimientos políticos, de clase, familiares y religiosos, con notable impacto movilizador en los sectores menos favorecidos por la distribución de los recursos de la sociedad.

## **2. El predicador de Texas, la secuencia insólita y el evangelio de poder**

En Tommy Hicks convergían los atributos del conservador bíblico que pasó por un segundo nacimiento. Protagonista del primer megaevento evangélico, era un predicador de bajo perfil en los Estados Unidos. Oriundo de Texas, hijo de un granjero

bautista, ex adicto al alcohol. En *Capturing the nations in the name of the Lord - The miracle revival of Russia* (1956) quedó plasmada su visión misionera<sup>2</sup>.

Como numerosos acontecimientos del mundo pentecostal, la venida de Hicks tuvo que ver con sucesos fortuitos que cobraban sentido desde una mirada posterior, estableciendo una cadena de sentido, guiada por el Espíritu Santo<sup>3</sup>. Los acontecimientos que desembocaron en la llegada de Hicks pueden resumirse de la siguiente forma. Luis Stokes, un líder de la Unión de las Asambleas de Dios (UAD, por entonces la iglesia pentecostal más grande en la Argentina), se hallaba al frente de un comité cuyo objetivo era llevar a cabo una campaña con el evangelista T. L. Osborn (Stokes 1968). Los pentecostales estaban decididos a consolidar su presencia en Buenos Aires. En la Argentina, de acuerdo con los censos de 1947 y 1960, los evangélicos se encontraban entre el 2 y el 3 % de la población. Sin embargo los demás pentecostales no querían hacer la campaña: en los estadios había pecado y costumbres inadmisibles para el ascetismo radical heredado de los misioneros (Maróstica 1997). *Pero además, entre ellos estaba instalada la percepción de sí mismos como una minoría segregada* (Saracco 1989) *que los inhibía de correr el riesgo.*

A fines de 1953, Osborn, de paso por Buenos Aires le expresó al comité de Stokes que no se sentía la persona indicada para esa campaña. En cambio el comité aceptó la propuesta del nombre de Tommy Hicks, sugerido por el propio Osborn (Hicks 1956: 3). Tommy Hicks recibió la invitación formal a la Argentina cuando estaba de campaña en Tallahassee, capital política del Estado de la Florida. En 1951 ó 1952, en un sueño se le habían presentado una multitud y un mapa de Sudamérica. *Ahora entendía el significado: en consecuencia canceló sus compromisos y comenzó a juntar dinero para viajar.*

En vuelo a Buenos Aires, una azafata le dijo que Perón era el Presidente de la Argentina. Una semana más tarde, el 17 de marzo de 1954, gracias a la mediación de un funcionario del gobierno (que habría buscado sanidad a través de la “ministración” del predicador texano, y quizás no se dejó ver en público...), Tommy fue al encuentro del “general de la nación y coronel de los trabajadores”. Perón, que había apoyado el monopolio católico, ahora permitió los actos públicos evangélicos y – vestido de blanco uniforme de gala militar – posó con Tommy para una foto que circuló en los diarios<sup>4</sup>. Estos hechos sorprendieron a los dirigentes católicos (indignados) y a los bautistas, que no simpatizaban demasiado con el estilo de las campañas de Hicks

---

<sup>2</sup> No se trataba de un hecho aislado. El movimiento de “*divine healing*” (sanidad divina) se manifestó a escala internacional con la posguerra, asociado a un florecimiento del pentecostalismo y la fundación de nuevas iglesias pentecostales que seguían patrones de las anteriores pero se independizaban de aquellas. En los Estados Unidos el fenómeno tuvo su epicentro más importante en Oral Roberts. De origen metodista, Roberts forjó un megaministerio autónomo y fue uno de los iniciadores del “evangelismo radial” (Bruce 1990).

<sup>3</sup> Este es el lado “émico” del fenómeno o la manera en la que los protagonistas lo cuentan e interpretan. La mejor fuente para conocerlo en tal sentido se encuentra sin dudas en las entrevistas de Saracco (1989) y las reproducciones de fotografías de diarios de la ciudad de Buenos Aires. Para las fotografías véase *Tommy Hicks, elegido por Dios*, periódico *La Corriente del Espíritu*, año 1, número 3, noviembre de 1996, páginas 4-7.

<sup>4</sup> Véase la fotografía en Burgess *et al.* 1988: 390.

(Canclini 2003: 318). Dentro del mismo arco conservador bíblico compartido con los pentecostales, existía esta disidencia desde el ala evangelical.

El 14 de abril de 1954 la campaña abrió con el lema “Argentina, una patria redimida” (El Puente: *A 50 años de la cruzada de Tommy Hicks*, mayo de 2004, páginas 36 y 46). Se trataba de una tierra seca. Hicks comenzó a predicar en el estadio futbolístico de Atlanta (en el barrio porteño de Villa Crespo) con unas 1000 personas. Pero el público aumentaba a medida que se corría la noticia de las “sanidades extraordinarias”. Debido a la creciente audiencia, la campaña debió mudarse al estadio de fútbol de Huracán (en el barrio porteño de Parque Patricios), con capacidad para 110.000 personas sentadas. Las multitudes acudían a recibir el “evangelio de liberación” administrado por “un predicador que tomaba en cuenta la Biblia y el clamor de los enfermos que sufren”. El afiche diseñado para la campaña decía: “*¡La Biblia en Acción!. Los ciegos ven, los sordos oyen, los paralíticos andan, los enfermos son sanados. ¡Jesucristo es el mismo ayer, y hoy y por los siglos!*” (selección de frases tomadas del afiches reproducidos en *Tommy Hicks, elegido por Dios*, periódico *La Corriente del Espíritu*, año 1, número 3, noviembre de 1996, páginas 4-7). Para la tierra seca, Hicks traía un evangelio de poder.

El evento previsto para 15 días se extendió por 58 y concluyó el 12 de junio. Los hospitales municipales enviaban ambulancias con enfermos graves a la campaña (Saracco 1992: 48-49). Desde los países vecinos venían caravanas de gente en búsqueda de milagros. La *Policía Federal* calculó que pasaron 6.000.000 de personas por la campaña. El último día se congregaron 400.000, incluidas las que sin lugar en el estadio siguieron el evento desde afuera. Aparte del trabajo con la multitud, Tommy Hicks recibía en su habitación del hotel *a personas que por su condición social y compromisos políticos no querían concurrir al estadio* (pero no les aceptaba pagos).

El predicador salía desmayado del estadio y dormía tres a cuatro horas. Hubo testimonios de arranques de nerviosismo en el trato con otras personas. Su agotamiento nervioso y el de sus colaboradores tal vez impulsaron al cierre de un megaevento que hubiera podido continuar. Pero también la oposición de la Iglesia Católica (Enns 1971: 77) y las asociaciones médicas pudo haber influido en la decisión de terminar. De ese modo la movilización marcó con su presencia la vida de la ciudad de Buenos Aires, y el periodismo local trabajó como su reflejo<sup>5</sup>. *Desde esa época la sanidad divina, alcanzó una significación de gran escala en la Argentina* (Saracco 1989).

### 3. Resultados a corto y mediano plazo

---

<sup>5</sup> Algunos títulos en los diarios (extraídos de Hicks 1956): *Una multitud esperanzada invoca a Cristo en una cancha de fútbol. Hablan varios enfermos tratados por el pastor Thomas Hicks. A propósito de los milagros de Atlanta y Huracán.* \* *Ante millares de creyentes el pastor Hicks invoca el milagro en una cancha de fútbol. Reina un contagioso clima de fascinación colectiva.* \* *Con gran afluencia de público continúan las prédicas del pastor evangelista en Atlanta.* \* *Invocando a Dios los ciegos ven y los paralíticos andan.* \* *Hicks sólo cree en Dios y emplea la voz de la Biblia.* La Iglesia Católica siguió la campaña evangelística de Hicks y le dirigió ataques a través del diario *El Pueblo*. Las asociaciones médicas calificaron los actos de “sanidad divina” como variantes de la curandería (Saracco 1992: 44, 48, 49; Saracco 1989: 265-68, Read, Monterroso & Johnson 1970:16; Enns 1971: 77; Canclini 1972: 317, 318).

Luego de la campaña los organizadores reportaron 300.000 “*tarjetas de decisión personal por Cristo*”<sup>6</sup> y la venta de 55.000 Nuevos Testamentos y Biblias completas. El dato es comprensible en toda su fuerza al tener en cuenta que sucedió en un contexto donde la Biblia era poco usual entre los laicos. Pero la presencia de Hicks y “los milagros de sanidad” no contribuyeron al crecimiento del campo evangélico en forma directa. *En primer término*, las iglesias no tenían estructura ni preparación para absorber el impacto. *En segundo término*, las multitudes acudían a recibir milagros, pero no a convertirse al culto evangélico. A su vez los pastores de mayor gravitación en el campo evangélico sostenían que Hicks, con el evangelio de sanidad y liberación, colocaba en segundo lugar la doctrina del perdón de los pecados.

Sin embargo, en la perspectiva científica de la acumulación de experiencias estimulantes para un movimiento social la campaña tuvo importantes resultados: (A) los evangélicos descubrieron que podían alcanzar a las multitudes y desarrollar actitudes de avance sobre la sociedad (hecho verificado en las entrevistas que realizó Saracco, véase en la bibliografía sus trabajos de 1989 y 1992). (B) Los pentecostales notaron fortalecida su posición dentro del campo evangélico, antes rechazados por sus primos evangelicales (demasiado ortodoxos en su hermenéutica bíblica)<sup>7</sup> y por los históricos liberacionistas (demasiado modernistas y secularizados)<sup>8</sup>. (C) Una ola de evangelismo, subsecuente a la campaña y manejada por otros predicadores, se propagó por el país con efectos que se hicieron sentir hasta los años 60 (Saracco 1989 y 1992). (D) Del encuentro surgieron personalidades que más tarde ejercieron grandes liderazgos de tipo carismático *al interior* de las iglesias del sector evangelical, especialmente las de Juan Carlos Ortiz y su hermano Rubén Marcos Ortiz (cfr. *La partida de un siervo de Dios*, 1994).

#### **4. Una teoría de relaciones entre crisis del carisma peronista y movilización evangélica de 1954**

##### ***4.1. Teoría de la sustitución de carismas***

Saracco (1989 y 1992) sostiene que el éxito de la movilización de 1954 reconoce causas endógenas activas en la sociedad en ese momento. Sobre este supuesto construye una teoría que explica la movilización colectiva en los estadios de fútbol a partir de la desaparición del liderazgo carismático de Juan Perón, todavía presidente pero muy

---

<sup>6</sup> Tarjetas de decisión personal o tarjetas de decisión por Cristo. Llevan impresa una frase que afirma “acepto a Jesucristo como mi salvador personal”. Los voluntarios de campaña (“ujieres”) las reparten después que el predicador hizo su discurso principal. Las personas que sienten que han sido tocadas por Jesucristo en su corazón, escriben unos datos básicos para que las iglesias puedan tomar contacto con ellas, y las devuelven a los ujieres. Estos las entregan a otros “obreros” que las clasifican por barrios y las derivan a iglesias *asociadas* con el evento. La actividad de juntar y distribuir tarjetas es parte central de la industria del movimiento evangélico y el producto se llama “cosecha”. Las beneficiarias son las congregaciones asociadas en el megaevento (véase Wynarczyk 1989, Wynarczyk 1993, Wynarczyk 2009a y 2009b).

<sup>7</sup> Conjunto donde sobresalen cuantitativamente los bautistas y hermanos libres.

<sup>8</sup> Conjunto donde sobresalen los metodistas, evangélicos de tradición alemana (IERP, Iglesia Evangélica del Río de la Plata) y un segmento de los luteranos (Iglesia Evangélica Luterana Unida).

debilitado. El argumento básico es que Tommy Hicks habría ocupado momentáneamente el lugar de Perón en “los corazones” de muchas personas en un momento de “debilitamiento de lo que Max Weber llama la *legitimidad carismática*” (Saracco 1989: 218). La legitimidad carismática proviene:

*[...] de las características personales que hacen que las expectativas de la masa se proyecten en la persona del líder. Por consiguiente en cada situación crítica el líder carismático necesita revalidar la vigencia de sus dotes. Al mismo tiempo, en la crisis, la masa necesita de un líder en el cual poder depositar sus esperanzas. Hicks cumplió, a nivel de conciencia social, un rol supletorio del liderazgo carismático en crisis de Perón [...] En Abril de 1954, la masa necesitaba un Tommy Hicks (Saracco 1992: 45).*

En un regreso posterior, el mismo evangelista no logró impactar multitudes. Entre ambas venidas a la Argentina se modificaron circunstancias contextuales que habrían posibilitado anteriormente, de acuerdo con esta hipótesis, el éxito de 1954.

#### **4.2. El carisma de Perón y Eva Duarte**

*La hipótesis de la sustitución de carismas construida por Saracco, sensibiliza el análisis al marcar por primera vez la relación entre la expansión del pentecostalismo y un factor político. En esta hipótesis queda implícitamente identificada una afinidad entre pentecostalismo y peronismo. La índole carismática de la figura de Perón, a la cual hace alusión la teoría de la sustitución enunciada por Saracco, es bastante evidente en otros datos, que dejan asomar ribetes religiosos. Estas características resultan especialmente claras en los discursos de despedida de Eva Perón, quien habría de morir joven, víctima de un cáncer.*

El 3 de marzo de 1950 en una alocución premonitoria de su amargo final, la esposa de Perón se presentó a sí misma encuadrada en el arquetipo del mártir en un acto de entrega de cien pensiones para personas mayores sin recursos, en el Teatro Colón, un centro del máximo refinamiento lírico: “Dejé mis sueños en los caminos por velar los sueños ajenos. Agoté mis fuerzas físicas para reanimar las fuerzas del hermano vencido. Mi alma lo sabe, mi cuerpo lo ha sentido” (Sabsay 2006: 301).

En agosto de 1951 Eva Duarte proclamó que no formaría parte de un binomio presidencial con el Perón, en las próximas elecciones, cuando por primera vez votarían las mujeres. En su discurso, conocido como el “discurso del renunciamento”, avanzó frente a una amplia concentración justicialista sobre la figura del mártir-mediador entre los trabajadores y Perón. Estos trabajadores solían aparecer también en el léxico peronista como “masa sudorosa”, “el pueblo” y “descamisados de Evita”. La esposa de Perón, de treinta y dos años de edad, conectó una idea religiosa con una idea política al afirmar que Dios prefiere a los humildes. Pero eso era algo más que una creencia metafísica o un teologema. Era un criterio de división entre sectores de la sociedad argentina: de un lado los trabajadores defendidos por el movimiento peronista (como si fueran el campo de Dios) y del otro lado la oligarquía (como enemiga del pueblo y “antipatria”):

*Mi gloria es y será siempre el escudo de Perón y la bandera de mi pueblo, y aunque deje en el camino jirones de mi vida, yo sé que ustedes recogerán mi nombre y lo llevarán como bandera a la victoria. Yo sé que Dios está con los humildes y desprecia la soberbia de la oligarquía. Por eso la victoria será nuestra. Tendremos que alcanzarla tarde o temprano, cueste lo que cueste y caiga quien caiga.* (Citado en Demitrópulos 1984: 141, el resaltado es mío).

El 4 de enero de 1952, año en el que Eva habría de morir, el Congreso de la Nación en Sesión Extraordinaria la nombró “Jefa Espiritual de la Nación”, y la Convención Constituyente de la nueva provincia de La Pampa, determinó que ese territorio ahora se llamaría Eva Perón.

El 1 de mayo de 1952 (Día de los Trabajadores) Eva pronunció su último discurso. Se refirió a Perón con las siguientes expresiones: *líder del pueblo, líder de la humanidad, líder de los trabajadores, alma y cuerpo de la patria, un hombre de bien* (Duarte de Perón 1952). Y a sí misma se calificó como la persona que unía al pueblo con su padre: *“arco iris de amor entre el pueblo y Perón, puente de amor y de felicidad [...] entre ustedes y el líder de los trabajadores”*. Perón, no solamente poseía el carisma: daba identidad a las personas y las constituía como sujetos.

*Hoy, gracias a Perón, estamos de pie virilmente. Los hombres se sienten más hombres, las mujeres nos sentimos más dignas, porque dentro de la debilidad de algunos y de la fortaleza de otros está el espíritu y el corazón de los argentinos para servir de escudo en defensa de la vida de Perón. [...] Lo necesitamos, mi general, como el aire, como el sol, como la vida misma* (*ibídem*).

El “pueblo” al que Eva se dirigía, tenía una condición moral asociada con la clase, como una especie de atributo ontológico del trabajador. Los humildes destinatarios a los que Eva les habla comenzando con “mis queridos descamisados”, “[...] son puros y por ser puros ven con los ojos del alma y saben apreciar las cosas extraordinarias del general Perón” (*ibídem*). Pero a los treinta y tres años, consumida por el cáncer, se aproximaba a su final en una secuencia dolorosa con matices religiosos. Pesaba treinta y tres kilos.

Sus postreras palabras llevaron al punto más alto un proceso de construcción de una figura paternalista y mesiánica alrededor del general que desciende hacia el pueblo, se constituye en su coronel (como veremos más adelante), y se identifica con éste y con su amor, para edificarlo y ayudarlo a alcanzar la felicidad en un nuevo orden que no es ni liberal ni comunista.

### ***4.3. Tercera Posición y carisma político-espiritual***

Sin embargo, la construcción carismática comenzó con la carrera política del líder que se dirigía desde la cúpula del Ejército hacia las bases del pueblo. El discurso fundacional del ciclo de poder presidencial de Juan Perón, también pronunciado desde los balcones de la Casa de Gobierno hacia los trabajadores concentrados en la Plaza de

Mayo, el celebrado 17 de octubre de 1945, lo presentaba como el conductor que dejaba de ser general de la nación para ser coronel del pueblo, se identificaba a sí mismo con el pueblo, y al pueblo lo identificaba con la madre en una doble metáfora, como patria, madre tierra, y sentimiento filial, “mi pobre vieja”:

*Trabajadores:*

*Hace casi dos años, desde estos mismos balcones, dije que tenía tres honras en mi vida: la de ser soldado, la de ser un patriota y la de ser el primer trabajador argentino. Hoy, a la tarde, el Poder Ejecutivo ha firmado mi solicitud de retiro del servicio activo del ejército. Con ello he renunciado voluntariamente, al más insigne honor a que puede aspirar un soldado: llevar las palmas y laureles de general de la nación. Ello lo he hecho porque quiero seguir siendo el Coronel Perón, y ponerme con este nombre al servicio integral del auténtico pueblo argentino. Dejo el honroso uniforme que me entregó la patria, para vestir la casaca del civil y mezclarme con esa masa sufriente y sudorosa que elabora el trabajo y la grandeza de la patria. Por eso doy mi abrazo final a esa institución que es un puntal de la patria: el ejército. Y doy también el primer abrazo a esta masa, grandiosa [...] el pueblo sufriente que representa el dolor de la tierra madre, que hemos de reivindicar [...] quiero en esta oportunidad, como simple ciudadano, mezclarme en esta masa sudorosa, estrecharla profundamente con mi corazón, como lo podría hacer con mi madre [...] porque ustedes han tenido los mismos dolores y los mismos pensamientos que mi pobre vieja había sentido en estos días. (Cita textual, de la alocución del 17 de octubre de 1945 en la Plaza de Mayo. Los resaltados son míos. He omitido partes, señaladas con corchetes y puntos suspensivos).*

La experiencia de muchos trabajadores impactados por el peronismo “fundacional” fue la de un gobierno que cambió la relación del Estado con el movimiento obrero en un giro radical *basado en la agencia del gobierno benefactor y el concepto del Estado como tercero mediador entre el capital y el trabajo, dispuesto a aplicar leyes de carácter socialista*. El pueblo experimentó mejores salarios, jubilaciones, vacaciones, obras sociales manejadas por los sindicatos (que también eran garantes del sistema), viviendas, especiales atenciones a los niños, y una vasta iconografía que desde lo simbólico alimentaba el sistema de protección del Estado: éste constituía en última instancia la dimensión material del carisma, emanado del caudillo que al pueblo lo constituía en sujeto.

Analizado desde una perspectiva sistémica, el “justicialismo” cumplía varias funciones: constituía una herramienta para encuadrar la acción política, asegurar el soporte popular, y contar con una fuente de legitimación autónoma. El encuadre ideacional era un marco interpretativo para la acción colectiva (un sistema de ideas orientado a la acción), que más tarde devino en una estructura más estable, como sistema ideológico del justicialismo y la tercera posición.

Desde que expuso su ideario en el Congreso Nacional de Filosofía de abril de 1949 en la ciudad de Mendoza, Perón trabajó en concretar y difundir un enfoque asentado en

conceptos cristianos de origen católico romano, organizó la movilización de los trabajadores articulada por los sindicatos justicialistas (cuyo eje era la CGT, Confederación General de los Trabajadores) y dio lugar, a comienzos de los 50, a incipientes gestos de canonización popular de su compañera: “Santa Evita”.

Con la doctrina de la comunidad organizada, considerada la piedra angular de la “tercera posición” – tercera entre el comunismo soviético y el capitalismo angloamericano –, el peronismo desarrolló una “ideología secular” que enfatizaba la acción del Estado para reducir el conflicto en la sociedad<sup>9</sup>.

Pero de un modo en mayor o menor medida manifiesto, el arsenal de estrategias de Perón tendió a establecer la supremacía del Estado sobre los asuntos seculares y espirituales, y de ese modo sobre la sociedad civil; en este arsenal cabe incluir el desarrollo de la “doctrina justicialista”, una ideología secular con elementos adquiridos de los documentos papales (Gill 1998: 158 - 159; Crasswelleer 1987: 227). El avance hegemónico que se dirigía en definitiva a toda la sociedad civil esfumaba las distancias entre el campo político y el campo religioso como sistemas de acción autónomos<sup>10</sup>. Las

---

<sup>9</sup> La tercera posición de Perón fue la solución *pitagórica* local al dilema que desde la primera posguerra venían planteando los filósofos reaccionarios alemanes (Spengler en especial) entre el avance del capitalismo y la democracia – desde los Estados Unidos e Inglaterra – y el “bolchevismo” y la utopía socialista desde la Unión Soviética. El discurso de Perón titulado *La tercera posición*, supuestamente escrito con la colaboración del filósofo Carlos Astrada u otras personas, formó parte del libro *La comunidad organizada*, y pasó a constituir una pieza doctrinal clave del ideario justicialista, así como *La razón de mi vida*, de Eva Perón.

<sup>10</sup> La percepción del halo místico que impregnaba la cultura del peronismo y nutría sus dinámicas sobresale en los cuadros del pintor Daniel Santoro, así como el concepto de *refugio*, sobre el cual nos detendremos en esta nota, debido a una convergencia de *insights* entre un pintor y un sociólogo. A la expresión “pitagórica” la he tomado de un diálogo con Santoro (véase nota anterior). En un cuadro del *Manual del niño peronista* (Santoro 2002), Evita *protege al niño peronista*, de piel oscura, mientras los espía a través de una ventana la escritora Victoria Ocampo, metáfora del antiperonismo oligárquico conocido como “gorila”. En *Evita castiga al niño gorila*, de piel blanca cubierta de pelos, Santoro muestra dos mujeres, la *Evita lunar* (entidad bondadosa que cuida al pueblo como el *hada buena argentina*) y la *Evita solar* (entidad severa, que fustiga a la oligarquía). Evita, dice Santoro, equivaldría a Jano, la entidad romana que tiene dos caras, una buena y otra mala. Finalmente, el 3 de la *tercera posición* de Perón, expresa la síntesis del 1 y el 2 que los completa como “número perfecto”. En otra de sus colecciones editadas como libro, *Leyenda del bosque justicialista* (Santoro 2004), la mamá de *Juanito Laguna*, personaje infantil originario de la pictórica de Antonio Berni (1905-1981), sintetiza el *pueblo*. Santoro representa al *monstruo capitalista* como el *puma negro* que se abalanza sobre la mamá de Juanito Laguna. Pero el *espíritu del bosque* la rescata. *Ese espíritu del bosque justicialista*, aparece como *el último refugio de las masas*, explica Santoro, y emplea la palabra “refugio”. *El refugio* es un fuerte *insight* sociológico de este artista plástico, si recordamos el concepto de *refugio de las masas* atribuido por Lalive D’Epinay (1968) al pentecostalismo investigado por él en Chile, cuyos constituyentes eran de origen rural desplazados hacia la gran ciudad (como los provincianos peronistas etiquetados de “cabecitas negras”). Peronismo para el pintor Santoro, y pentecostalismo para el sociólogo suizo, habrían sido *refugios de las masas*. (Los análisis de sus cuadros aportados por el propio Santoro proceden de una entrevista que le hice para mi tesis doctoral. Véase Wynarczyk 2009a. Acerca de Lalive D’Epinay y el refugio, véase también Wynarczyk 2008).

acciones de Perón convergían sobre el objetivo de controlar desde el Estado *tanto* los asuntos seculares *como* los asuntos espirituales (Gill *op. cit.*).

#### **4.4. Debilitamiento de la fuente del poder carismático**

Pese a todo, la solución “pitagórica” no pudo superar la oposición binaria entre “peronistas y antiperonistas”.

El 4 de junio de 1952 Perón asumió la segunda presidencia, sin la compañía de su esposa como vicepresidente, que ya había proclamado su famoso renunciamiento el año anterior, como vimos. Pronto dejaría de contar con ella para siempre. El 26 de julio el desenlace estaba próximo (Sabsay 2006: 304). A las 16 horas Eva entró en coma. A las 20.15 recobró la conciencia y supo que el fin era inminente. A las 20.25 perdió el pulso. Inmediatamente un locutor radial proclamó al país: “*Eva Perón, Jefa Espiritual de la nación, ha entrado en la inmortalidad*”. Así tenía lugar un punto crucial de la relación entre lo secular y lo religioso en la figura de Evita (Wynarczyk 2009d).

Luego de ser velada, en un lluvioso día, en una capilla ardiente en la sede del Ministerio de Trabajo y Previsión y posteriormente en la Confederación General del Trabajo, CGT – la central de los trabajadores que tanto la habían amado – su cuerpo, a las 23 horas, en este segundo lugar, fue embalsamado (*ibidem*).

“Aguacero y lágrimas le prepararon el camino a la mítica inmortalidad” (Sabsay 2006: 304). Tres años después, por voluntad de los militares antiperonistas, que posiblemente entendían la gravitación devocional de su figura, “Evita” se convirtió en “María Maggi de Magistris, una viuda italiana emigrada a la Argentina, con cuyo nombre fue enterrada en un cementerio de Milán” (Sebreli 2008: 80). Y entonces permaneció por varios años en el anonimato.

Pronto, al promediar la década de los 50, la situación del país comenzó a reunir en un complejo de crisis, el deterioro global de la economía y la pérdida de gravitación de un caudillo militar minado psicológicamente por el fallecimiento de su compañera. En el frente político, el gobierno chocaba con una fuerza antiperonista en cuyo heterogéneo espectro militaron, a lo largo de una década que testificó la persistencia de su oposición al sistema peronista, el embajador de los Estados Unidos Spruille Braden (de breve pero fuerte actuación contra la candidatura de Perón a la presidencia en 1945) y el partido comunista<sup>11</sup>. Las Fuerzas Armadas habían dejado de funcionar como un

---

<sup>11</sup> En la Unión Democrática convergían los partidos Radical, Demócrata Progresista, Socialista y Comunista, con la simpatía de los conservadores. En vísperas de las elecciones en las que Perón ganó su primera presidencia en febrero del 46, según la propaganda peronista publicada en el diario Democracia, en el bando de la Unión Democrática militaban, el embajador Braden, el Jockey Club, el Círculo de Armas, la Unión Industrial, la Bolsa de Comercio, la Sociedad Rural, los Latifundistas, el Gran Capitalismo, la Prensa Subvencionada y Gustavo Durán, colaborador del Embajador Braden. Gustavo Durán, español, tenía contactos con Vitorio Codovilla, líder del partido comunista argentino. El contacto entre Durán y Codovilla habría surgido en el bando republicano de la guerra civil española, y Durán habría sido posiblemente comunista. En ese período histórico de la Argentina ciertos líderes importantes de las iglesias evangélicas

bloque homogéneo ya desde septiembre de 1951, cuando una parte del Ejército, presidida por los generales Benjamín Menéndez y Juan Bautista Molina (Potash 1981, vol. 2: 184-188), intentó sin éxito una sublevación.

A fines de 1954 se añadió al contexto de crisis del Estado peronista la preocupación que suscitaban los intentos de constituir un partido Demócrata Cristiano, como los que en esos momentos marcados por la posguerra gobernaban en países europeos (Di Marco 2005: entrevista a Antonio Cafiero). Y fue a mediados de 1954 que tuvo lugar la campaña evangelística de Tommy Hicks. En septiembre del año siguiente todo habría de terminar: Perón fue derrocado por sus compañeros de armas.

#### ***4.5. Sustitución de carisma y teoría de los movimientos sociales***

Una vez presentado ese panorama, con sus elementos tan dramáticos, podemos volver a la argumentación de Saracco para concentrarnos en la movilización de los evangélicos. Si aceptamos como plausible la hipótesis, y la traducimos a términos de teoría de los movimientos sociales, notamos que puede funcionar como una explicación diacrónica del proceso de movilización evangélica de 1954, del siguiente modo:

Momento A. *Constitución de un caldo de sentimientos en común (pool of sentiments)*. La anomia derivada del agotamiento del modelo socio-político (Saracco 1992: 44) sumada al resto de los conflictos que enfrentaba el gobierno de Perón, habría creado una situación que colocaba muchas personas en disponibilidad para la movilización. Estas personas estarían además en condiciones de escuchar y aceptar un líder movilizador de masas con un discurso de salvación.

Momento B. *Resonancia de una oferta con los sentimientos del público*. La oferta de reuniones masivas, las predicaciones masivas de Tommy Hicks en la forma de un “mensaje sencillo y claro y los resultados benefactores a través de sus sanidades extraordinarias” (*op cit.*: 45) habrían captado la atención de las personas movilizables.

Momento C. *Acción colectiva*. Comenzó un proceso de movilización que tuvo lugar en los estadios de fútbol. Esta movilización no constituyó un proceso más extenso en el tiempo, pero desencadenó subsecuentes acciones de evangelización en el país.

Sin embargo, no es posible explicar todo el fenómeno del “despertar” o “avivamiento” evangélico en la Argentina en 1954, a partir exclusivamente de las variables situadas en la estructura social, que (usamos aquí un lenguaje ajeno al de Saracco) habrían constituido a determinadas personas en un mercado potencial para la oferta de Hicks, sin tomar en cuenta la específica agencia del presidente de la nación en lo tocante al campo religioso. Trabajaremos sobre este aspecto en el próximo punto.

---

militaron simultáneamente en la Unión Democrática y la masonería, y obviamente, en el bando opuesto al de Perón.

## 5. Incidencia de Perón en los procesos religiosos de la década de 1950

### *5.1. Déficits de la teoría basada exclusivamente en el entorno*

Resulta insuficiente para comprender el fenómeno de grandes concentraciones religiosas en las predicaciones de Tommy Hicks, el recurso metodológico de circunscribir la perspectiva de análisis a la influencia causal del entorno, en una hipótesis bivariada del tipo, (A) *la crisis anómica*, (B) *moviliza las personas, que luego, al recibir una oferta, concurren a las predicaciones, donde suceden hechos extraordinarios de sanidad*<sup>2</sup>.

El fenómeno Hicks no fue posible sin la intervención de Perón en un contexto de jugadas políticas que rompían una trayectoria de monopolio en el mercado religioso argentino garantizado por el entorno institucional del Estado. La agencia de Perón en determinados momentos en la segunda mitad de su ciclo presidencial incluyó aproximaciones a otras iglesias (De Hoyos 1970; Stack 1976; Donini 1983) y al espiritismo. Las orientaciones oportunistas hacia las disidencias religiosas trabajaron sobre la base de procesos de *cooperación astuta*<sup>3</sup> entre líderes que, para obtener otras cosas a cambio, sabían dejar ganar. Así, la perspectiva del análisis acepta pero circunscribe la influencia estructural del sistema social sobre los hechos, y le reconoce un grado significativo de libertad e influencia, a la acción personal de un líder que sobre la base de su carisma y una estrategia de canjes consigue tanto la cooptación de líderes como la división de grupos.

### *5.2. Perón y el campo religioso*

A partir del golpe de Estado del 4 de junio de 1943, dirigido por oficiales nacionalistas, Perón comenzó el ascenso de su carrera política. Fue significativo para esta fase de consolidación de un frente reaccionario dentro del Estado argentino, el trabajo de intelectuales de un movimiento hispanista y antiliberal, cohesionado por la idea de reconstrucción de una imaginaria “Argentina Católica” (Mohr 1993: 97; Wynarczyk

---

<sup>12</sup> La anomia sería la variable independiente o causa principal, la asistencia a las predicaciones de Hicks la variable dependiente o efecto, y la oferta de la campaña, una variable interviniente o causa concurrente, que haría posible la relación de causa efecto entre A y B.

<sup>13</sup> Buscamos con el concepto de *cooperación astuta* la traducción a un lenguaje benigno, del concepto de “cooperación taimada”, desarrollado para trabajar en el sur de México sobre los intercambios clientelares entre indígenas y no-indígenas, fuesen estos, políticos mexicanos o misioneros. La clave de la supervivencia para algunos grupos indígenas en el Estado de Chiapas se encontraría en la “cooperación taimada” con una contraparte más poderosa que puede ceder recursos. En nuestro contexto de estudio la cooperación astuta podría ser equivalente a una *cooperación prebendaria*, o intercambio de beneficios entre partes con capital asimétrico, pero fijaremos el léxico en *cooperación astuta*. La apropiación del concepto (reformulado léxicamente) surge de una entrevista con el antropólogo mexicano creador de la expresión (véase Martínez García 2000 y Monsiváis & Martínez García 2000). Ya Nietzsche en un sentido próximo al nuestro usó la palabra “astuto” para los filósofos alemanes: decía que su filosofía era una “extensión astuta” de la teología.

2000 y 2006), plasmación utópica que no sería sino la continuación de la España vertebrada en el absolutismo monárquico anterior a las independencias de sus colonias americanas –y anterior, incluso, a la entrada de corrientes liberales en la España monárquica y propietaria de colonias de ultramar–.

Esta orientación conocida como “restauración conservadora” tendía a revertir los efectos del laicismo y el liberalismo, abominable, quizás tanto como el comunismo. La máxima fuerza del laicismo se había manifestado con el gobierno de Julio A. Roca en la década de 1880<sup>14</sup>.

Todavía Coronel del Ejército, ocupó Perón el cargo de Secretario de Trabajo y Previsión. En el mismo elenco gubernamental, presidido por el general Edelmiro J. Farrell, le fue confiada a Gustavo Martínez Zuviría la cartera de Justicia e Instrucción Pública. Por cierto un intelectual destacable, Martínez Zuviría escribió novelas con el seudónimo Hugo Wast, dejando ver a través de esta actividad un llamativo antisemitismo (Potash 1981, vol. 1: 322)<sup>15</sup>. En diciembre de 1943 el Poder Ejecutivo Nacional sancionó un decreto de enseñanza religiosa pensado por Gustavo Martínez Zuviría y aplicado en las escuelas primarias por el Presidente del Consejo Nacional de Educación, José Ignacio Olmedo que desde la década del 20 bregaba en pro de la enseñanza religiosa y confrontaba con otros católicos que no gustaban de sus ideas.

En las elecciones del 24 de febrero de 1946, Perón subió otro peldaño al ganar la Presidencia en confrontación con candidatos de la Unión Cívica Radical. Ese año su gobierno incorporó a la estructura del Estado un registro de cultos no católicos conocido como *Fichero de Culto*, que todavía existe<sup>16</sup>. También prohibió la radiodifusión evangélica (de todos modos poco importante) y las conferencias de evangelización<sup>17</sup>. También incorporó signos emblemáticos del orden tradicional fundado en la Conquista, caros a los sentimientos de los partidarios de la “restauración”, en un discurso en el que se declaró a favor de la alianza de “la Cruz y la Espada”.

---

<sup>14</sup> Este nacionalismo tenía puntos de intersección con el autoritarismo y el fascismo (Di Tella 1984: 360) que se entrelazaban alrededor de conceptos de “hispanismo” y “defensa del Occidente cristiano” por momentos una entidad política y por momentos una entidad mística.

<sup>15</sup> Cfr. su novela *El Kahal/Oro*, edición de 1984, Buenos Aires: Thau. Edición original 1935. Para una revisión ampliada del fenómeno del nacionalismo en la política argentina entre 1930 y 1946 con sus matices internos (en los que no podemos entrar) véase Rock 1993. En cuanto a la dimensión integrista véase también Mallimaci 1988 y 1992. Complementariamente Potash 1984. Actualmente existe bastante bibliografía sobre el tema.

<sup>16</sup> Un ejemplo concreto de qué es ese objeto jurídico se encuentra en el uso habitual en los membretes, carteles y frontispicios de los templos evangélicos de frases como ésta: *Alianza Cristiana y Misionera Argentina, “Fichero de Culto N° 207”* (ejemplo tomado de un modesto templo del barrio de Boedo, ciudad de Buenos Aires).

<sup>17</sup> Los manuales escolares editados durante la vigencia del peronismo habrán de presentar la conquista de América como *una alianza civilizadora de la Cruz y la Espada*. Para una revisión de textos de uso escolar durante el período peronista véase Corbière 1999 y Wainerman & Heredia 1999.

Sin embargo, el establecimiento de *barreras institucionales* dentro del campo religioso, para que algunos actores no pudieran presentar su oferta, creaba condiciones para que las tensiones del gobierno con la Iglesia Católica (más tarde) pudieran ser aprovechadas por otros interesados en acceder al mercado religioso, *mediante estrategias de cooperación astuta con el Estado que les permitirían saltar por encima de las barreras del entorno jurídico a la libre oferta y demanda de bienes religiosos*.

La paradoja de la ambigua agencia del Estado en relación a los actores del campo religioso, se debía a que el máximo nivel del liderazgo político de la nación mantenía con ellos una relación instrumental<sup>18</sup>.

### *5.3. Perón simpatiza con otros cultos*

Desde comienzos de la década del 50, a la vez que las relaciones con la Iglesia Católica se volvieron tensas, el gobierno peronista buscó la amistad de otros actores del campo religioso. En 1950 le devolvió la personería jurídica a la Escuela Científica Basilio. Los espiritistas celebraron el acontecimiento en el Estadio Luna Park (dedicado al box y espectáculos musicales, más tarde también alquilado por los predicadores evangélicos). La fiesta resultó un hecho inédito y rodeado de escándalo (Canclini 1972 a: 303; Saracco 1992: 44; Bosca 1997: 240)<sup>19</sup>. En las vísperas Perón se había negado a asistir a la

---

<sup>18</sup> En el desarrollo de las relaciones de los evangélicos con el peronismo introducimos términos que requieren una explicación (A) *La expresión entorno institucional* (equivalente a ambiente institucional) es una denominación aplicada al conjunto de regulaciones jurídicas que constituyen *el entorno, ambiente o contexto institucional* de un mercado, en el cual intervienen agentes cuyas acciones de oferta y demanda son afectadas por ese contexto. El término surge en la escuela de la Nueva Economía Institucional, o Neoinstitucionalismo (Williamson 1985, North 1990), utilizado en este caso por mí para encuadrar el campo religioso como un sistema con agentes que realizan acciones de oferta y demanda, de acuerdo con un empleo del modelo de mercado *como herramienta analítica* en sociología de la religión (para mayores detalles véase Wynarczyk 2009a y 2009b, capítulo III). Lo importante en este momento del texto es señalar que el entorno institucional tiene la capacidad de cumplir dos funciones en un mercado. Primero, puede vedarle la entrada a determinados actores. Es en este sentido que nos referimos a las regulaciones de control de culto ejercidas por el peronismo desde el Estado en la década del 40. La legislación en este caso funciona como una *barrera* contra la oferta de los cultos no católicos. Segundo, las barreras “tienen” la capacidad de inducir – entre los agentes desbeneficiados – la tendencia a desarrollar *conductas oportunistas* a fin de lograr beneficios saltando por encima de las barreras. (B) *Así entramos en el concepto de cooperación astuta, antes aquí presentado*: la cooperación entre partes con poder asimétrico que ceden algo para obtener otra cosa a cambio. En estos intercambios de beneficios la parte con más poder procura la cooptación de la contraparte. En la década del 40 las conductas oportunistas fueron desarrolladas por algunos pastores evangélicos que aceptaron relaciones de cooperación con el gobierno, especialmente cuando el gobierno se encontraba en conflicto con la Iglesia Católica. Rotulamos estas conductas oportunistas con la expresión *cooperación astuta* tratando de traducir a un lenguaje benigno el concepto de “cooperación taimada”, aplicado a los intercambios clientelares entre indígenas y no-indígenas (políticos, misioneros evangélicos, y otros) en el estado de Chiapas. Véase nota 14.

<sup>19</sup> En un clima de escándalo, promovido por militantes de la Acción Católica que ingresaron al Estadio Luna Park, los espiritistas sostenían el lema “Cristo no es Dios” y los católicos “Viva Cristo Rey”. Estos datos se basan en comunicaciones personales del Angel Miguel Centeno,

reunión del Congreso Eucarístico Nacional en Rosario (aunque después accedió, cfr. Bosca 1997). Finalmente en 1954 – año de la venida de Tommy Hicks – impulsó una campaña contra algunos miembros del clero católico (Potash 1981, v.2: 237, 239)<sup>20</sup>. Ese año quedó cancelada la vigencia de la enseñanza religiosa obligatoria que el Congreso había confirmado en 1947 para las escuelas primarias. Además el gobierno sancionó una ley que aceptaba el divorcio vincular y reimplantó la legislación que permitía la prostitución reglamentada<sup>21</sup>.

En ese contexto, a partir de 1953 ingresó el tema evangélico y pentecostal en la agenda política de Perón. Las relaciones del partido peronista con los pentecostales ya tenían vigencia entre los indígenas tobas de la provincia del Chaco, que eran pentecostales, pero desde 1953 cobraron un significado institucional específico con la entrada personal de Perón en la esfera de acción religiosa de los evangélicos<sup>22</sup>.

Ahora bien, las intervenciones de Perón activaron también entre los evangélicos sus propias contradicciones, entre quienes rechazaban los intercambios prebendarios con Perón y quienes estaban dispuestos a aceptarlos. En 1953 Perón intentó granjearse la simpatía de la *Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata*, órgano vinculante con la *Subsecretaría de Culto*, cuyo Fichero para las organizaciones no católicas funcionaba a pleno (Canclini 1972.: 312 y sgts.; Bosca 1997: 238, 239). Pero los dirigentes no aceptaron. Entonces Perón auspició en 1954 la creación de otra unión de evangélicos (Canclini *op. cit.*: 363). Así varios pastores fundaron la UIECA, *Unión de Iglesias Evangélicas Cristianas Argentinas*, con recursos cedidos para ese fin por el Estado. Uno de los integrantes era un empleado público y pastor pentecostal. Su tarjeta de presentación decía: “*Pastor evangélico. Apoye el 2º Plan Quinquenal*” (Canclini *op. cit.*: 319)<sup>23</sup>.

*Finalmente en 1954, Perón le dio la entrevista de cuarenta y cinco minutos a Tommy Hicks, le facilitó el uso de los estadios para evangelizar y se tomó la foto con él, que circuló en la prensa nacional. Y fue más allá: les sugirió a los dirigentes evangélicos que*

---

testigo de la época y funcionario de rango, a partir del gobierno constitucional de Arturo Frondizi, en la Secretaría de Culto de la Cancillería.

<sup>20</sup> Los hechos suscitaban la solidaridad hacia los católicos víctimas de persecuciones, por parte de dirigentes radicales y conservadores, y esto contribuyó a galvanizar un frente de oposición contra el peronismo, Potash 1981, v.2: 240.

<sup>21</sup> Otros acontecimientos de gran valor simbólico dentro del mismo contexto tuvieron lugar en 1953. La policía allanó el domicilio de la escritora Victoria Ocampo y la Revista Sur, que ella promovía y contribuyó a fundar. Victoria Ocampo, de la aristocracia argentina, quedó detenida en la cárcel del Buen Pastor. A ella nos hemos referido al hablar de las pinturas de Daniel Santoro: era el personaje ficcional que espiaba por la ventana cuando Evita protegía al niño peronista y castigaba al niño “gorila” (antiperonista). Véase nota 10.

<sup>22</sup> Esta relación de Perón con las iglesias, conflictiva y por momentos ambivalente, incluyó todavía acciones de fuerte carga simbólica en sentido contrario. El 15 de noviembre de 1953, Perón puso la nación bajo la advocación de la Virgen de Luján, que otros militares más tarde entronizaron como “general” del Ejército.

<sup>23</sup> En 1955, tras el derrocamiento de Perón, el gobierno de la *Revolución Libertadora* disolvió la UIECA. Para más informaciones sobre UIECA y los precedentes institucionales de la Federación de Iglesias Evangélicas (FAIE) en la década del 30, véase Saracco 1989: 265-268 y Míguez 1997: 34-35.

*volviesen a traerlo a Hicks para presentarlo en Córdoba. No se trataba de un lugar más. Allí se encontraba el centro de la enemistad clerical católica hacia su gobierno. Pero la venida a Córdoba no se concretó.*

En la memoria oral de algunos líderes evangélicos quedan registros de los diálogos de los representantes evangélicos con el presidente Perón. Según las entrevistas de investigación histórica realizadas por Norberto Saracco (1989), Perón les habría contado que de niño asistió a la “escuelita dominical” (una institución muy cara a los sentimientos de los evangélicos de esa época) y guardaba felices recuerdos de ese instante de su infancia.

*[...] la verdad está en el Evangelio [les habría dicho], y los evangélicos predicán la verdad. Yo simpatizo con los pastores evangélicos porque son casados y porque se ganan la vida. No hay más una iglesia oficial. Yo quiero ver una iglesia evangélica que es verdaderamente argentina e independiente de toda ayuda externa. Si necesitan dólares, el gobierno les va a dar toda la ayuda que necesiten. (Saracco 1989: 265-266, la interpolación es mía).*

El 20 de mayo de 1955, el Estado sancionó la ley 14.404 con la finalidad de convocar una Reforma Constitucional y eliminar el artículo 2 (que establece que el Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano) junto con otras normas de preeminencia del culto católico. El fundamento de este objetivo político era “asegurar la efectiva libertad e igualdad de cultos frente a la ley” (Padilla 2003: 42, el resaltado es mío; véase asimismo Potash 1981, vol.I.: 245). Pero la convocatoria nunca llegó a concretarse. Pronto el conflicto con el campo católico alcanzó el punto álgido máximo.

El sábado 11 de junio de 1955, tuvo lugar la procesión de *Corpus Christi* convertida de hecho en una manifestación masiva en la que participaron personas que eran católicas poco practicantes pero se solidarizaban en una acción de repudio al gobierno de Perón. Entonces sucedió un episodio confuso de quema de una bandera, que podría haber sido de la Argentina o del partido peronista. El 14 de junio el gobierno removió de sus cargos eclesiásticos a los obispos Tato (vicario general de la arquidiócesis de Buenos Aires) y Novoa, y dictó su expulsión del país<sup>24</sup>. El 16 de junio, aviones de la Marina bombardearon la Casa Rosada. No consiguieron matarlo a Perón pero dejaron una cantidad nunca bien determinada de muertos civiles en la Plaza de Mayo y señales de

---

<sup>24</sup> De esta serie de acontecimientos surgió el confuso tema de “la excomunión del general”. La *Sagrada Congregación Consistorial* de la Santa Sede expresó, en un documento que hace hincapié en la coacción contra Monseñor Tato, que todos los que habían actuado en ese y otros delitos contra la iglesia, habrían contraído excomunión en sentencia lata. El dictamen de *latae sententiae* del 16 de junio de 1955, abarcaba a quienes habían ordenado acciones, participaron en ellas, las exhortaron o colaboraron. Cabía *inferir* que Perón estaría incluido. Pero no era posible afirmarlo porque la sentencia no indicaba nombres de personas. La excomunión del general habría durado ocho años y en torno a ella se tejieron versiones diferentes. De acuerdo con una versión, Perón negaba haber sido excomulgado. Pero declarándose contrito, pidió su absolución, con carácter precautorio. Según otro relato, Perón sostuvo que habría recibido una absolución el 13 de febrero de 1963, es decir a los casi ocho años de dictada la sentencia, en su domicilio de exiliado en Madrid, de manos de su confesor, el padre Leopoldo, Patriarca de las Indias Occidentales, obispo de Madrid-Alcalá (Bosca 2004).

proyectiles que todavía perduran en un edificio gubernamental vecino. A continuación, bandas civiles quemaron y saquearon la Curia Metropolitana e iglesias históricas (Santo Domingo y San Francisco). El 31 de agosto Perón amenazó: “por cada uno de los nuestros que caiga, caerán cinco de los de ellos”. El 16 de septiembre una coalición de las Fuerzas Armadas inició una nueva sublevación, liderada por el general Eduardo Leonardi. El proceso (que logró su objetivo de expulsar a Perón, y dio en llamarse Revolución Libertadora) contó con el apoyo de fuerzas políticas antiperonistas, que incluían conservadores, radicales, socialistas, comunistas, demócratas progresistas, y miembros del recientemente creado Partido Demócrata Cristiano. A través de la temporaria hospitalidad del mariscal paraguayo Alfredo Stroessner, Perón pudo abandonar el país. Daniel Santoro, el pintor a quien ya aludimos, representó este final como el ingreso del general en la *isla de los muertos*, una figuración proveniente del romanticismo alemán (Santoro 2004)<sup>25</sup>.

#### **5.4. Evangélicos a favor y en contra de Perón**

Las tácticas que apelaban a la cooperación astuta formaban parte de una estrategia de incorporación de actores al universo clientelar del justicialismo y la división de frentes opositores o remisos a colaborar<sup>26</sup>.

Pero al interior del campo evangélico gozaban de predominio los pastores del sector evangelical tradicional (bautistas, hermanos libres y otros) que asumieron el resguardo de la separación entre la iglesia y el Estado como un valor que formaba parte de su herencia: en la esfera civil el hombre trata con el hombre y en la esfera espiritual el hombre trata con Dios (Deiros 1990). Por otra parte evangélicas y protestantes de lo que constituiría a partir de la década de los sesenta, el polo histórico liberacionista del campo evangélico argentino (cristianos progresistas y ecuménicos mayormente alineados con el Consejo Mundial de Iglesias, CMI, y el Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI), no ocultaban la simultánea animadversión hacia el fascismo, y el peronismo.

---

<sup>25</sup> Mientras tanto el elenco gobernante comenzó el ciclo político de la coalición cívico-militar de la “Revolución Libertadora”, que habría de tener consecuencias sobre las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado. La creación de un nuevo entorno institucional habría de retirar el manejo de las designaciones episcopales de la égida del Estado. *La Libertadora* inició un proceso que (luego de varios gobiernos nacionales, constitucionales y *de facto*) concluiría en 1966 con la eliminación del *Patronato de Estado* sobre la Iglesia, y la firma de un *Acuerdo* entre la Nación Argentina y la Santa Sede (Bosca 2006). El *Patronato Nacional* abolido era una derivación del *Patronato Real* vigente durante la colonia.

<sup>26</sup> *La conducta de Perón se alineaba con tendencias de avance sobre la sociedad por parte de evangélicos conservadores bíblicos, puestas de manifiesto en varios contextos sudamericanos* (para el Perú véase especialmente Amat y León Pérez 2001, para Brasil Freston 2001). Este tipo de avance caracteriza el concepto de *constantinismo*, una tendencia de los evangélicos a imitar a la Iglesia Católica y pretender la obtención de los mismos privilegios que ésta goza por su carácter de iglesia oficial o semioficial en los países latinoamericanos. La inclinación constantinista apunta a obtener un control hegemónico del mercado religioso como lo tiene la iglesia católica (monopolio), o constituirse en uno de los dos actores (duopolio) que detentan el poder hegemónico (Freston *op. cit.*).

Inversamente, a estos evangélicos los unían afinidades con el socialismo democrático (Varetto 1927, Canclini 1932). La simpatía hacia el laicismo como freno a la influencia católica, la educación popular como recurso para difundir la Biblia que prepara para el sacerdocio universal, la creencia en que el sacerdocio universal no podía tener mejor garantía que la separación de la iglesia y el Estado, y el rechazo al autoritarismo como el mecanismo exactamente opuesto a la asamblea democrática que administra la vida congregacional, constituían el fundamento y punto de articulación de las simpatías de numerosos evangélicos hacia el socialismo democrático<sup>27</sup>. Finalmente, en aquella época algunos líderes evangélicos militaron simultáneamente en la Unión Democrática y en la masonería argentina, dos vértices donde convergieron afinidades contrarias al peronismo. En la *Unión Democrática* con los conservadores, comunistas, socialistas y miembros del partido *Demócrata Progresista*<sup>28</sup>.

## Conclusiones

A mediados de la década de 1950, la campaña de Tommy Hicks, un predicador texano en los estadios de fútbol de la ciudad de Buenos Aires, con notable impacto mediático, da lugar a la primera gran presencia pública del movimiento evangélico. La influencia del pentecostalismo en este proceso recorta en forma específica asimismo, un primer auge público de este segmento del campo evangélico. Buscando una explicación sobre las causas del éxito de la campaña, el fenómeno fue interpretado desde la perspectiva de una teoría de “sustitución de carismas”, como un acontecimiento posibilitado por el vacío que se produjo cuando la autoridad carismática de Perón se debilitó. Esta

---

<sup>27</sup> Hoy es difícil medir el significado cuantitativo de la afinidad de los evangélicos con el socialismo democrático a mediados del siglo XX. He tratado de construir informaciones al respecto por medio del testimonio personal de algunos hijos de los dirigentes de entonces. De las entrevistas a pastores de perfil alto en las iglesias evangélicas (cerca del año 2000) cuyos padres y tíos habían sido ministros prestigiosos entre las décadas de 1930 y 1960, afloran datos precisos de la orientación al voto socialista entre los evangélicos. Pero al mismo tiempo el socialismo les despertaba recelos a muchos que lo consideraban proclive al ateísmo y la violencia (Monti 1976: 139-140).

<sup>28</sup> Entendemos que el metodismo fue el protagonista principal de la oposición al peronismo, el autoritarismo y el Eje, durante el período previo a la asunción de Perón a la presidencia, y el mejor articulado con la sociedad civil alrededor de esa actitud. Detrás lo secundaban algunos luteranos, bautistas y líderes de otras iglesias. Nuestra comprensión se corrobora con informaciones provenientes de la tesis de licenciatura en teología de Mohr 1993: *Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata (1939 - 1958) - su actuación en cumplimiento de una finalidad primordial: la defensa de la libertad religiosa*. Al computar las revistas citadas por Mohr, que fueron publicadas en las décadas del 40 y el 50 (Mohr menciona 51 fechas de publicación), observamos que *El Estandarte Evangélico*, órgano de la Iglesia Metodista, ocupa el 45 % de las menciones; *Luz y Verdad*, de la Iglesia Evangélica Luterana Unida, conectada con el luteranismo escandinavo y estadounidense, el 37 %. Ambas suman el 82 %. El restante 18 % se distribuye entre publicaciones evangélicas cuyo rango de frecuencias va del 2 al 8 %. El gobierno peronista clausuró *El Estandarte Evangélico* en 1946 y 1952 (Roldán 2003: 103). El pastor metodista Julio Sabanes (padre), resumía en su personalidad y actuación la oposición de los evangélicos antiperonistas. La notoriedad de su compromiso lo obligó a exiliarse. En Chile continuó trabajando como obispo (Lappas 1958, Canclini 1972, Mohr *op. cit.*). Aclaración bibliográfica: aquí nos referimos a *Santiago* Canclini. En la bibliografía incluimos otras piezas, escritas por su hijo *Arnoldo* Canclini.

hipótesis planteada por Saracco, coloca un acento dominante sobre las condiciones estructurales que posibilitaron el fenómeno. La hipótesis es plausible. Sin embargo una explicación más detallada requiere tomar en consideración, desde la perspectiva de una sociología de actores, la agencia del propio Perón, en un sentido positivo, de un actor que produce acontecimientos, y no solamente en el sentido “negativo” del agotamiento de su carisma. El pragmatismo de Perón fue crucial en este escenario al recibir a Tommy Hicks.

En relación con el campo católico, las intervenciones de Perón produjeron desde 1946 una relación de intercambios con la iglesia, que le garantizó a ésta la vinculación con el Estado y el ejercicio de un monopolio protegido por barreras jurídicas que cerraban el mercado religioso y dejaban afuera a otros “jugadores”. Sin embargo Perón tendió de hecho hacia una forma de autonomía ideológica de la doctrina de la Iglesia Católica por medio de la Tercera Posición y el Justicialismo. Y desde comienzos de los 50 (en momentos de crisis de su potencial carismático, y ausencia de Eva, que formaba parte de este potencial) desencadenó tensiones del Estado con la Iglesia Católica. Entonces los evangélicos entraron en la agenda del peronismo como un colectivo a conquistar (y no como un colectivo a exiliar).

A su vez dentro del propio campo evangélico (interpretado como un “campo de fuerzas”, Wynarczyk 2009a) las intervenciones de Perón dieron lugar a una tensión interna. Influyentes líderes evangélicos estaban a favor de la separación de la iglesia y el Estado. Estos encontraban puntos de contacto con la agenda política del socialismo y el liberalismo, y eran opositores al “régimen peronista”. Mientras tanto, algunos pentecostales desarrollaban estrategias de oportunismo para saltar las barreras de un mercado religioso cerrado. Esta fase del curso histórico de los acontecimientos no tuvo otras consecuencias relevantes en el campo evangélico porque el sector pentecostal no era demasiado fuerte, y solamente algunos pentecostales hicieron abiertas maniobras de cooperación astuta con la política del gobierno.

Los datos estudiados en esta perspectiva, permiten confirmar la influencia de las condiciones contextuales, atribuibles a la sociedad argentina y el gobierno peronista en crisis, sobre el primer gran acontecimiento público de los evangélicos, interpretado por ellos como un río de agua viva que fluía en un desierto espiritual. Pero también confirman la necesidad de prestarle atención a la agencia específica de un actor carismático y el aparato político que conducía.

## **Bibliografía**

- A 50 años de la cruzada de Tommy Hicks.* (Sin mención de autor). Mayo de 2004. Buenos Aires: mensuario evangélico El Puente Pp.: 36 y 46.
- AMAT Y LEÓN PEREZ Oscar. 2001. “Carisma y política: Motivaciones religiosas para la acción política en el Perú Contemporáneo”. Ponencia presentada durante la *Jornada sobre Cosmovisión Religiosa y Acción Política*. Organizada por EPOS (Evangélicos, Política y Sociedad) en la sede del CONEP (Concilio Nacional Evangélico del Perú). Lima: 16 de Junio.

- BOSCA Roberto. 1997. *La iglesia nacional peronista. Factor religioso y poder político*. Buenos Aires: Sudamericana.
- BOSCA Roberto. 2004. "La excomuni3n de Per3n". In: *Todo es Historia*. N3mero 443. Junio. Pp.: 18-25.
- BOSCA Roberto. 2006. "A cuarenta a3os del acuerdo con la Santa Sede". In: *Todo es Historia*. N3mero 471. Octubre. Pp.: 58 – 67.
- BRUCE Steve. 1990. *Pray TV: Televangelism in America*. Londres: Routledge.
- BURGESS Stanley M. & MCGEE Gary B (eds.) & ALEXANDER Patrick H. (associate ed.). 1988. *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.
- CANCLINI Arnaldo. 2003. *400 a3os de protestantismo argentino. Historia de la presencia evang3lica en la Argentina*. Buenos Aires: Facultad Internacional de Educaci3n Teol3gica.
- CANCLINI Santiago. 1955 (primera edici3n 1932). *Por qu3 debe separarse la iglesia y el Estado..* Buenos Aires: Editorial Evang3lica Bautista.
- CANCLINI Santiago. 1972. *Los evang3licos en el tiempo de Per3n. Memorias de un pastor bautista sobre la libertad religiosa en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Mundo Hispano.
- CORBI3RE Emilio J. 1999. *Mamá me mimas, Evita me amas. La educaci3n en la Argentina en la encrucijada*. Buenos Aires: Sudamericana.
- CRASSWELLER Robert D. 1987. *Per3n and the enigmas of Argentina*. New York: W. W. Norton.
- DE HOYOS Rub3n J. 1970. *The role of the Catholic Church in the Revolution against president Juan D. Per3n (Argentina, 1954 – 1955)*. PhD Dissertation in Political Science. New York University. Published on demand by University Microfilms International.
- DEIROS Pablo Alberto. 1990. "Freedom and its Limits: the Problem of Church-State Relations". In: Brackney William H. & Burke Ruby J. (eds.). *Faith, Life, and Witness. The papers of the study and research division of the Baptist World Alliance – 1986 – 1990*. Birmingham, Alabama: Samford University Press. Pp.: 16 –29.
- DEMITR3PULOS Libertad. 1984. *Eva Per3n*. Buenos Aires: CEAL, Centro Editor de Am3rica Latina.
- DI MARCO Laura. 2005, 27 de marzo. "Entrevista a Antonio Cafiero". Diario *La Naci3n. Suplemento Enfoques*. P. 6.
- DI TELLA Torcuato. 1986. *Sociolog3a de los procesos pol3ticos*. Buenos Aires: EUDEBA.
- DONINI Antonio. 1983. "Religion and Social Conflict in the Per3n Era". In: Turner & Miguens, pp. 79 - 96.
- DUARTE DE PER3N Eva. 1952. "El 3ltimo discurso de Evita. *Plaza de Mayo: 1ro. de mayo de 1952*". (*Reproducci3n literal del discurso completo*). Salta, Argentina: Diario *El Tribuno*. Edici3n Especial. 30 de abril de 2006. P3gina 5.
- ENNS Arno W. 1971. *Man, Milieu and Mission in Argentina. A close look at Church Growth*. Grand Rapids: Eerdmans.
- FRESTON Paul. 2001. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- GILL Anthony James. 1998. *Rendering unto Caesar. The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago – London: The University of Chicago Press.

- HICKS Tommy. 1956. *Capturing the nations in the name of the Lord. The miracle revival of Russia*. Los Angeles: International Headquarters of Tommy Hicks.
- LALIVE D'EPINAY Christian. 1968. *El Refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- La partida de un siervo de Dios. ¡Falleció Rubén Marcos Ortiz.. (Sin mención de autor). 1994. Buenos Aires: mensuario evangélico *El Puente*, Diciembre: página 11.
- LAPPAS Alcibiades. 1966 (E.O. 1958). *La masonería argentina a través de sus hombres*. Buenos Aires: Edición autoral.
- MALLIMACI Fortunato. 1988. *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires, Biblos-Fundación Simón Rodríguez.
- MALLIMACI Fortunato. 1992. "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar. 1900-1960<sup>a</sup>. In: LIBOREIRO M. Cristina et al. *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires: CEHILA-Nueva Tierra.
- MARÓSTICA Mathew. 1997. *Pentecostals and Politics: The Creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993*. Ph.D.dissertation. Political Sciences Department. University of California at Berkeley.
- MARTINEZ GARCIA Carlos. 2000. "Usos, costumbres y disidencia religiosa en las comunidades indígenas". In: Monsivais Carlos & Martínez García Carlos. *Protestantismo, diversidad y tolerancia*. México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos. Pp: 133 - 154.
- MÍGUEZ Daniel. 1997. To Help you find God. *The making of a Pentecostal identity in a Buenos Aires suburb. Tesis Doctoral*. Universidad Libre de Amsterdam.
- MILLER Edward. 1999. *Secretos del avivamiento en la Argentina. El río fluye en tierra seca*. Buenos Aires: Peniel.[Original en inglés: "Secrets of the Argentine revival"].
- MOHR Eugenio. 1993. *Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata (1939 - 1958). Su actuación en cumplimiento de una finalidad primordial: la defensa de la libertad religiosa*. Tesis de Licenciatura. Buenos Aires, Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, ISEDET, Facultad de Teología.
- MONTI Daniel P. 1976. *Ubicación del metodismo en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Methopress.
- NORTH Douglass C. 1990. *Institutions, institutional change and economic performance*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- PADILLA Norberto. 2003. "Ciento cincuenta años después". In: Bosca Roberto (comp.). *La libertad religiosa en la Argentina. Aportes para una legislación*. Buenos Aires: CALIR, Consejo Argentino para la Libertad Religiosa - Konrad Adenauer Stiftung. Pp.: 31 - 46.
- PERÓN Juan Domingo. "Discurso del 17 de Octubre de 1945 en Plaza de Mayo". Buenos Aires: Página del Partido Justicialista Bonaerense, [www.pjbonaerense.org.ar](http://www.pjbonaerense.org.ar). Colección de discursos.
- POTASH Robert A. 1981 [e. o. 1969]. *El ejército y la política en la Argentina. V.1: 1928 - 1945, de Irigoyen a Perón. V. 2: 1945 - 1952, de Perón a Frondizi*. Buenos Aires: Sudamericana.
- POTASH Robert A. 1984. *Perón y el G.O.U.: los documentos de una logia secreta*. Buenos Aires: Sudamericana.
- READ William R., MONTERROSO Víctor M. & JOHNSON Harmon A1970. *Avance evangélico en América Latina. El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones*.

- [Original: 1969. Latin American Church Growth. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company].
- ROCK David. 1993. *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*. Buenos Aires: Ariel.
- SABSAY Fernando. 2006. *Protagonistas de América Latina / 2*. Buenos Aires: El Ateneo.
- SANTORO Daniel. 2004. *Manual del niño peronista*. Buenos Aires: La Marca.
- SANTORO Daniel. 2006. Mundo peronista (pinturas 1998-2006). Buenos Aires: La Marca.
- SARACCO J. Norberto. 1989. *Argentine Pentecostalism: its history and theology*. Unpublished Ph.D. Dissertation. Birmingham UK: University of Birmingham.
- SARACCO J. Norberto. 1992. "Peronismo y pentecostalismo: Sustitución de liderazgo carismático durante la caída de Perón (1954)". *Religión y Sociedad en Sudamérica (Centro de Estudios Religión y Sociedad en Sudamérica)*, Vol. 1 (1). Pp.: 45-53.
- SEBRELI Juan José. 2008. *Comediantes y mártires. Ensayo contra los mitos*. Buenos Aires: Debate.
- STACK Noreen F. 1976. *Avoiding the Grater Evil: the response of the Argentine Catholic Church to Juan Perón, 1943 - 1955*. PhD Dissertation in History, Rutgers University, The State University of New Jersey. Published on demand by University Microfilms International.
- STOKES Louie B. 1968. *Historia del movimiento pentecostal en la Argentina*. Buenos Aires: Edición del Autor. Imprenta Talleres Gráficos Grancharoff.
- Tommy Hicks, elegido por Dios·. (*Sin mención de autor*). Noviembre de 1996. Buenos Aires: Periódico *La Corriente del Espíritu*, Año 1. Número 3. Pp.: 4-7.
- VARETTO Juan Crisóstomo. 1927. *Separación de la iglesia y el Estado*. Buenos Aires: Junta de Publicaciones de la Convención Evangélica Bautista de las Repúblicas del Plata.
- WAINERMAN Catalina & HEREDIA Mariana. 1999. *¿Mamá amasa la masa? Cien años en los libros de lectura de la escuela primaria*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.
- WILLIAMSON Oliver E. 1985. *The economic institutions of capitalism: firms, markets, relational contracts*. New York: The Free Press
- WYNARCZYK Hilario. 1989. *Tres evangelistas carismáticos: Omar Cabrera, Carlos Annacondia, Héctor Giménez*. (Datos actualizados en 1992). Informe de investigación. Buenos Aires: ECUPRES, Agencia de Noticias Prensa Ecuémica.
- WYNARCZYK Hilario. 1993. "Carlos Annacondia. Un estudio de caso en neopentecostalismo". In: Frigerio Alejandro (ed.) *Nuevos movimientos religiosos (II)*. Buenos Aires: CEAL, Centro Editor de América Latina. Pp.: 80-93.
- WYNARCZYK Hilario H. 2000. "Los evangélicos y la política en la Argentina. actualización de nuestro conocimiento del tema". In: *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*. Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad Católica de Buenos Aires. Año 7. Número 31. Pp.: 52-66.
- WYNARCZYK Hilario. 2006. "Partidos políticos evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina: formación y ocaso 1991-2001". In: *Civitas, Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Vol. 6, Nº 2, julio-diciembre, pp. 11-42.

- WYNARCZYK Hilario. 2008. "Un ensayo sobre sociología del pentecostalismo en clave política a partir de Christian Lalive D'Epina y "El Refugio"". In: *Revista Cultura y Religión*. Universidad Arturo Prat del Estado de Chile. Volumen II, Número 2. [Número dedicado a la producción del sociólogo Christian Lalive D'Epina y su obra "El refugio de las Masas" (1968) sobre el pentecostalismo chileno]. Edición en línea:  
[www.culturayreligion.cl/articulos/vol2\\_n2\\_2008\\_octubre\\_04\\_hilario\\_wynarczyk.pdf](http://www.culturayreligion.cl/articulos/vol2_n2_2008_octubre_04_hilario_wynarczyk.pdf)
- WYNARCZYK Hilario. 2009 (a). *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980.2001*. Buenos Aires, UNSAM EDITA, Editorial de la Universidad Nacional de San Martín.
- WYNARCZYK Hilario. 2009 (b). "Con la mirada en el cielo posaron los pies en la tierra. Auge y protesta colectiva de los evangélicos en Argentina, 1980-2001". In: CHIQUETE Daniel & ORELLANA Luis (editores). *Voces del pentecostalismo II. Identidad, teología, historia*. Hualpén, Chile: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales, RELEP. Pp.: 45-76.
- WYNARCZYK Hilario. 2009 (c). "El río fluye en tierra seca. Primera gran movilización evangélica en la Argentina, carisma peronista y agencia de Perón". Universidad Arturo Prat del Estado de Chile. *Revista Si Somos Americanos X* (1).
- WYNARCZYK Hilario. 2009 (d), 23 de junio. "Evita Perón, lo secular y lo religioso". Montevideo, Uruguay: *ECUPRES, Agencia de Noticias Prensa Ecuménica*.

<http://nacionalypopular.com/2009/06/23/evita-peron-lo-secular-y-religioso/>

El autor es Doctor en Sociología (UCA), Máster en Ciencia Política – análisis político teoría y métodos (UFMG, Brasil), Licenciado en Sociología (UBA). Profesor Titular de Metodología de la Investigación y Taller de Tesis (UNSAM, 3iA) y autor de textos pedagógicos. Investigador y autor de estudios de sociología de las iglesias evangélicas con énfasis en el pentecostalismo. Integrante de RELEP, Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales, y de la ACSRMS, Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur. Socio fundador del CALIR, Consejo Argentino para la Libertad Religiosa. Asesor de la Secretaría de Culto de la Cancillería de Argentina entre 1999-2001. Coautor en el contexto de la Konrad Adenauer Stiftung, Oficina Lima en temas de iglesias evangélicas y política en América Latina.

e-mail: [hilariowynarczyk@yahoo.com.ar](mailto:hilariowynarczyk@yahoo.com.ar)

Fecha de recepción: 18-06-2021

Fecha de aprobación: 24-08-2021

# Difusión del Protestantismo en la ciudad de Rosario (1860-1876). Estudio preliminar del caso metodista, parte I

**Eunice N. Rebolledo Fica**  
(Universidad Nacional de Córdoba)

**Norman Rubén Amestoy**  
(Fraternidad Teológica Latinoamericana, FTL-Historia)

---

## Resumen

En este estudio preliminar se examina la difusión del metodismo en la ciudad de Rosario a través de los *Annual Reports* del período (1863-1876). Por medio de esta fuente documental se reconstruye la visión misionera en la vida cotidiana donde buscó arraigarse. Se presta especial atención a las razones por las cuales se optó por este territorio para la expansión de estas sociedades, así como las articulaciones entre diversos actores político-religiosos que formaron la trama en la que desplegaron su accionar. La relevancia de su estudio radica en que luego de la consolidación de la obra en Buenos Aires, fue el primer campo misionero constituido con carácter experimental que delineó las bases de estrategias misionales a futuro.

**Palabras clave:** Protestantismo. Metodismo. Rosario. Difusión Misionera.

## Abstract

The present preliminary study examines the spreading of Methodism in Rosario City through the 1863 - 1876 *Annual Reports*. By means of this documentary source, the missionary vision is reconstructed in everyday life where it has searched for ways to put down its roots. Special attention is given to the reasons why this territory was chosen to expand these societies, as well as the articulations between the different political and religious actors that took part in developing the framework in which they displayed their activities. The key significance of their study is rooted in the fact that after the consolidation of the work in Buenos Aires, it was the first missionary field created for experimental purposes and also to outline the bases for missionary strategies for the future.

**Keywords:** Protestantism. Methodism. Rosario. Missionary Diffusion.

---

## Introducción

El establecimiento del protestantismo en la ciudad de Rosario se llevó a cabo a partir de la década de 1860. En 1864, se estableció la Iglesia Metodista Episcopal y la *Sociedad Bíblica Americana*; en 1868 la *Sociedad Misionera Sud Americana* asignó al reverendo Williams F. Coombe para establecer la primera congregación de la Iglesia Anglicana y en 1896 se consolidó la primera asamblea de los Hermanos Libres en la ciudad. En la generalidad de este desarrollo existieron pautas y circunstancias que muestran la diversidad de la presencia de las heterogéneas sociedades protestantes en cuanto a la base social de los sectores atendidos y los objetivos de su tarea pastoral y misionera.

Dentro de las sociedades misioneras, la Iglesia Metodista Episcopal inició un proceso de expansión en la década de 1860 que significó un cambio decisivo en cuanto a la visión misionera de la denominación. Si bien las primeras reuniones congregacionales del metodismo en el Río de la Plata se remontaban a la década de 1830, la composición social y la finalidad misionera de esos primeros esfuerzos no se distinguían del resto de las congregaciones de residentes. La membresía de los núcleos iniciales era de origen inglés, escocés y norteamericano, los cultos dominicales y las reuniones de oración se efectuaban en idioma inglés, los ministros eran generalmente enviados desde Estados Unidos y las características socioculturales de las congregaciones, en líneas generales, eran semejantes a la de otras sociedades protestantes de origen angloamericano como la Iglesia Presbiteriana o la Iglesia Anglicana.

A partir de 1864, una vez consolidada la congregación de Buenos Aires,<sup>1</sup> la misión buscó la extensión hacia el interior. En el *Annual Report* de 1863, el obispo Scott pedía el apoyo del *Board* misionero para iniciar la “extensión del trabajo en el país”. La mirada del obispo y el superintendente, Rev. William Goodfellow, estaba puesta en la “población protestante numerosa pero dispersa” que era atraída por el gran interés “de la lana, que aumenta rápidamente y produce

---

<sup>1</sup> Por el *Annual Report* de 1864 sabemos que en ese año la congregación contaba con 100 miembros, 134 alumnos y 20 maestros en la Escuela Dominical, y una escuela diaria de 100 alumnos donde “casi todos [eran] pobres”. La escuela de la misión estaba dirigida por R. Watts Leyland y contaba con 104 alumnos, de los cuales solo el 60% pagaba su matrícula, lo cual no permitía “recibir una promoción mayor de alumnos gratuitos”. Igualmente, resultaba estimulante que “algunos que empezaron con nosotros gratis ahora están pagando”, pero, aún más, que “El progreso de todos es muy alentador”. La escuela contaba con 5 departamentos; en el “académico”, se enseñaba “Latín y Lenguas Modernas, Algebra, Dibujo, Teneduría de libros, Música Vocal e Instrumental, Historia, etc.”; mientras que el último, la “clase de costura”, se ocupaba de “la costura, el bordado sencillo y el trabajo de flores”. *Forty-Sixth Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, 1864, (New York, Printed for the Society, 1865), 19. El Informe a la sociedad misionera de 1863 señalaba que, del centenar de alumnos del cual casi todos eran “pobres”, casi la mitad eran “de ascendencia católica” aunque recibían la instrucción metodista “sin ninguna objeción a su elemento protestante” y la gran mayoría asistía a “nuestra escuela dominical”. *Forty-Fifth Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, 1863, (New York, Printed for the Society, 1864), 68.

grandes beneficios”.<sup>2</sup> El comentario aludía a la ciudad de Rosario, que por entonces era el puerto de salida de la mayor parte de la producción de las provincias interiores, donde, por ejemplo, se destacaba la exportación de lanas provenientes de Córdoba.<sup>3</sup> El rubro lana, de hecho, constituyó, en la década de 1860, uno de los principales productos exportables y las casas comerciales cordobesas triplicaron los envíos a Rosario en este periodo.<sup>4</sup>

Ahora bien, debemos tomar en cuenta que, desde mediados de la década de 1830, Rosario había iniciado un proceso de desarrollo económico sostenido que se acentuaría después de la Batalla de Caseros hasta las celebraciones del centenario en 1910. La ubicación y las condiciones naturales del puerto, sumadas al proceso político de la conformación del Estado, el otorgamiento de los derechos diferenciales, el status de puerto de la *Confederación Argentina*, la política inmigratoria –con su promoción de las colonias agrícolas– y la guerra de la *Triple Alianza*<sup>5</sup> contribuyeron a afianzar a Rosario como una de las economías urbanas más vigorosas, afianzada en su expansiva actividad comercial. Si a esto le agregamos la incorporación de tierras a la producción agropecuaria, la productividad de esa extensa superficie mediante la incorporación de capitales externos, el desarrollo de la inmigración y una mejora sensible en la intercomunicación de las diferentes regiones, estamos en condiciones de entender que el modelo económico de la producción primaria dirigida hacia el exterior y la compra de bienes manufacturados a los países centrales era el modelo que habría de imponerse.

Rosario se constituyó en un punto insoslayable de ese modelo, como centro de la producción y la comercialización de cereales de las fértiles llanuras de la pampa húmeda y como abastecedora de materias primas a los mercados europeos. Entre 1860 y 1880, la ciudad experimentó un extraordinario aumento de su población –a partir de la continua llegada de inmigrantes– que cambiaría de forma sustancial su fisonomía urbana con la aparición de los ferrocarriles. Asimismo, también se dio un incremento de la infraestructura urbana, con la irrupción de comercios, bancos y servicios inmobiliarios, manufactureros e industriales.<sup>6</sup> Por otra parte, el avance del liberalismo político con Nicasio Oroño

---

<sup>2</sup> *Forty-Fifth Annual Report*, 67.

<sup>3</sup> En el rubro *Exportaciones* correspondiente al año 1862, según el diplomático inglés Thomas Hutchinson, salieron del puerto rosarino 155 569 arrobas de lana limpia y 64 412 arrobas en concepto de lana sucia. El equivalente en toneladas representaba 3889 t y 1610 t. Thomas J. Hutchinson, *Buenos Aires y otras Provincias Argentinas*, (Buenos Aires, Editorial Huarpes SA, 1945), 141. La arroba era la unidad de peso del sistema castellano, usado en España e Hispanoamérica durante el periodo colonial y el siglo XIX. Equivalía a la cuarta parte de un quintal, lo que supone 25 libras castellanas.

<sup>4</sup> Ricardo Falcón y Miriam Stanley, *La Historia de Rosario. Tomo 1, Economía y Sociedad*, (Rosario, Homo Sapiens, 2001), 68.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 72-73.

<sup>6</sup> Nidia Areces y Edgardo Ossana, *Historia de ciudades: Rosario (I)*, (Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1984), 14-15.

en el estado provincial entre 1864 y 1868,<sup>7</sup> (en la ciudad “más descreída” de la república<sup>8</sup>) presentó una coyuntura inmejorable para atacar las “pretensiones y supersticiones” del papismo y difundir la fe protestante y sus valores morales.

### **Rosario: plaza clave del avance misionero**

Los elementos recién mencionados, si bien eran tenidos en cuenta en el informe episcopal a la Junta Misionera, incorporaban, además, otros elementos de peso al momento de las designaciones pastorales y la elección de Rosario como primer destino de propagación misionera. Según el obispo, la inmigración europea no tendía a dispersarse por la inmensidad del territorio sino que buscaba “formar asentamientos y pequeñas aldeas”.<sup>9</sup> En este caso, la referencia apuntaba a una serie de poblaciones con un importante caudal demográfico que habían comenzado a crecer a partir del desarrollo agrario y un espacio rural ligado a las actividades agropecuarias en contacto con las zonas urbanas de Santa Fe o Rosario.<sup>10</sup> Este fue el caso de las primeras colonias agrarias como Esperanza (1854) y San Carlos (1858),<sup>11</sup> que se multiplicarían de forma exponencial durante todo el periodo. Estas buscaban “aprovechar plenamente el puerto, en el que se volcaban los productos agrícolas [...] A fines de siglo, la provincia contaba con un centenar de esos centros agrícolas, y no pocos pertenecían a la zona cuyo eje era Rosario”.<sup>12</sup>

En el informe de 1864, los obispos Scott y Kingsley –a cargo de la supervisión episcopal en Sudamérica– también daban cuenta de la gira por Santa Fe del superintendente de la misión, quien, para su grata sorpresa, había encontrado la provincia: “llenándose rápidamente de emigrantes de Europa, principalmente alemanes y franceses”.<sup>13</sup> Además del establecimiento de las colonias agrícolas que contaban con el fuerte respaldo de la política inmigratoria del gobierno, se avanzaba en la construcción de ciudades, “procurando el cultivo de la tierra y la cría de rebaños” y los colonos protestantes –que alcanzaban un tercio de la población– eran “gente de clase media ahorrativa, de buena inteligencia y poseedores de algo de dinero”.<sup>14</sup>

---

<sup>7</sup> Cabe recordar que durante su mandato se sancionó la primera ley provincial de matrimonio civil en el país el 18 de septiembre de 1867.

<sup>8</sup> María C. Pía Martín, “La ciudad “más descreída” cambia de rumbo. Católicos y política en la ciudad de Rosario de Santa Fe (1924-1943)”, *Historia Regional*, Año XXIX, n.º 34, (2016): 75-89.

<sup>9</sup> *Forty-Fifth Annual Report...*, 67.

<sup>10</sup> Sandra Fernández, *Identidad y Vida Cotidiana. Nueva Historia de Santa Fe, Vol. 8*, (Rosario, Editorial Prohistoria/La Capital, 2006), 13.

<sup>11</sup> En el caso de San José, Entre Ríos (1858), donde el metodismo haría sus primeras incursiones en 1864 –junto a Esperanza y San Carlos–, la inmigración inicial provenía de Sion, la capital del cantón del Valais, Suiza.

<sup>12</sup> Miguel Ángel De Marco, *Rosario desde sus orígenes hasta nuestros días*, (Rosario, Librería Apis, 1991), 38.

<sup>13</sup> *Forty-Sixth Annual Report...*, 17.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 17-18.

En su paso por Rosario –durante la gira de 1864–, el Rev. Goodfellow tuvo el ofrecimiento de algunos residentes extranjeros, movidos a donar un terreno “en una parte muy elegida de la ciudad”,<sup>15</sup> siempre y cuando se avanzara con la edificación del templo. Una de las proposiciones provenía del Sr. Johann Heinrich Amelong (1814-1906), un residente perteneciente a la congregación alemana, nacido en Hamburgo y radicado en Buenos Aires en 1835. En 1838 había abierto una casa de venta de pianos y toda una variedad de instrumentos musicales importados de Alemania en la calle Bolívar, al lado del Colegio Nacional, siendo él mismo un músico destacado.<sup>16</sup>

En 1855, decidió probar en una plaza más favorable y se instaló en Rosario con un comercio importador de instrumentos musicales en la calle de la Bajada Grande (hoy Sargento Cabral).<sup>17</sup> A medida que su comercio prosperaba en el rubro, fue consolidándose como propietario de diversos inmuebles en la ciudad, llegando a figurar entre la nómina inicial de los fundadores del *Centro Comercial* de Rosario y de la *Bolsa de Comercio*. Su influencia creció al punto de ser designado cónsul de la *Confederación Alemana del Norte*, función en la que se desempeñó hasta 1870. Ahora bien, lo más interesante de su historia es que el Sr. Amelong se contaba entre aquellos primeros comerciantes “que trajo mercadería directamente desde Europa hasta el puerto de Rosario”.<sup>18</sup> Su carácter pionero se vio facilitado por el hecho de que su hermano, Johann Daniel Hermann Amelong, conocía el despacho de aduana en el puerto de Hamburgo, haciendo de ello su profesión.<sup>19</sup> De sus cuatro hijos, el menor, Carl Max August Amelong (1854-1929), bautizado en la Iglesia Luterana de St. George (Hamburgo), emigró a Rosario invitado por su tío Johann H. Amelong. Una vez radicado, se dedicó a la importación de cerveza y otros productos de Alemania. En 1886, contrajo matrimonio con su prima Juana Enriqueta Amelong (1886-1901),<sup>20</sup> hija mayor del Sr. Johann H. Amelong, y esto le permitió administrar con competencia los bienes familiares, acrecentando los suyos con la compra de diversos inmuebles y propiedades entre los que se incluían campos en las zonas de Carcarañá.<sup>21</sup> El Sr. Carl M. A. Amelong también impulsó un emprendimiento empresarial muy

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>16</sup> Johann Heinrich Amelong fue maestro de piano de Manuelita Rosas. En 1845 dirigió el estreno del oratorio *La Creación* de J. Hayden con coro y solista en beneficio de la edificación del templo evangélico alemán. El evento –de gran repercusión cultural– se realizó en la Iglesia Metodista Episcopal de la calle Cangallo. Helga Hartenek, “La primera inmigración alemana protestante”, *Revista de la Iglesia Evangélica Alemana de Buenos Aires*, n.º 413, (diciembre de 2001), 20 y ss. Otra de sus composiciones musicales fue *Fantasía y variaciones sobre el Himno Nacional Argentino*, estrenada por el pianista Bussmeyer en el teatro Argentino de Buenos Aires en 1854. Diego Abad de Santillán, “Entrada: Amelong, Johann Heinrich”, *Gran Enciclopedia de la Provincia de Santa Fe, T. I*, (Santa Fe, Ediar, 1967).

<sup>17</sup> Jorge Tomasini, “Inconvenientes del progreso”, *Revista de Historia de Rosario*, Año XIX, N.º 33, (1981), 43.

<sup>18</sup> *Centro de Estudios Genealógicos e Históricos de Rosario*, Boletín N.º 2, Año 2, (2004), 41.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 44.

común en este tiempo como eran las barracas para el almacenamiento de los llamados “frutos del país”. Cabe recordar que la necesidad de acopiar los volúmenes crecientes de productos procedentes de las provincias interiores impulsó la proliferación de estos depósitos. Hacia las barracas se dirigían las enormes recuas de mulas y carretas tiradas por bueyes. Solo a fin de tener una noción del movimiento generado, en 1860 ingresaron a la Plaza de las Carretas del Interior 300 000 arrobas (7500 toneladas), acarreadas por 2900 carretas y 8724 mulas. El volumen que llegaba a la ciudad era por demás importante. En el periodo entre 1855 y 1860 hubo un total de 3270 carretas asentadas en la *Tesorería Provincial de Tucumán*: del promedio anual de 654 carretas, el 72,6% se dirigieron con destino a Rosario.<sup>22</sup>

En 1861 el viajero inglés Thomas Woodbine Hinchliff, describía en su relato una típica barraca como así también a los troperos y barraqueros:

Antes de alejarnos de Rosario, el amigo americano me hizo conocer su almacén\*. Consistía en un gran patio cuadrado por galpones en los que se encontraban apilados montones de cueros, bolsas de pasas, duraznos secos de Mendoza, tercios de yerba y bolsas de semillas de alfalfa. Las carretas de bueyes entraban y salían a paso lento y grupos de peones perezosos holgazaneaban cerca de las puertas, cubiertos con ponchos de colores vivos, mirándonos con esa expresión característica de completa indiferencia por todo lo humano y lo divino. Algunos tenían cara de endiablados bribones y mi amigo me dijo que, por lo general, era dura tarea la de lidiar con ellos; pero la verdad es que no debiera esperarse mucho –acaso- de hombres que pasan su existencia agujijoneando a los bueyes a través de las ilimitadas llanuras y a razón de dos millas por hora.<sup>23</sup>

En el caso del Sr. Carl M. A. Amelong, acondicionó una barraca para el acaparamiento de cueros en las cercanías de Estación Ludueña (luego, Parada Cruce Alberdi). En otros casos, los centros de acopio y comercialización recibían “frutos del país” que ingresaban desde Tucumán, Córdoba, Mendoza y la región andina, pero también productos provenientes de Corrientes, Paraguay o minerales de Bolivia.

En 1865, el cónsul británico en la legación rosarina y encargado de negocios, Sr. Thomas J. Hutchinson, ofrecía una descripción detallada: “Cueros secos y salados; lanas, barras de cobre de Catamarca y Córdoba, plata de Córdoba y San Juan, astas y pezuñas de ganado vacuno, grasa de potro, ceniza de huesos, cueros de potro, cabras y nutrias, cerda, trigo, cebada, huesos, suelas de Córdoba y Tucumán, carne seca, duraznos secos (orejones), ‘colchas’ o cobertores de camas, jabón del país, maíz, nueces, ponchos, porotos, pasas de uvas y de higos, peras

---

<sup>22</sup> Falcón y Stanley, *Historia de Rosario*, 68.

<sup>23</sup> Thomas W. Hinchliff, *Viaje al Plata en 1861*, (Buenos Aires, Hachette, 1955), 189-190.

\* (Almacén en la acepción de depósito; N. de Trad.). T. W. Hinchliff era primo de John y William Parish Robertson y de Woodbine Parish, cónsules británicos en el Río de la Plata en época de Bernardino Rivadavia.

secas, madera de algarrobo, pellones, queso de Tafí de Tucumán, lino, sandias, tabaco de Tucumán, madera de cedro del mismo punto, etc.”<sup>24</sup>.

Estos elementos que hemos descripto, en alguna medida, deben haber sido un factor de influencia en el pastor W. Goodfellow, pues, en su presentación ante la Junta Misionera, afirmaba que Rosario era el “campo misionero más importante” a encarar. A su entender, el espacio urbano rosarino constituía una plaza clave para el avance misionero, pues representaba “la segunda ciudad” en importancia del país, con una población de “12.000 habitantes o más”, un “rápido crecimiento comercial por el río y el ferrocarril”, y, como valor agregado, estaba recibiendo un afluente inmigratorio “protestante”<sup>25</sup> que le permitiría a la denominación hacer base en el territorio.

### **Colportores, pastores y “amigos de la obra”**

En la perspectiva de William Goodfellow, Rosario era la puerta de entrada a un gran campo misionero y fue esta mirada la que lo llevó a establecer la obra metodista en la ciudad y, al mismo tiempo, a favorecer el establecimiento de la *Sociedad Bíblica Americana*. Los colportores eran quienes relevaban la información, contactaban a los interesados, distribuían literatura y preparaban el terreno para la posterior incursión de predicadores y misioneros. En 1864, con fuertes vínculos con las sociedades metodistas, se establece en Rosario la agencia de la *American Bible Society* con el objetivo de difundir la lectura de la Biblia, de literatura evangélica y de tratados de polémica anticatólica en idioma español. El responsable de llevar adelante la labor del colportaje fue Andrew Murray Milne, una de las figuras protagónicas de la expansión disidente entre los inmigrantes en las décadas siguientes. Había nacido en New Deer, Aberdeenshire, Escocia en 1838. Fue convertido en una reunión de la *Young Men's Christian Association* (YMCA – Asociación Cristiana de Jóvenes) en 1858 y era miembro de la Iglesia Presbiteriana. En 1862 llegó al Río de la Plata vinculado a una de las actividades típicas de las relaciones económicas anglo-argentinas: el comercio exterior de productos primarios. Como empleado de la empresa “Begg” –del puerto de Greenock, Escocia– fue enviado a Sudamérica a fin de supervisar los embarques de frutas a Europa. Como empleado de comercio incursionaba de manera continua en los puertos de Buenos Aires, Montevideo, Entre Ríos y Rosario. Es en este último donde finalmente se instala, luego de aceptar la invitación del pastor W. Goodfellow, para establecer allí la cabecera de las tareas de difusión bíblica hacia Entre Ríos, Córdoba, Buenos Aires, las colonias agrícolas y, posteriormente, Bolivia y Montevideo, lugar donde su trabajo fue decisivo para la instalación del metodismo en 1868.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Hutchinson, *Buenos Aires...*, 139.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 20. Solo contabilizando inmigrantes procedentes de Inglaterra, en 1857 habitaban la ciudad 9800 personas, de las cuales 58 eran ingleses, mientras que, en 1869, como resultado del primer censo provincial, los ingleses eran 311, de los cuales 196 eran varones y 115 mujeres, en una población total de 23 169 habitantes.

<sup>26</sup> Norman Rubén Amestoy, *Difusión y cultura protestante en el Río de la Plata. El rol del metodismo en la génesis del Uruguay moderno; 1868-1904*, (Buenos Aires, Instituto Universitario ISEDET, 2003), Tesis Doctoral inédita.

A. M. Milne formaba parte, desde su llegada, de la Primera Iglesia de Buenos Aires, la cual congregaba –según los comentarios del superintendente Jackson al obispo Bowman de los Estados Unidos– una base social con “recursos locales de gran importancia, que han sido de gran utilidad para ayudar a la Misión a incrementar la propiedad y continuar con la obra”. Su extracción social no era de “campesinos ignorantes”, sino de “gente de un nivel cultural considerable y riqueza”.<sup>27</sup> Este panorama socioeconómico se encuadraba, sin duda, en el informe que, en 1867, el obispo Clark presentaba ante el *Board* misionero, aclarando que “los puntos ocupados en este amplio campo –Buenos Aires, Rosario y Montevideo– son todos centros de población importante y de comercio, y por lo tanto de influencia”.<sup>28</sup> Esa misma influencia comercial, bancaria, etcétera, ponía en contacto a esta congregación con la clase dirigente, haciendo de cuña para abrir el campo posteriormente a la misión nacional. Sin embargo, los rasgos socioeconómicos de estas congregaciones inglesas no fueron similares a las nuevas congregaciones que surgieron posteriormente entre el elemento nacional. No obstante, sí mantuvieron un vínculo aceitado y una relación de cooperación financiera entre la iglesia “americana” y la extensión de la obra misionera metodista entre otras capas sociales.

En el caso de Rosario, el 1 de noviembre 1864 arribó el pastor Thomas Carter procedente de la Conferencia de New York, iniciando las primeras reuniones en la habitación del *Hotel Central* (de la calle Puerto entre Urquiza y San Lorenzo), alquilada por el Sr. William Perkins, un residente canadiense, destacado pionero y colonizador.<sup>29</sup> Luego, los cultos continuaron en una casa alquilada en calle Salta donde el ministro, además de residir, desarrollaba los servicios dominicales e inmediatamente organizó “una escuela diaria con doce a quince alumnos”.<sup>30</sup> Eran los comienzos de la *Escuela Inglesa*, precursora entre los establecimientos privados de la ciudad. Hasta entonces solo funcionaba el *Colegio de Nuestra Señora del Huerto* (1863), a cargo de las Hermanas de la Caridad, y ese mismo año doña Blanca de Villanueva impulsaba el *Colegio de Señoritas Francés*

---

<sup>27</sup> *Fifty-Fifth Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, 1873, (New York, Printed for the Society, 1874), 43.

<sup>28</sup> *Forty-Ninth Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, 1867, (New York, Printed for the Society, 1868), 45.

<sup>29</sup> El Sr. William Perkins (1827-1893) nació en Toronto (Canadá) y se casó en 1856 en Concepción (Chile) con Parmenia Navarro Ocampo. Radicado en Rosario, emprendió algunas iniciativas industriales como la introducción de los primeros molinos en 1860 y la fabricación de papel. Fue un activo propulsor de construir la línea del Ferrocarril de Rosario a Córdoba (1863). El 1º de noviembre de 1864 fundó *El Cosmopolita*, desde donde defendió las ideas de la colonización y el establecimiento de las colonias agrícolas. Escribió: *Three years in California; William Perkins' journal of life at Sonora, 1849-1852 y The agrarian laws of the Province of Santa Fé sanctioned during the administration of his Excellency D. Nicasio Oroño: to which are added preliminary and explanatory observations on the nature and aim of the enactments*, (Buenos Ayres, J.A. Bernheim, 1866).

<sup>30</sup> *Forty-Seventh Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, 1865, (New York, Printed for the Society, 1866), 103.

y *Español*. Luego, en 1866, surgirían nuevos establecimientos privados como el *Colegio Concepción*, el *Colegio Italiano* y el *Colegio Ítalo-Argentino*.<sup>31</sup>

En el transcurso de 1865, el superintendente informaba a la Junta que se había ido conformando una congregación “pequeña pero atenta de cuarenta a cincuenta personas”, producto de residentes “de habla inglesa” que continuaba atrayendo “la inmigración casi a diario”.<sup>32</sup> El crecimiento de los feligreses, la escuela diaria, la reunión de oración y la clase de Biblia, requirieron trasladar las actividades a un salón cedido por el Sr. William Wheelwright en una muestra de apoyo e identificación con la obra recién iniciada.

En vistas de afirmar el testimonio en la ciudad, la empresa comercial *Messers Armstrong and Lumb* donó un terreno ubicado en la calle Salta esquina Progreso, en “un sitio que difícilmente podía estar mejor elegido”, para la construcción del templo. El pastor Carter reunió suscripciones de particulares y la sociedad misionera norteamericana completo los fondos para el nuevo edificio “de ladrillos y pulcramente terminado” que fue dedicado a fin de año, en una reunión con “gran asistencia” y “según lo prescripto en nuestro ritual”.<sup>33</sup>

En cuanto a los apoyos y donantes en los inicios de la obra, hay algunos elementos que nos permiten sustanciar lo dicho en cuanto a la importancia que tenía para los misioneros –superintendentes y obispos– detectar la gente de “riqueza” entre los residentes sajones, pues eran ellos quienes podía permitir “incrementar la propiedad” y favorecer la difusión sostenida de la sociedad misionera. Los ejemplos de Edward Lumb, Tomás Armstrong y William Wheelwright y la donación fallida de Amelong son reveladores.

El Sr. Edward Lumb había nacido en 1804 en Leeds, West Yorkshire y se radicó en Buenos Aires en la década de 1820 para dedicarse al comercio de importación y exportación de manufacturas inglesas. Fue uno de los empresarios británicos pioneros en el Río de la Plata y a mediados del siglo XIX era considerado uno de los hombres de negocios británicos de mayor riqueza de Buenos Aires. A partir de 1860 participó en las inversiones del desarrollo ferroviario y en 1862 fue designado primer presidente del Gran Ferrocarril del Sud que unía Buenos Aires con Chascomús. También fue socio principal en la nómina del Banco Mercantil del Río de la Plata.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Miguel Ángel De Marco y Oscar Luis Ensink, *Historia de Rosario*, (Santa Fe, Ediciones Colmegna, 1979), 228-29. La siguiente escuela protestante correspondió a St. Bartholomew’s School, impulsada por la Iglesia Anglicana en 1868. Pedro Lamond Falconer, “Centenario de la Iglesia Anglicana San Bartolomé”, *Revista de Historia de Rosario*, Año VIII, n.º 19, (junio de 1970), 8-9.

<sup>32</sup> *Forty-Seventh Annual Report...*, 105.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 105.

<sup>34</sup> H.S. Ferns, *Gran Bretaña y la Argentina en el siglo XIX*, (Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968), 312 y 348. E. Lumb en 1825 se casó con Elizabeth Yates (1809-1875) y el matrimonio tuvo una prolífica descendencia de dieciséis hijos, aunque que tres de ellos murieron en la infancia. Su segundo hijo, Charles Poynton Lumb y Yates, nació en Buenos Aires en 1828, fue bautizado en la Iglesia Anglicana St. John y a los 9 años fue enviado a Inglaterra

La vida económica y las inversiones del Sr. Edward Lumb estuvieron, en gran medida, asociadas tempranamente con las grandes fortunas del Sr. Tomás George Armstrong. Este había nacido en 1797 en Garry Castle (Irlanda) y llegó a Buenos Aires en 1817, enviado por su padre. Luego fundó, junto a su hermano John, la casa de comercio *Bertram, Armstrong y Cía*. En 1854 fue miembro fundador de la *Bolsa de Comercio* de Buenos Aires, siendo designado presidente de la corporación entre 1857 a 1858. En 1859 diversificó su cartera de negocios y fundó las aseguradoras: *Compañía Argentina de Seguros* y *La Estrella Compañía de Seguros*. En 1863, el gobierno de la Provincia de Buenos Aires aceptó su proyecto para la construcción del Ferrocarril del Sur y posteriormente llevó a cabo la prolongación del Ferrocarril del Oeste hasta Luján. En 1865 fue nombrado Director Residente de la Empresa del Ferrocarril Central Argentino en reemplazó de Guillermo Wheelwright, continuando la construcción de las vías férreas que unirían Rosario-Córdoba.<sup>35</sup>

En cuanto al *Central Argentino* y los ferrocarriles, hay que decir que cambiaron la fisonomía de la ciudad, a la vez que introdujeron transformaciones urbanas y económicas decisivas. Hacia el fin del periodo, los "camino de acero" no solo atravesaban Rosario sino que la comunicaban con la pampa húmeda, las principales ciudades de las provincias interiores y los puertos del país. El plan inicial había sido formulado por el ingeniero norteamericano Allan Campbell en 1855, pero el proyecto recién se concretó entre 1863 y 1864, cuando W. Wheelwright formalizó en Londres la sociedad anónima con el respaldo de 1.600.000 libras esterlinas.

---

a recibir su educación. A su regreso en 1853 se casó con su prima, Mary Elizabeth Keen y Yates, en la Iglesia Anglicana de St. John. Se hizo cargo de los negocios familiares y continuó abocado a la importación y exportación manufacturera, las actividades agropecuarias y bancarias. Como filántropo se destacó por el apoyo permanente a la misión de las *Escuelas Filantrópicas Argentinas* de William C. Morris. Se inició en la masonería en 1854, en la Logia Excelsior 617. Alcibíades Lappas, *La Masonería a través de sus hombres*, (Buenos Aires, Talleres Gráficos de Impresora Belgrano, 1966), 42.

<sup>35</sup> En cuanto a la filiación religiosa de Tomas George Armstrong, dice D. Monti en su obra que era "un prominente miembro de la Iglesia Metodista de Buenos Aires". Daniel Monti, *Ubicación del metodismo en el Rio de la Plata*, (Buenos Aires, La Aurora, 1976), 42. Fue, además, poseedor de grandes extensiones de tierra. Más de 200 000 hectáreas en Elortondo, Carmen, Venado Tuerto, Firmat, Chabas, Melincué, Totoras, San Urbano, Carcarañá y Coronda. Unas 70 000 hectáreas en la zona de Zárate, Arrecifes, Rojas, Tandil y Loberías, además de tierras en Junín. Tomas Armstong "invirtió toda su fortuna en tierras, llegando a ser a fines del Siglo XIX una de las fortunas más colosales de la Republica. Tenía 400 leguas en otras provincias y 108 en el corazón productivo de Santa Fe, fundando las colonias Santa Isabel, San Justo, La Pampa, Pellegrini, Carmen y Tomas. En todas ellas se encontraban bajo el arado 112.500 hectáreas". Miguel A. de Marco (h), "El contralor del Estado en la transformación argentina", *Temas de historia argentina y americana*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, (julio-diciembre de 2002), 22. *La Razón*, 14 de junio de 1892. M. G. Mulhall, *The English in the River Plate*, (Buenos Aires, 1877), 529.

William Wheelwright (1798-1873) fue un ciudadano y marino norteamericano que, desde 1823, se instaló en la región del Río de la Plata para desarrollar una innovadora labor como constructor de ferrocarriles y puertos en Sudamérica. Provenía de una familia puritana de larga tradición de Nueva Inglaterra y en Rosario se identificó con la piedad metodista y apoyó la difusión de las sociedades misioneras, la distribución de la Biblia y otras causas filantrópicas. Los inicios de sus aportes principiaron en el Pacífico, donde fue cónsul estadounidense en Guayaquil, Ecuador. A continuación, en Chile, estableció una línea de vapores entre Valparaíso y Panamá, explotó minas de carbón para el abastecimiento de buques y se dedicó a la construcción de ferrocarriles y puertos. De regreso planeó la visionaria construcción de un ferrocarril trasandino, pudiendo concretar parte del *Central Argentino* y el ferrocarril Buenos Aires-Ensenada. En su biografía, Juan B. Alberdi lo destaca por su papel civilizador y en beneficio del comercio, la industria, las comunicaciones y sus aportes en la ingeniería, el barco a vapor y los ferrocarriles.<sup>36</sup>

### **Ferrocarriles, expansión económica y difusión misionera**

Ya en 1861, el geólogo Thomas Woodbine Hinchliff había advertido los notorios progresos de la ciudad, pero, a diferencia de otros viajeros, no refirió el aumento del tráfico comercial al río y se anticipó a predecir los beneficios que traería el ferrocarril cuando se concluyera la obra.<sup>37</sup> “Lo más importante para Rosario será el [proyectado] ferrocarril a Córdoba y al interior, por el cual los recursos y riquezas de las provincias habrán de aumentarse y desarrollarse enormemente. Rosario ha de ser así el punto terminal para el transporte de los productos”.<sup>38</sup> Para 1863, al ingeniero Ignacio Rickard, quien había visitado Rosario en tiempos en que era solo “una aldea de chozas de barro”,<sup>39</sup> ahora se le presentaba irreconocible. La ciudad ya no era únicamente el puerto con todas sus ventajas para la región; además, la concreción del ferrocarril no solo traería aparejada una revalorización de la tierras sino que debía ser vista como “un día glorioso... y merecerá ser festejado como el comienzo de una nueva y brillante era de prosperidad”.<sup>40</sup> Richard Seymour, otro viajero que en 1865 finalmente se instaló en la zona de Fraile Muerto, insistió en los beneficios que otorgaba el ferrocarril, cuya construcción estaban llevando a cabo contratistas británicos, quienes remuneraban “muy bien a todos sus subordinados”,<sup>41</sup> en una obra que le iba

---

<sup>36</sup> Juan Bautista Alberdi, *Vida de William Wheelwright*, prefacio de Horacio Reggini, (Buenos Aires, Ediciones Galapagos – EUDEBA, Buenos Aires, 2016), 247-57.

<sup>37</sup> Alicia Megias, “Forjadores de quimeras en el siglo XIX”, en Alicia Megias *et. al.*, *Las batallas por la identidad, Visiones de Rosario*, (Rosario, Editorial Municipal de Rosario; 2014): 26-30. La autora ha señalado que, a diferencia de sus predecesores, T. W. Hinchliff fue el primero que avizoró que la elevación de los estándares de crecimiento y desarrollo se ligaban al establecimiento del corredor ferroviario.

<sup>38</sup> Hinchliff; *Viaje...*, 187.

<sup>39</sup> F. Ignacio Rickard, *Viaje a través de los Andes*, (1863, Londres, trad. Buenos Aires, Emecé, 1999), 214.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 215.

<sup>41</sup> Richard A. Seymour, *Un Poblador de las Pampas*, (Buenos Aires, Ed. El Elefante Blanco, 2013), 46.

permitir al Río de la Plata llegar a “ser uno de los países más florecientes del mundo” y a los pobladores de la campaña –y hacendados como él– aspirar a ser “millonarios”.

La obra del corredor Rosario-Córdoba estuvo a cargo de los contratistas *Brassey, Wythes & Wheelwright* y comprendió un trazado de 396 km. Su importancia radicaba en que, por un lado, la producción del interior encontraba salida al puerto y, por el otro, la continuidad de las obras ferroviarias sobre el corredor principal permitía la extensión de la red hacia Mendoza en el oeste y hacia Tucumán y Jujuy en el norte.<sup>42</sup>

El *Central Argentino* era sinónimo de transporte y comunicación más veloz, fletes más económicos, volúmenes más grandes y, en consecuencia, se erigía como un medio de gran valor comercial y productivo. También se transformaba en un instrumento favorable a la colonización, pues las tierras lindantes del corredor rápidamente se valorizaban y esto estimulaba el negocio inmobiliario, la instalación de colonias inmigrantes y la producción cerealera o el desarrollo ganadero.

Rosario, ubicada sobre el Paraná –la principal ruta navegable–, había hecho del río, el puerto y el transporte fluvial uno de los instrumentos característicos de su crecimiento y desarrollo. Río arriba se conectaba con los puertos de Entre Ríos y hacia abajo, con el puerto de Buenos Aires, sin dejar de considerar el puerto de Montevideo. La gran actividad de importación y exportación acrecentó el movimiento de personas y mercancías desde y hacia las provincias. Las empresas de carruajes y carros para el transporte de pasajeros, mensajería o mercadería comenzaron a tener una reducción considerable en sus beneficios, pues las empresas de transporte terrestre comenzaron a funcionar como subsidiarias del ferrocarril o a llegar solo donde este no lo hacía.

En notable sintonía con las proyecciones de viajeros e ingenieros, en su informe de 1865, el superintendente de la misión, W. Goodfellow, reiteraba los elementos habituales mencionados en las reseñas anteriores sobre Rosario. La ciudad era “la segunda ciudad” del país, “la importancia del lugar” radicaba tanto en su “carácter comercial” como en ser la puerta de acceso a las “provincias interiores”; su cercanía –a “trescientas millas”– de Buenos Aires (y Montevideo) era muy favorable, y el puerto rosarino permitía el acceso de “los barcos de la clase más grande” con fines comerciales.<sup>43</sup> Los beneficios del río y el puerto para el comercio eran evidentes, pero ahora la ciudad se transformaba en el “punto de partida del ferrocarril... de los cuales se completan cuarenta millas” en dirección a Córdoba. Ya nada iba a poder impedir la expansión económica, pero lo más

---

<sup>42</sup> El avance del trazado se desarrolló en las siguientes etapas: Rosario - Tortugas, 114 km, fin de obra mayo 1866; Tortugas - Fraile Muerto, 82 km, septiembre 1866; Fraile Muerto - Villa María, 58 Km, septiembre 1867; Villa María - Chañares, 34 km, agosto 1869; Chañares - Oncativo, 35 km, septiembre 1869; Oncativo - Laguna Larga, 19 km, febrero 1870; Laguna Larga - Río Segundo, 17 km, marzo 1870; Río Segundo - Córdoba, 37 km, marzo 1870.

<sup>43</sup> *Forty-Seventh Annual Report*, 105.

importante en la mirada misionera era que esas mismas vías férreas eran las que las sociedades protestantes utilizarían para la apertura de nuevas extensiones misioneras en las colonias y ciudades del corredor; el acceso a ciudades resistentes al evangelio como Córdoba, bastión del catolicismo; las facilidades para el traslado de Biblias y literatura a territorios alejados como Córdoba, Tucumán, Salta, Jujuy y la posibilidad de establecer nuevas congregaciones a partir de los potenciales miembros contactados entre obreros, técnicos, ingenieros y personal jerárquico del ferrocarril.

Así, por ejemplo, en 1866, el reverendo Thomas Carter informaba que la congregación continuaba creciendo por algunas conversiones pero sobre todo por el "aumento continuo de personas de habla inglesa"; mientras que la *Escuela Inglesa* alcanzaba los 40 alumnos, la Escuela Dominical llegaba a reclutar a una veintena.<sup>44</sup> Sin embargo, una de las informaciones más interesantes era la visita del pastor a Fraile Muerto (desde 1870, renombrada Bell Ville), distante a "ciento veinte millas", pero a la que había podido acceder gracias a que "ahora se llega por ferrocarril". La colonia tenía apenas seis meses de creación y los colonos habían adquirido unas "cuatrocientas cincuenta millas cuadradas"<sup>45</sup> de tierra. El asentamiento era de "personas de habla inglesa" provenientes de California y si bien la colonia estaba ubicada en la "frontera del territorio indio"<sup>46</sup> era menester sostener los esfuerzos de continuar llevando la predicación del evangelio.<sup>47</sup>

Desde Rosario, previendo la evolución del *Ferrocarril Central Argentino*, el superintendente W. Goodfellow apuntó a la ciudad de Córdoba. Cuando, en 1866, el trazado recién había cubierto 196 km hasta Fraile Muerto, el pastor se ilusionaba de solo pensar que "dentro de un año" –las obras se tardarían bastante más, finalizando en marzo de 1870–, se concluiría la "conexión ferroviaria con Rosario" y, desde allí, "en vapor"<sup>48</sup> hasta Buenos Aires. La capital mediterránea le despertaba un especial interés porque allí radicaba "el fuerte arraigo del jesuitismo". Ese solo hecho lo convertía en "el punto más importante ahora desocupado y el más difícil de llenar". En este sentido, eran por demás alentadoras las primeras noticias de un trabajo misionero protestante en la capital. El Sr. John Beveridge, "un laico", había organizado una Escuela Dominical, clases de Biblia y, al tiempo que hacía trabajo de colportaje distribuyendo "tratados y libros", también "visita[ba] a la gente" del lugar.<sup>49</sup>

En 1867, el pastor Goodfellow daba cuenta de las conversaciones mantenidas con Mr. Beveridge para "ocupar Córdoba" –una plaza de "treinta mil habitantes"–, donde el ferrocarril había avanzado "doscientas cuarenta y siete

---

<sup>44</sup> *Forty-Eighth Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, 1866*, (New York, Printed for the Society, 1867), 21.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>47</sup> Este campo misionero que abrió el ferrocarril no fue continuado por el metodismo, quien se abocó a fortalecer la atención de las colonias agrícolas de Santa Fe, Entre Ríos y la cabecera en Rosario. Sin embargo, este campo lo retomó la Iglesia Anglicana en 1869.

<sup>48</sup> *Forty-Eighth Annual Report*, 22.

<sup>49</sup> *Idem.*

millas". Sin embargo, lo más interesante era que "el hermano Beveridge" había "dirigido una escuela diaria" con antelación y en noviembre había comenzado un periódico "moral y religioso llamado *La Estrella Matutina*", que, además de ser financiado y "editado por el mismo", era la "primera publicación periódica de este tipo en América del Sur".<sup>50</sup> Por otra parte, el pastor Goodfellow preveía reforzar este trabajo con el envío de un misionero "con credenciales" como el pastor Francis N. Lett en enero del siguiente año.<sup>51</sup>

Numerosos operarios y trabajadores especializados o administrativos de origen inglés, norteamericano y británico arribaron para el tendido de las vías del ferrocarril y esto fue percibido como un dinamizador del desarrollo y la integración geográfica que generaría a su paso el establecimiento y el progreso de un gran número de ciudades. Para las sociedades protestantes era la oportunidad de atender las demandas pastorales y educativas de esa inmigración, ofreciendo conservar su cultura, experiencia religiosa e idioma.

### Últimos aportes de Thomas Carter en Rosario

En Rosario, el pastor Thomas Carter continuó con los cultos en inglés, mientras que la *Escuela Inglesa* que se había iniciado con el cometido de ser "una escuela para los hijos de los ingleses", paulatinamente alcanzó cada vez más a "los

---

<sup>50</sup> *Forty-Ninth Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, 1867, (New York, Printed for the Society, 1868), 44. *La Estrella Matutina* comenzó a publicarse el 1 de noviembre de 1867 y se extendió hasta el 4 agosto de 1868. El editor fue John Beveridge y su distribución alcanzó Valparaíso, Salto, Tucumán y Río Cuarto. Fue la primera revista en el país destinada a los niños: constaba de cuatro páginas de gran tamaño –a partir del número seis se reduce a dos páginas– y apareció quincenalmente. Entre las temáticas abordadas se destacan artículos referentes a la higiene, la alimentación, el cultivo de la conducta moral y cívica, la cultura del trabajo, la recepción del extranjero, los ideales de templanza, el respeto del negro, el niño y las mujeres a partir del desarrollo de los textos bíblicos y los relatos edificantes.

<sup>51</sup> F. N. Lett zarpó de Bristol en 1862 a bordo del navío "Allen Gardiner" con destino a Carmen de Patagones, donde permaneció durante un tiempo como misionero de la *Sociedad Misionera Sud Americana* de la Iglesia Anglicana. En 1865, contrajo matrimonio con Agnes Junor –hija de Guillermo Junor, un laico de la Iglesia Metodista Episcopal y agente de las *Sociedades Bíblicas Británicas* en la década de 1860– y en 1868 nació su hija Caroline Elizabeth Junor Lett. El misionero Lett, luego que concluyera su relación con la misión en la Patagonia, se ligó a la Iglesia Metodista en el último trimestre de 1865. En el Circuito de Buenos Aires su trabajo consistía en atender a "los residentes de habla inglesa dispersos en la provincia de Buenos Aires", que abarcaba un área muy amplia. *Forty-Seventh Annual Report*, 103. En 1866, continuó su labor "en seis lugares de predicación regulares" *Forty-Eighth Annual Report*, 20. En 1867 se operó una transformación muy importante en la economía que convirtió "los corrales de ovejas en campos de cultivos", sumada a la inmigración proveniente de "Biskaia en España y Francia", y la "caída de los precios de las ovejas y la lana" contribuyeron a dispersar los núcleos de feligreses y simpatizantes quedando muy pocos "viejos amigos dentro de los límites del circuito". *Forty-Ninth Annual Report*, 44. A partir de 1868 habría ministrado en Córdoba y, desde 1870, con el fallecimiento del pastor J. Chubb Ford, Thomas Ash y Francis N. Lett asumieron la capellanía anglicana en Buenos Aires en un contexto marcado por la epidemia de fiebre amarilla de 1871.

hijos del país”, al punto que se “matricularon en un número tan crecido que llegó a ser más bien una escuela nacional”.<sup>52</sup> Aquellos eran días en que la ciudad experimentaba una intensa ebullición de páginas periodísticas y hojas de circunstancias. Ya aludimos a la aparición de *El Ferrocarril* que tuvo entre sus redactores al periodista y colonizador Sr. William Perkins –el mismo que alquiló las habitaciones del *Hotel Central* para los primeros cultos que realizó el pastor Carter–. En noviembre de 1864, W. Perkins comenzó *El Cosmopolita*, que se extendió hasta marzo de 1866 y donde también oficiaba como redactor. Le siguió otra iniciativa suya: *The Argentine Citizen*, un periódico bilingüe surgido en abril de 1865 y del que se editaron pocos números. Datan de esta época:<sup>53</sup> *La Patria* (1869), dirigido por el Dr. Pedro Rueda y *El Nuevo Mundo* (abril de 1870), a cargo de los doctores Eusebio Ocampo y Juan Francisco Monguillot, todos ellos letrados de reconocida trayectoria en la ciudad y con importantes vínculos con el metodismo y la masonería. En ese marco y con la intención de amplificar el discurso y difundir el pensamiento protestante, el Pastor Th. Carter publicó, entre 1867 y 1868, *The South American Monthly, Devoted to Literature, Education, Religion*, que fue “una revista de índole religiosa y educativa que tuvo una amplia circulación entre los vecinos de origen sajón”.<sup>54</sup> Antes de su regreso a los Estados Unidos en 1868, el reporte del pastor Th. Carter mostraba que había consolidado la escuela con cincuenta alumnos, una “pequeña iglesia ordenada” y una biblioteca de “150 volúmenes”.<sup>55</sup> Mientras tanto, la Iglesia Anglicana iniciaba sus cultos y la oferta para los inmigrantes de habla inglesa se diversificaba. La ciudad no cesaba de crecer y alcanzaba los “quince mil habitantes”, la esperanza de convertirse en “capital nacional” aún seguía vigente, y era “centro de un inmenso comercio”.<sup>56</sup>

### Conclusión preliminar

Dado la extensión de este artículo queremos anunciarle al lector que continuará en el siguiente número y por lo tanto aquí solo realizaremos algunas conclusiones preliminares que completaremos en la segunda parte.

En 1863, el iniciador de la expansión metodista en el Río de la Plata, el superintendente W. Goodfellow, seguramente interiorizado de los reportes e informaciones que circulaban entre la comunidad angloamericana (Mac Cann, Hinchliff, Hutchinson, Rickard, Perkins, Seymour) y el propio relevamiento de sus giras, pudo prever las posibilidades de Rosario como “ciudad” moderna ferroportuaria y puerta de acceso a las colonias agrícolas y las provincias interiores de un campo misionero lleno de permanentes oportunidades y desafíos. En el breve período analizado (1863-1868) el liderazgo metodista entendía que Rosario era el

---

<sup>52</sup> Monti, *Ubicación del metodismo*, 42.

<sup>53</sup> En 1864 circuló *La Democracia* –redactado por Eudoro Carrasco– y en noviembre de 1867 aparecía el decano de la prensa provincial y nacional, el diario *La Capital* de Ovidio Lagos.

<sup>54</sup> De Marco y Ensinck, *Historia de Rosario*, 237.

<sup>55</sup> *Fiftieth Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, 1868, (New York, Printed for the Society, 1869), 90.

<sup>56</sup> *Idem*.

ejemplo más notable del rápido crecimiento entre las ciudades de Sudamérica. En 1855 era solo un pueblo de barro insignificante, mientras que en 1868 se había convertido en una ciudad en expansión.

Las posibilidades que abría Rosario fueron decisivas para la instalación de las Sociedades Bíblicas en la ciudad y ellas eran, con sus colportores, quienes prepararían el terreno a los misioneros y pastores que darían forma a las congregaciones de residentes extranjeros y luego al “elemento nacional”. El avance político del liberalismo —con Nicasio Oroño en el estado provincial entre 1864 y 1868— en la ciudad “más descreída” de la república, presentó una coyuntura inmejorable para atacar las “pretensiones y supersticiones” del papismo y difundir la fe protestante y sus valores morales. La distribución de la Biblia y la literatura anticatólica eran las herramientas privilegiadas junto a la educación.

De aquí los esfuerzos sostenidos por el Rev. T. Carter y su “Escuela Inglesa”, que sentarían las bases de lo que luego se constituiría en el período siguiente en la “Escuela Americana” —laica y para niños pobres— que diseñaría el liderazgo metodista en alianza con liberales y masones.

Desde 1860 los hábitos, valores y sensibilidades que dominaban a los sujetos sociales para el metodismo estaban enmarcados en la sensibilidad bárbara de la cual el “paganismo” católico era el soporte. En este sentido, las sociedades metodistas procuraban establecerse con la finalidad de comenzar a introducir modificaciones fundamentales en dicho paradigma. Los viejos hábitos debían ser superados por una nueva sensibilidad “civilizada” y “moderna” que comenzaba a lograr sus primeros avances.

### **Bibliografía.**

- Abad de Santillán, Diego, “Entrada: Amelong, Johann Heinrich”, *Gran Enciclopedia de la Provincia de Santa Fe*, T. 1, Santa Fe, Ediar, 1967.
- Alberdi, Juan Bautista, *Vida de William Wheelwright*, prefacio de Horacio Reggini, Buenos Aires, Ediciones Galápagos – EUDEBA, Buenos Aires, 2016.
- Amestoy, Norman Rubén, *Difusión y cultura protestante en el Río de la Plata. El rol del metodismo en la génesis del Uruguay moderno; 1868-1904*, Buenos Aires, Instituto Universitario ISEDET, 2003, Tesis Doctoral inédita.
- Areces, Nidia y Ossana, Edgardo, *Historia de ciudades: Rosario (I)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1984.
- Centro de Estudios Genealógicos e Históricos de Rosario*, Boletín N° 2, Año 2, 2004.
- De Marco, Miguel Ángel, *Rosario desde sus orígenes hasta nuestros días*, Rosario, Librería Apis, 1991.
- De Marco, Miguel Ángel y Ensink, Oscar Luis, *Historia de Rosario*, Santa Fe, Ediciones Colmegna, 1979.
- De Marco (h), Miguel A. “El contralor del Estado en la transformación argentina”, *Temas de historia argentina y americana*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, julio-diciembre de 2002.

- Falcón, Ricardo y Stanley, Miriam, *La Historia de Rosario*. Tomo 1, Economía y Sociedad, Rosario, Homo Sapiens, 2001.
- Falconer, Pedro Lamond, “Centenario de la Iglesia Anglicana San Bartolomé”, *Revista de Historia de Rosario*, Año VIII, n.º 19, junio de 1970.
- Fernández, Sandra, *Identidad y Vida Cotidiana*. Nueva Historia de Santa Fe, Vol. 8, Rosario, Editorial Prohistoria/La Capital, 2006.
- Ferns, H.S, *Gran Bretaña y la Argentina en el siglo XIX*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968.
- Lappas, Alcibiades, *La Masonería a través de sus hombres*, Buenos Aires, Talleres Gráficos de Impresora Belgrano, 1966.
- Martin, María C. Pía, “La ciudad “más descreída” cambia de rumbo. Católicos y política en la ciudad de Rosario de Santa Fe (1924-1943)”, *Historia Regional*, Año XXIX, n.º 34, 2016.
- Megias, Alicia, “Forjadores de quimeras en el siglo XIX”, en Alicia Megias et. al., *Las batallas por la identidad, Visiones de Rosario*, Rosario, Editorial Municipal de Rosario, 2014.
- Monti, Daniel, *Ubicación del metodismo en el Rio de la Plata*, Buenos Aires, La Aurora, 1976.
- Tomasini, Jorge, “Inconvenientes del progreso”, *Revista de Historia de Rosario*, Año XIX, N° 33, 1981.

#### **Fuentes Primarias**

- Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, 1864-1873, New York, Printed for the Society.
- Hinchliff, Thomas W., *Viaje al Plata en 1861*, Buenos Aires, Hachette, 1955.
- Hutchinson, Thomas J., *Buenos Aires y otras Provincias Argentinas*, Buenos Aires, Editorial Huarpes SA, 1945.
- La Razón*, 14 de junio de 1892. Buenos Aires.
- Mulhall, M. G., *The English in the River Plate*, Buenos Aires, 1877.
- Perkins, William, *The agrarian laws of the Province of Santa Fé sanctioned during the administration of his Excellency D. Nicasio Oroño: to which are added preliminary and explanatory observations on the nature and aim of the enactments*, Buenos Ayres, J. A. Bernheim, 1866.
- Rickard, F. Ignacio, *Viaje a través de los Andes*, 1863, Londres, trad. Buenos Aires, Emecé, 1999.
- Seymour, Richard A. *Un Poblador de las Pampas*, Buenos Aires, Ed. El Elefante Blanco, 2013.

Eunice N. Rebolledo Fica es Doctora en Ciencias de la Educación. Proyecto de investigación: “La construcción de la ciudadanía en el discurso pedagógico del protestantismo liberal: Revista “La Reforma” (1900-1930)” Director: Dr Juan Pablo Abratte. Directora del Equipo de Investigación PROYECTO SECYT (2018-2021) HISTORIA, POLÍTICA Y REFORMA EDUCATIVA: APROXIMACIONES A LA HISTORIA EDUCATIVA DE CÓRDOBA. Centro de Investigaciones: María Saleme de Burnichón Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina. Docente de la cátedra: Historia de la Educación Argentina. Escuela de Ciencias de la

*Teología y cultura 23:2 (2021)*

Educación. FFYH. UNC. Directora del Colegio Secundario Evangélico Haroldo Andenmatten.  
Correo electrónico: [eunice.rebolledo@unc.edu.ar](mailto:eunice.rebolledo@unc.edu.ar)

Norman Rubén Amestoy es Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET (Buenos Aires). Profesor de Historia en la Escuela de Misiones (EMPI). Profesor del Instituto Wesley - Universidad Centro Latinoamericano (UCEL) en Historia de los Avivamientos. | Investigador de Historia del Protestantismo en el Río de la Plata e Historia de la Iglesia en América Latina. Miembro de la Comisión de Historia de la *Fraternidad Teológica Latinoamericana* (FTL). Coordinador de la sección de historia de la revista *Teología y Cultura* (Buenos Aires -Argentina).

Contacto: [rubennamestoy1@gmail.com](mailto:rubennamestoy1@gmail.com)

Fecha de recepción: 03-06-2021

Fecha de aprobación: 13-08-2021

# La comprensión histórica en el pensamiento de Merleau-Ponty

Hernán Manzi Leites

(UBA)

---

## Resumen

Merleau-Ponty reformula el tema de la comprensión histórica sobre las bases de la tradición fenomenológica e historicista, en conjunto con los aportes del marxismo y del estructuralismo. En su visión, el concepto de “constitución” (*Stiftung*) empleado por Husserl adquiere un nuevo significado como “institución”, bajo la idea de una reciprocidad en la transmisión de sentidos entre el yo y el mundo, como una *Sinngebung* “centrífuga y centrípeta”. De Husserl, rescata el concepto de “motivación” como alternativa a la causalidad mecanicista. En consonancia, la verdad histórica no es objetiva, sino fruto de la intersubjetividad originaria captada desde el “campo de presencia” del yo situado en su presente comunitario. Esta posición afín a Lévi-Strauss no contradice el carácter científico de los resultados del sociólogo o historiador, y el relativismo convive con la posición lógica universal del teórico. Finalmente, frente a la filosofía de la historia tradicional, Merleau-Ponty valoriza la *praxis* del sujeto como una libertad motivada y critica la libertad sartreana en la que el mundo opera como resistencia. De esta manera, la historia de los existentes humanos no es resultado directo de la decisión del yo y tampoco de la herencia o de un determinismo histórico.

**Palabras clave:** Historia. comprensión. institución. Merleau-Ponty. fenomenología.

## Abstract

Merleau-Ponty reformulates historical understanding consistently with his own phenomenological and historicist tradition plus the input of marxism and structuralism. The adaptation of Husserl's concept of „constitution“ (*Stiftung*) into that of „institution“ enhances the reciprocity of meaning between the self and the world, such as in a „centripetal and centrifugal“ *Sinngebung*. Despite this criticism towards Husserl, he recovers his notion of „motivation“ as an alternative to the mechanistic explanation of cause. In this manner, historical truth is not plain objective but intersubjective and it can only be obtained by the community-situated self's „field of presence“, so it is still a phenomenological standpoint. Agreeing with Lévi-Strauss, this thought does not contradict the scientific result of the sociologist or historian, as this apparent relativism can coexist with the universal scientific view. Finally, Merleau-Ponty confronts the Philosophy of History to the motivated *praxis* of the human being, also in opposition to Sartre's concept of freedom, according to which the self faces the world as a matter of resistance, instead of obtaining their true meaning from it. In consequence, the human making of history is not the total decision of the self, neither could it simply be explained by heritage or any historical determinism.

**Keywords:** History. Understanding. Institution. Merleau-Ponty. Phenomenology.

---

## I. Introducción

En este trabajo se analizan algunos aspectos teóricos de la problemática de la comprensión histórica en Maurice Merleau-Ponty, en diálogo con sus más relevantes influencias. El original estilo dialéctico del fenomenólogo francés le otorga un sitio fundamental a una pluralidad de interlocutores, más allá de sus raíces filosóficas. Esta forma de exponer sus ideas permite que la voz del otro refleje el entramado intersubjetivo de la existencia cuyos sentidos -direccionados oblicua y transversalmente- conforman el mundo humano. Este filosofar resulta afín a los modos de la Historia, porque la historia es necesariamente circunstancial en la oblicuidad de sus significados y relaciones. Y también, en acuerdo con Mario T. Ramírez, “porque solamente una reflexión fragmentaria puede respetar y expresar las características de la historia en tanto acontecimiento”. Se suman, entonces, a la fenomenología y sus tradiciones, el marxismo y el estructuralismo, sin desmedro alguno de un pensamiento que profundiza los resultados de la fenomenología<sup>2</sup>.

Merleau-Ponty explica el carácter fenomenológico de su obra en el “Prólogo” a la *Fenomenología de la Percepción*. A pesar de su crítica al cartesianismo reasumido por Husserl, el filósofo francés retoma el concepto de motivación como alternativa a la causalidad mecanicista, para el existente humano. Al interpretar el mundo a través de su carácter inajenable en relación con el “ser-en-el-mundo” corporal y percipiente que somos cada uno, se entiende en qué sentido su proyecto continúa siendo fenomenológico. La fenomenología sostiene la noción de una prioridad del mundo respecto del sujeto y sustituye el condicionamiento *a priori* de la trascendentalidad kantiana por la noción de intencionalidad como donación de sentido (*Sinngebung*). Más allá de Husserl, Merleau-Ponty establece que esta relación entre la conciencia y el mundo no es únicamente centrífuga, sino, a la par, centrípeta, es decir que los sentidos no son fruto exclusivo de la constitución yoica, y que asimismo el movimiento de la donación de sentido no se establece según la relación que Husserl pretende. La crítica de Husserl al psicologismo de Kant y sus seguidores -que hacen depender lo real de una forma subjetiva al derivar “la verdad de lo humano, o lo ideal de lo real”<sup>3</sup>- no basta para que Merleau-Ponty cese su embestida contra la reducción fenomenológica de Husserl. Para Merleau-Ponty la fenomenología no puede partir únicamente del “yo puro”, sino que la subjetividad misma debe ser vista desde su aspecto mezclado con el mundo y los otros, desde el yo con su estilo personal y hábitos. En esta revisión de conceptos fenomenológicos yace la particularidad del filósofo francés, que presenta la noción de “institución” como alternativa al concepto husserliano de constitución (*Stiftung*). Esta noción

---

<sup>1</sup> Ramírez, Mario T., *La filosofía del Quiasmo*, Ciudad de México: FCE, 2013, p. 144.

<sup>2</sup> De especial interés, la manera en la que Merleau-Ponty reelabora el concepto husserliano de síntesis pasiva. Cf. Vallier, R., “Institution. The significance of Merleau-Ponty’s Course at the College de France”, en *Chiasmi International*, Vol. 7, 2005, p. 287 y ss.

<sup>3</sup> Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas*, Traducido por Manuel G. Morente y José Gaos. Barcelona: Altaya, 1998, p. 119.

pretende dar cuenta del entramado intersubjetivo e histórico de la realidad del yo y del mundo social.

Para la tradición fenomenológica, la cuestión en torno a los modos de acceso a lo histórico resulta herencia del historicismo, cuya característica más distintiva ha sido el de evaluar y apuntalar el carácter científico de la historia<sup>4</sup>. El nombre más influyente en este legado es el de Dilthey, de quien puede afirmarse, con Heidegger, que Husserl le ha “seguido la pista”<sup>5</sup>, según éste analiza los temas relativos al conocimiento de los objetos culturales a partir de una estrategia personalista, es decir, concerniente al mundo de la vida. Además, la historia en particular abraza una serie de temas propios de la fenomenología de cuyo legado Merleau-Ponty se hace cargo. Estos temas están lejos de haberse agotado para el lector atento<sup>6</sup>, y a ellos se aboca el francés tanto en la *Fenomenología de la Percepción*, como en cursos posteriores. En esta línea, podemos distinguir para el análisis al menos dos aspectos del estudio de la historia en Merleau-Ponty. El primero refiere a la manera en la que el sujeto aprehende la Historia; es decir, al tema de la comprensión histórica. Esta cuestión se transmite a través de *Ideas II* de Husserl, texto al que Merleau-Ponty pudo tener acceso como inédito en el período de la *FP*, y luego a través de la influencia de otros autores como Weber, dentro de la tradición historicista, y de Lévi-Strauss por parte del estructuralismo. En segundo término, se encuentra el tema de libertad de la acción humana en la historia, es decir, de hasta qué punto las configuraciones pre-dadas y sedimentadas del mundo histórico funcionan como un horizonte de sentido sin socavar la libertad humana. De cualquier forma, el posicionamiento sobre el quehacer histórico dependerá de cuál sea el rol otorgado al ser humano en sus decisiones activas sobre el mundo. Aquí, la influencia de Sartre resulta central a la hora de discutir las relaciones entre la libertad y la historia, no sin mencionar el acuciante tópico marxista que va a la zaga del germen revolucionario, ora con la historia y la situación heredada, ora con la decisión libre de realizar un proyecto en común. A partir de estos cruces puede advertirse el propio posicionamiento de Merleau-Ponty, a través del concepto de “institución” como superador de la “constitución” fenomenológica y de una noción de verdad histórica fruto de la relación entre lo particular y lo universal que opera de manera no contradictoria en la búsqueda de significados intersubjetivos de cada comunidad humana y de lo humano en general; es decir de lo que podemos llamar sin ambages lo histórico.

## 2. El problema del conocimiento histórico

En *Ideas II* Husserl presenta una profundización fenomenológica de los aspectos de la comprensión del mundo humano que se condensan -para esta tradición- en la obra de Wilhelm Dilthey<sup>7</sup>. Las ideas de Dilthey han influido en

---

<sup>4</sup> Cf. Beiser, Frederick C, *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford Press: 2015, p. 6.

<sup>5</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Madrid: Trotta, 2003, p. 68.

<sup>6</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la Percepción*. Traducido por Jem Cabanes. Buenos Aires: Planeta, 1985, p. 7. Desde aquí, *FP*.

<sup>7</sup> Husserl, Edmund. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la*

Max Weber<sup>8</sup>, aludido por Merleau-Ponty en sus cursos en el Collège de France para reflexionar sobre la relación entre el conocimiento histórico y su práctica<sup>9</sup>. Husserl, por su parte, achaca a Dilthey de un infértil psicologismo<sup>10</sup>, y avanza en su descripción de la experiencia interna del sujeto hasta trascender la esfera individual y alcanzar la esfera comunicativa y la de las objetividades de orden superior, correspondientes al mundo espiritual. Así es cómo la cuestión de la historia se da en la línea de una tradición de pensamiento que continúa con los aportes de Merleau-Ponty.

La actividad epistémica de hacer historia es emplazada al interior del mundo social y cultural común de los seres humanos, lo que permite extender a las ciencias sociales la mayoría de las aseveraciones realizadas para la historia. En su revisión del tema husserliano de la empatía, la conciencia es definida por Merleau-Ponty como una conciencia perceptiva “sujeto de un comportamiento”<sup>11</sup> que sitúa al ser-en-el-mundo en un contexto situacional, diferente de aquella posición objetivante en el que el otro se vuelve un objeto que debo descubrir a través de mi conciencia. Esta situacionalidad de la conciencia perceptiva refiere también a una conciencia activa, cuyo elemento central es la libertad. Ésta constituye el componente del ser-en-el-mundo que vuelve al comportamiento una actividad humana y, por eso, histórica. En esta línea, debe introducirse el concepto de *praxis* no sólo en contraste con el concepto de “teoría”, sino también en un sentido dialéctico marxista<sup>12</sup>.

En el capítulo de la *Fenomenología de la Percepción* acerca de “El otro y el mundo humano”, Merleau-Ponty trabaja contra la posibilidad de una empatía derivada de un razonamiento por analogía. El otro debe ser comprendido fuera de las determinaciones de una conciencia constituyente y objetivante. La perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty queda plasmada en una peculiar reflexión, que él denomina re-efectuación. Esta meditación introspectiva conduce al reconocimiento de la interconexión de mi propio ser-en-el-mundo con lo otro que sostiene mi existencia. Se trata de un encuentro con un pensamiento “más antiguo que yo”<sup>13</sup> que precede al órgano de percepción mismo -en el caso de una re-efectuación de percepción- o anterior a la actualidad de la existencia ajena, si nos referimos al otro. El concepto de “re-efectuación” -que no es sino un tipo de aperccepción- devela las bases no evidentes de mi yo y muestra que “no soy

---

*Constitución*. Traducido por Antonio Zirión. México: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 217. Desde aquí *Ideas II*.

<sup>8</sup> Rickman, Hans-Peter. *Wilhelm Dilthey Pioneer of the Human Studies*. Los Angeles: University of California Press, 1979, p. 1.

<sup>9</sup> Merleau-Ponty, Maurice, “Materiales para una Teoría de la Historia”. *Filosofía y Lenguaje*. Traducido por Hugo Acevedo. Buenos Aires: Proteo, 1969, p. 40. Desde aquí “Materiales”.

<sup>10</sup> Cf. Husserl, Edmund. *La Filosofía como Ciencia Estricta*. Traducido por Elsa Tabernig, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

<sup>11</sup> *FP*, p. 363.

<sup>12</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *La Institución-La Pasividad. I*. Traducido por Mariana Larison. Barcelona: Siglo XXI, 2012. Desde aquí *La Institución*, p. 95.

<sup>13</sup> *FP*, p. 363.

transparente para mí mismo y que mi subjetividad arrastra su cuerpo tras de sí<sup>14</sup>. Esto enseña cómo el propio sujeto existe al interior de un mundo cultural por un entrelazamiento originario del ser-en-el-mundo que, no obstante, expresa algún sentido de lo inefable del que “habrá que buscar el fundamento”<sup>15</sup>. Por eso, no todo lo que el *cogito* cartesiano omite puede atribuirse a las falencias del racionalismo, sino que las bases ontológicas de la existencia poseen un carácter desfundado de por sí. Aquí Merleau-Ponty retoma la idea heideggeriana de proyecto -en tanto el *Dasein* está arrojado al mundo dentro de un mundo social dado- para evidenciar que el sujeto está “abierto”, sin necesidad de solicitar un *acceso* al sí y al mundo. Hay una unidad ontológica que marca una continuidad entre mi libertad y el universo perceptivo que la sostiene. Toda negación de lo otro en función de la autonomía del *cogito* y, con esto, todo solipsismo, se encuentran vedados de separarse totalmente del mundo y de los otros, a quienes “arrastro” conmigo en el acto de la reflexión, que “afirma más cosas de las que capta”<sup>16</sup>. Esta intersubjetividad revelada discute seriamente con la posibilidad de un conocimiento histórico que brinde una verdad “objetiva”.

A pesar del intento de montar una crítica al objetivismo de la historiografía y la sociología, no hay en la *FP* un desarrollo acabado del problema de la comprensión histórica desde el punto de vista epistemológico. A la par que rechaza la posición del historiador que toma a la dimensión histórico-social en tercera persona, Merleau-Ponty señala el vínculo existencial del hombre con la historia en tanto “campo de presencia” y sobre los sedimentos del *Ursprung* de nuestra situacionalidad como ser-en-el-mundo, es decir, de nuestro entrelazamiento originario con lo sociohistórico. El cambio de enfoque en la disciplina histórica se daría en vistas de la reformulación de la idea de sujeto como conciencia perceptiva, aunque el filósofo no aporte una definición epistemológica. “El historiador, que no está empeñado en la batalla... que reúne una multitud de testimonios y sabe cómo terminó, cree captarla en su verdad”. La crítica de Merleau-Ponty apunta contra las pretensiones objetivistas del historiador, al establecer que la “verdad” de un hecho histórico deriva de un acontecimiento en tanto conjunto compartido de perspectivas y acciones, es decir, “de lo que *acaece* de los confines de todas las perspectivas y del que todas derivan”<sup>17</sup>. Inmediatamente fomenta en una nota al pie el trabajo por una “historia del presente”, tal como hubiera realizado Jules Romains en *Verdun*. En este punto se vislumbra su diferencia con Heidegger, para quien el éxtasis temporal privilegiado es el futuro<sup>18</sup>.

En torno a la crítica hacia el objetivismo de la ciencia social, Merleau-Ponty no realiza una distinción marcada entre el científico social propiamente dicho (sociólogo, antropólogo, economista, etc.) y el historiador, ya que la base ontológica de nuestro modo de ser-en-el-mundo sirve de sustento a todas estas actividades. Esta comunidad se repite en sus cursos posteriores, donde la

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 364.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 368.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 372.

<sup>17</sup> *FP*, p.374

<sup>18</sup> “La apertura historiográfica misma se temporaliza *desde el futuro*” (Heidegger, p. 407).

episteme de lo humano representa la visión teórica universal (*Kosmothéoros*). Ahora bien, la historia presenta la característica especial de situarse fuera del campo de presencia del estudioso. Esta inexistencia de un campo de experiencia compartido en términos de la sincronidad de la existencia implica una recopilación de datos y relatos que derivan eventualmente en la reconstrucción de los hechos y, posteriormente, en conclusiones generalizantes respecto de los mismos con el fin de brindar una explicación de los procesos de las acciones humanas. Si el “verdadero Waterloo” no puede encontrarse en el Fabrice de Stendhal en *La cartuja de Parma*, y tampoco en las miradas individuales de los participantes, es esta verdad podría alcanzarse en la sumatoria de las vivencias. Pero esta opción contiene un sesgo mecanicista que Merleau-Ponty rechaza. La “verdad” de la historia no se encuentra en alguna de estas perspectivas o en la recopilación de éstas y su posterior racionalización a la medida de una Historia. El “acontecimiento” como hecho vivido por sus actores y contemporáneos no puede ser una objetividad más que el historiador puede apreciar y contabilizar. El análisis de esta parte de la *FP* da cuenta de la enunciación de una historicidad puesta como *Urpräsenz* o como un origen (*Ursprung*) de todas las trascendencias. El *Ursprung* que constituye el suelo de lo histórico y lo social -presentado temáticamente a través de la “re-efectuación”- se da como “sentido” al no advertirse como una un objeto intencional o “presencia dada”. Los sedimentos de la experiencia de nuestra vida pasada no podrían darse de modo actual porque, de otra forma, serían lo presente mismo y por eso son un “sentido de pasado” o una “presencia ambigua”<sup>19</sup>. La historicidad se realiza en el ser-en-el-mundo y en el comportamiento ya social e histórico. Aunque el aspecto epistémico de la historia continúe siendo impreciso, Merleau-Ponty no niega la posibilidad del conocimiento y la verdad histórica, que se presenta como una verdad “oblicua y transversal”, en lugar de objetiva en un sentido clásico.

Empero, Merleau-Ponty no logra, o directamente no pretende, vincular la actividad historiográfica con la historicidad, que para fenomenólogos como Heidegger resulta justamente el fundamento de la primera. No basta con que la historicidad sea condición de posibilidad de la historia, sino que debe darse cuenta de cómo la historia se funda, eventualmente, en la historicidad. Frente a un objetivismo ingenuo de la historia y una noción puramente personal -o centrífuga- de la Historia “hay un intercambio entre la existencia generalizada y la existencia individual, cada una recibe y da”<sup>20</sup>. La cuestión estriba, ahora, en especificar los modos en los que esta relación se da en la actividad histórica concreta y fuera del contexto de la *praxis* revolucionaria bajo el cual Merleau-Ponty expone el tema de la historia. Por eso, la reflexión sobre la historia en la *Fenomenología de la Percepción* trabaja antes que la teoría de la historia, la historicidad del ser-en-el-mundo y la manera en la que proyectamos nuestra actividad como una situación existencial de intercambio originario entre la acción y el campo histórico que opera como suelo, pero no de manera determinista.

En cursos posteriores a la *Fenomenología...*, Merleau-Ponty aborda el tema de la historia desde la perspectiva sociológica que se mencionó *ut supra*, cuyo

---

<sup>19</sup> *FP*, p. 375

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 457

acercamiento es el más “epistemológico” del autor a la Historia. En estos cursos del Collège de France se critica a la filosofía de la historia según el concepto desarrollado por la filosofía de principios del siglo XIX en la voz principal del hegelianismo. Así, desde Hegel, Merleau-Ponty traza una línea de continuidad de pensamiento sobre la historia que se extiende hasta Marx. Desde los debates marxistas de mitad del siglo XX, se explica el interés de Merleau-Ponty en unos aspectos de la teoría de la historia, más que en otros. Además, los aportes del filósofo en esos cursos refuerzan su posición fenomenológica sobre temas acuciantes de su tradición: el relativismo, el problema fenomenológico de la constitución y la comprensión histórica como modo de acceso a la verdad de los hechos pasados.

### 3. Las ciencias humanas y la historia desde los cursos del Collège de France

La posición filosófica de Merleau-Ponty en torno a las teorías sobre el conocimiento histórico, se destaca acaso como un “medio” entre dos extremos: la existencia de una lógica en la historia (Filosofía de la Historia; Hegel) frente a la cual el acontecimiento vivido mostraría la opacidad de lo histórico y la insularidad de la circunstancia<sup>21</sup>; y, por otro lado, un relativismo de corte estructuralista (Lévi-Strauss) o cierto “kantismo”<sup>22</sup> que aprehende la objetividad histórica desde la contingencia (Max Weber). A través de su estrategia dialéctica, el francés va a mostrar cómo estas visiones aparentemente opuestas de la historia y del sentido de cada comunidad en el conjunto del tiempo histórico llevan a una concepción del sentido histórico que es “centrífuga y centrípeta”. En palabras del autor:

“No hay historia si el curso de las cosas es una serie de episodios sin nexo, o si es un combate ya ganado en el cielo de las ideas. Hay historia si hay una lógica *en* la contingencia, una razón *en* la sinrazón [...que] no debe comprenderse como un organicismo o un finalismo vergonzante, sino como una referencia al hecho de que todos los sistemas simbólicos [...] sólo se convierten en lo que eran, aunque para ello necesiten ser retomados dentro de una iniciativa humana”<sup>23</sup>.

Todas estas posiciones, de las que Merleau-Ponty siempre rescata algo para sí, dialogan con los debates del materialismo histórico y la fenomenología. En el caso de Max Weber, hallamos un cabal representante de la tradición de la *Verstehen* histórica<sup>24</sup>, que trazamos en la trayectoria que va de Dilthey a Husserl. La propuesta de Weber es afín a la “revivencia” (*Nacherleben*) diltheyana, retomada por Husserl y también por Merleau-Ponty a través del concepto de “re-efectuación”. Según la explicación de Merleau-Ponty sobre Weber, el “ponernos en la situación de aquellos que actuaron [...] nos hace historiadores de nuestra propia vida”<sup>25</sup>. En una referencia a Kant, lo objetivo histórico toma aquí la forma

---

<sup>21</sup> *La Institución*, p. 79.

<sup>22</sup> Merleau-Ponty, Maurice. “La ‘Institución’ en la Historia Personal y Pública”. *Filosofía y Lenguaje*. Traducido por Hugo Acevedo. Buenos Aires: Proteo, 1969, p. 39. En el texto: “La Institución en la historia”.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 38.

<sup>24</sup> Beiser, Frederick C., *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford Press: 2015, p. 511.

<sup>25</sup> “Materiales”, p. 40.

de la subjetividad, aunque difícilmente podemos trasponer las formas de la subjetividad kantiana a la propuesta de Weber. Merleau-Ponty reconoce la superación del kantismo por parte de este autor, y remite las explicaciones históricas de una comunidad a unas “afinidades electivas” que, independientemente de su pretensión explicativa -central en Weber- modulan la particularidad con la universalidad bajo cierta armonía a la que no puede atribuírsele el carácter de la “necesidad” histórica<sup>26</sup>. Trasladado al conocimiento de la historia, se comprende que los hechos carecen de valor explicativo de manera aislada, tanto en términos intrínsecos -en cuanto con cada revivencia se instituyen sentidos de la “tradición”-, como en relación con otras esferas de significado. De esta última faceta, es importante atender al dinamismo de la *Sinnggebung* que opera al modo de las “afinidades electivas” goethianas, como cuando, por ejemplo, se relacionan sistemas y cosmovisiones (como el protestantismo y el capitalismo) con cierto grado de libertad en la comprensión efectuada<sup>27</sup>.

A continuación, Merleau-Ponty retoma a Lukács como crítico de la postura teorizante de Weber. Para Lukács, la tarea de conocer la totalidad de la historia y la verdad de lo social se da a través de la *praxis* del proletariado, no como cosificación de la verdad de la sociedad capitalista, sino como la consumación de una sociedad más justa a través de la lucha. Si bien su acuerdo con esta visión es parcial, Merleau-Ponty destaca que aquí la filosofía obtiene sus conceptos a través del carácter práctico intersubjetivo de la vida de los sujetos históricos, en lugar de ser una forma teórica de acceso a la verdad histórica, por sobre las diferentes perspectivas de mundo (Weber).

La otra posición según la cual lo particular de la existencia y lo universal de la ciencia se ponen en diálogo, es la de un Lévi-Strauss cercano a Merleau-Ponty, al punto de dedicarle *El Pensamiento Salvaje* por entero a su compatriota. Lévi-Strauss adhiere a lo que parece ser un relativismo absoluto (insularidad de las culturas), pero, por otro lado, a la idea de la sociología como un saber universal. Estas reflexiones siguen la línea de las meditaciones acerca de una historia universal, y en este sentido la sociología resulta un saber *a priori* sobre las distintas formas culturales. Este punto aparentemente contradictorio entre el relativismo y la existencia de una lógica universal, no es tal para Merleau-Ponty. El concepto de “institución”, acuñado por este autor, posee una lógica de interioridad-exterioridad<sup>28</sup> que no es tampoco una contraposición entre la opacidad de la vivencia particular y el sistema, sino más bien la noción de un campo histórico intersubjetivo<sup>29</sup>. Al respecto, Merleau-Ponty habla de una “comunicación por coexistencia y no por una *Sinnggebung* inaccesible o centrífuga”<sup>30</sup>. Esto bien vale para la tarea científica del historiador o del sociólogo, que por sobre el intento de descubrir “esencias” puede apoyarse en la noción de

---

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 41.

<sup>27</sup> Vallier, R., *op.cit.*, p. 292.

<sup>28</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *La Institución-La Pasividad. I*. Traducido por Mariana Larison. Barcelona: Siglo XXI, 2012. Desde aquí *La Institución*, p. 79.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 81.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 88.

“estilo perceptivo”<sup>31</sup> para describir su labor. La única manera de alcanzar el conocimiento de lo social es universalizando el tiempo de la vivencia, pero llevado al plano de la dialéctica como un “devenir de sentido”, tal como, en referencia a Kant, la cosa misma nunca puede ser “pura”<sup>32</sup>. Si hablamos de tiempo universal, lo hacemos de manera presuntiva y de allí que la noción de “campo intersubjetivo” y de una relación dialógica entre el adentro y el afuera, el sentido centrípeto y centrífugo, caracterice adecuadamente el modo de acceso a la verdad sociohistórica. Esta comprensión de lo histórico es denominada “institución”, en lugar de “constitución” y opera también como alternativa a la “comprensión” (*Verstehen*) de Dilthey<sup>33</sup> y a la “revivencia”.

En esta línea que radicaliza críticamente la *Stiftung* husserliana Merleau-Ponty profundiza la influencia del mundo sobre el sujeto en tanto dador de sentido. Luego de la ruptura con el marxismo sartreano, que impulsa al autor de la *Fenomenología de la Percepción* a repensar la filosofía de la historia, sus cursos del Collège de France de 1954 enseñan que “no es el sujeto el que constituye el mundo, sino el mundo el que instituye al sujeto” de un modo que no cristaliza lo pasado<sup>34</sup>. Cabe destacar un punto en el que la ontología de la anterioridad parece retornar directamente a los pilares de la subjetividad moderna y a una noción causal de la historia bajo el rescate de la síntesis pasiva, motivo por el cual Merleau-Ponty debe introducir las *Wahlverwandschaften*. No obstante, la recuperación de Husserl en términos de la filosofía de la historia se da para indicar “la fecundidad ilimitada de cada presente [...] y de dar al pasado, no una supervivencia que es la forma hipócrita del olvido, sino una nueva vida, que es la forma noble de la memoria”<sup>35</sup>.

#### 4. La relevancia del concepto de motivación

Edmund Husserl dedica la tercera sección de *Ideas II* a la explicación de la posibilidad de una fenomenología del mundo espiritual. Aquí, la fenomenología critica la manera naturalista de referirse a las ciencias del espíritu. Esta posición remite al antecedente de W. Dilthey, quien para Husserl hubiera acertado en la distinción metodológica de las ciencias del espíritu como autónomas frente a las de la naturaleza, aun con las limitaciones de sus desarrollos teóricos<sup>36</sup>. Para Husserl es necesario continuar con una descripción que parta del yo, aunque con una modificación en la actitud naturalista hacia la actitud “personalista”. La actitud naturalista es ejercida por un yo fenomenológico *puro* que avanza en la rendición de la manera en que los contenidos de la conciencia se dan a ella en la correlación noético-noemática de lo que es percibido por el sujeto. En este

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.92.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>33</sup> Dilthey, Wilhelm. *El mundo histórico*. Traducido por Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 229.

<sup>34</sup> Vallier, R., *op.cit.*, p. 294.

<sup>35</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *Signos*. Traducido por Caridad Martínez y Gabriel Oliver. Barcelona: Seix Barral, 1964, p. 71.

<sup>36</sup> *Ideas II*, p. 217.

sentido, debe distinguirse la “naturalización”<sup>37</sup> de la actitud del sujeto, de la actitud “natural” como cotidiana, que en este caso implicaría una posición “personalista” hacia el mundo. La actitud *naturalista* (y no natural) considera a las cosas del mundo como objetividades, tal como lo hace la física o la zoología. Según ésta, los humanos son otros objetos en el estudio del mundo percibido y, luego de un proceso empático de transferencia por analogía, se devela su aspecto anímico. La actitud naturalista no permite acceder, entonces, al mundo espiritual. Se requiere un viraje a una actitud personalista y, también, un abandono del “yo puro”, aunque se mantiene la actitud fenomenológica. Para la investigación del mundo espiritual, el cambio de actitud implica, no obstante, un grado de naturalización como “tematización” de los rendimientos obtenidos bajo la actitud personalista, a la manera de un giro aperceptivo<sup>38</sup>. En consecuencia, la actitud personalista amerita una reducción fenomenológica que, aunque no tan profunda como la que alcanza el “yo puro”, pone entre paréntesis al yo natural.

Husserl otorga en *Ideas II* un privilegio a la actitud personalista sobre la naturalista, ya que “no hay dos actitudes con igual derecho y de igual orden...sino que la actitud naturalista se subordina a la personalista, y adquiere cierta independencia mediante una abstracción o, más bien mediante una especie de olvido de sí mismo”<sup>39</sup>. Esta afirmación contiene en términos generales la postura de Husserl en *Ideas II* que otorga al mundo espiritual una primacía ontológica. En primer lugar, porque al requerir la abstracción del sujeto, por un lado, a la esfera primordial de manera radical a través de la *epojé*, y, por otro, a la actitud naturalista del físico, se muestra corrientemente el yo en una actitud personalista que eventualmente requiere un giro aperceptivo. En segundo lugar, hay un privilegio de la actitud personalista en la constitución de un espacio y tiempo intersubjetivos que se presupone para el estudio de la “naturaleza” común. No obstante, Husserl señala que no hay aquí un círculo vicioso, en el que el acceso a lo natural pudiera ser primero y, sin embargo, presupusiera la naturaleza común dada a través de las constituciones intersubjetivas<sup>40</sup>. Un cambio de actitud implica un cambio en los sentidos temáticos, pero eso ocurre también con los sentidos que se modifican, por ejemplo, al pasar de un “mundo” a otro, a pesar de sus divergencias.

En esta línea, es relevante la caracterización del alma como anexa al cuerpo, y como una “unidad concreta de cuerpo y alma, el sujeto humano”<sup>41</sup>. Esto implica que, si bien el cuerpo físico puede ser estudiado por la actitud naturalista, se trata de una posibilidad y no de una caracterización completa del mismo. Como cuerpo corporal (*Leib*), podemos hablar de una “cuasinaturaleza”<sup>42</sup> o de un “lado de naturaleza”<sup>43</sup> que admite la inclusión del hombre en la naturaleza física y el posible abordaje naturalista del mismo. Es así como también el “alma”

---

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 236.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 231.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 229.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 256

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 178.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 179.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 327.

copertenece a la naturaleza en virtud de su nexa con lo corpóreo<sup>44</sup>. Por eso, tratamos con una “cuasicausalidad” en los existentes humanos, que lleva a Husserl a indagar por el concepto de motivación. De manera similar a lo que ocurre con los seres humanos, los objetos culturales son plausibles de una doble aprehensión corporal y espiritual, pero, a diferencia de la unidad entre cuerpo y alma, los objetos culturales no son unidades reales, cada una, sino una unidad irreal de texto y sentido o de la expresión y lo expresado<sup>45</sup>. La aprehensión de la subjetividad humana es fruto de una apercepción unitaria que, a la vez, puede realizarse bajo una actitud naturalista, o bien personalista<sup>46</sup>. El resto de los objetos culturales presentan la fusión de lo espiritual en lo corporal, y de lo primero se extrae un significado espiritual. Es así como, en lugar de dos unidades reales, nos encontramos con una unidad real (el soporte de naturaleza real física) y una unidad ideal (correspondiente al sentido de lo espiritual). Lo corporal de, por ejemplo, las líneas escritas de un texto, puede determinar la tesis de existencia de lo espiritual, pero esto justamente denota que lo espiritual es inmanente a lo corporal en un sentido no derivado o segundo, sino fusionado<sup>47</sup>.

La ley de motivación resulta central en referencia a los seres humanos y su trascendencia en el mundo. Por un lado, hay motivaciones que influyen en el plano de la posibilidad libre del sujeto como “yo libre” en el sentido de un “yo puedo” relativo a la movilidad corporal. Aquí Husserl menciona que entre la voluntad del mover mi mano y el hecho efectivo de moverla hay un hiato de causalidad psíquica enigmática e incomprensible<sup>48</sup>. No obstante, ese cambio de la neutralidad al plano práctico es delimitado y sopesado en la experiencia externa de la resistencia. “Del lado del sujeto, al ‘yo hago’ le corresponde el ‘yo puedo hacer’”<sup>49</sup>, dice Husserl para explicar cómo desde una modificación de la neutralidad práctica puede derivarse correspondientemente una posibilidad práctica efectiva. En el plano práctico, la motivación está presente en el subsuelo delineado por experiencias y motivos anteriores<sup>50</sup>, a través de nexos de motivación. También podría pensarse en situaciones de motivación de las que no he tenido experiencia como posibilidad dóxica, como una fantasía, y es justamente éste el punto de mayor interés para el conocimiento del mundo humano, ya que de esta manera puedo representarme lo otro que no he vivido.

Tras la explicación concerniente a la motivación del yo como sujeto de los actos libres, Husserl se detiene en los tipos de motivación intersubjetiva, de destacado interés para el conocimiento histórico y el abordaje científico del mundo humano. Husserl resume aquí el legado de Dilthey a través de algunos conceptos. Por ejemplo, la descripción de la experiencia del yo como desarrollo, se condice con un dinamismo del sujeto constituyente fenomenológico en la medida en que las motivaciones generan, en cada circunstancia de la vida, nuevas relaciones de intercomprensión. Pero a esta definición antropológica de las

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 399.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 292.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 294.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 286.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 307.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 310.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 313.

situacionalidad hermenéutica de la existencia humana se le suma un tratamiento de la parte sistemática de la epistemología de las ciencias del espíritu, relativa a la comprensión (*Verstehen*) de lo histórico-humano. A saber, estos puntos son el concepto de “revivencia”<sup>51</sup> y el referente a los “tipos espirituales”<sup>52</sup>. Esto indica que Husserl se posiciona en torno a una teoría de la comprensión de lo espiritual a través de la introducción de las leyes de motivación para el mundo humano. En estas líneas se advierte no sólo la manera en la que Husserl considera que el historiador accede al conocimiento de la cultura y los otros pasados, sino también cuál es la finalidad de esta disciplina.

Por su parte, Merleau-Ponty problematiza la posición husserliana en torno a la motivación. Parte de esta cuestión, que se desarrolla en el capítulo sobre “La libertad” de la *FP*, se entronca con la crítica más general al determinismo mecanicista y la noción de causalidad, para responder, entre otras cosas, a la posibilidad de un determinismo en la historia. El yo nunca puede ser objeto y, por ende, no es regido por leyes de la causalidad. Correspondientemente, un objeto no puede ser tampoco “libre”. Pero ¿en qué sentido somos libres y hasta qué punto opera la motivación? Aquí cabe mencionar la influencia de Sartre, que se distingue de la motivación husserliana. Siguiendo a su compatriota, Merleau-Ponty parece rechazar explícitamente el concepto de “motivación” a la par del de causalidad<sup>53</sup>. Resulta claro, no obstante, que Merleau-Ponty acuerda con varios aspectos referidos al concepto de motivación de Husserl, como una alternativa frente a la idea de causalidad, por un lado y, por otro, en contraste con la idea de libertad según la propuesta de Jean-Paul Sartre. Tomando las palabras de Husserl, para Merleau-Ponty el beneficio del concepto de motivación es ser uno de los más “fluyentes” (*fließende*) y, si bien amerita alguna reformulación, es el que mejor se adapta a una filosofía no objetivista<sup>54</sup>. La motivación es, en algún punto, un tipo de causalidad, pero distinta a la causalidad de la naturaleza<sup>55</sup>. A diferencia de Husserl, quien considera que asumiendo una posición naturalista el espacio del mundo en torno es “en todo momento *objektivable*”<sup>56</sup>, Merleau-Ponty no asigna a la motivación un rol exclusivo para las relaciones espirituales, es decir, para aquellos elementos del mundo que se constituyen como una fusión -posible- entre lo corporal y lo espiritual. No puede haber, para Merleau-Ponty un momento en el que los humanos podamos ser cosas para luego pasar a ser conciencias<sup>57</sup>, y cupiera entonces el concepto de causalidad objetiva, como si para realizar esta operación bastara con un cambio de actitud. Persiste, así, en Husserl la idea de que el ser humano presenta una doble realidad posible<sup>58</sup> que hace del ente que somos una unidad “objetivamente explorable”<sup>59</sup>, pero que nunca es un fragmento de la naturaleza. A pesar de la primacía de lo espiritual, el cuerpo

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 317.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 321.

<sup>53</sup> *FP*, p. 443.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 71.

<sup>55</sup> *Ideas II*, p. 276.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 251.

<sup>57</sup> *FP*, p. 443.

<sup>58</sup> *FP*, p. 395.

<sup>59</sup> *FP*, p. 336.

puede ser en algunas circunstancias una cosa. En consecuencia, la valorización del concepto de motivación en Merleau-Ponty debe ser asumido en un sentido más amplio que el de Husserl y con sus características particulares.

## 5. La historia y la libertad humana

El tema de la libertad en relación con la historia refiere a la pregunta por el carácter libre de la decisión humana respecto de los grandes procesos de la historia, y cómo nos vemos de algún modo determinados por la comunidad y nuestra situación que es histórica de por sí. Al interior de los debates del marxismo, se pregunta cómo el humano está determinado por su situación de clase y en qué grado su decisión libre para accionar hacia una revolución. Para la fenomenología, el tema refiere a la trascendencia del *Dasein* —al decir de Heidegger— en general<sup>60</sup>. Es decir, al aspecto constituyente de la conciencia, para lo cual el concepto de motivación resulta primordial, porque los sentidos humanos son siempre motivados, tanto si nos referimos a una sedimentación histórica o cultural (motivaciones de grado superior), como si nos dirigimos a los más “simples” componentes de la conciencia perceptiva. Es decir que la motivación de razón, a través de la cual el sujeto toma determinada posición, es remitida tanto al subsuelo “natural” del yo, como a los nexos de vivencias motivantes que forman disposiciones asociativas<sup>61</sup>. En otras palabras, las vivencias se motivan entre sí a medida que se construyen habitualidades de toda índole en el sujeto. No obstante, cabe aclarar que el concepto de motivación es empleado por Merleau-Ponty antes para la vida del sujeto histórico que para el “flujo” de vivencias. Para el francés, este flujo es una unidad<sup>62</sup> que se demuestra como un fenómeno temporal único. Esta crítica a los esfuerzos por captar la temporalidad de manera tripartita, tanto en Husserl<sup>63</sup> como en Heidegger<sup>64</sup>, asimismo no se opone a la idea de motivación. En Merleau-Ponty el tiempo “presente” es privilegiado, no como “éxtasis” temporal, sino como un presente vivido sobre un “suelo” habitado<sup>65</sup> o un “presente preobjetivo”<sup>66</sup> sobre el cual nuestra libertad se funda. La crítica a la manera en que la fenomenología ha entendido la donación de sentido —de un modo centrífugo y temporal a través de retenciones, protenciones y unas *Abschattungen* que tejen la red temporal, o bien como una trascendencia con primacía en el advenir— acuerda con la idea de Merleau-Ponty que define a la existencia humana como un campo de presencia intersubjetivo. Así es cómo la circunstancia que nos ve hoy como obreros o burgueses no es causa de lo pasado o fruto de una decisión “advenidera”.

Estas reflexiones de Merleau-Ponty dialogan en su intertextualidad con Jean-Paul Sartre y su noción de “situación”, que implicaría una supresión del concepto de motivación<sup>67</sup>. Esta visión redundante en que Sartre falla en evidenciar de

---

<sup>60</sup> *FP*, p. 426.

<sup>61</sup> *Ideas II*, p. 328.

<sup>62</sup> *FP*, p. 427.

<sup>63</sup> *FP*, pp. 430, 434.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 435.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 437.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 440.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, pp. 443 y 454.

modo completo los sentidos intersubjetivos del ente que somos. Para Sartre, nacemos en una situación determinada, pero es la libertad absoluta del para-sí la que determina nuestras acciones, al punto de que el filósofo identifica la intención con el acto. La acción no es, para Sartre, el cumplimiento en acto de una intención, sino que actuar es decidir. Ahora bien, esta libertad, si bien no se halla “limitada” en sí, debe sortear los obstáculos de la resistencia del mundo exterior. Para Merleau-Ponty esta visión reitera problemas del objetivismo cartesiano. Aunque para Sartre haya un “comprometimiento” necesario de esta resistencia para poder ser libre<sup>68</sup>, la *Sinnggebung* es centrífuga, ya que los sentidos del mundo son emanados desde el para-sí. Resistente a esta libertad sartreana, se encuentran los obstáculos exteriores de la libertad; para Merleau-Ponty, en cambio, la libertad se constituye a partir de un campo en el que los objetos exteriores resistentes forman parte de la decisión y de la acción. “Verdad es que no hay obstáculos en sí, pero el yo, que como tales los califica, no es un sujeto acósmico [...] Hay un sentido autóctono del mundo que se constituye en el comercio con el mismo de nuestra existencia encarnada y que forma el suelo de toda *Sinnggebung* decisoria”<sup>69</sup>. Aquí también aparece otra crítica a Sartre, cuando cree que la decisión y la acción son una sola cosa. Para Merleau-Ponty la preeminencia del *cogito* en el planteo sartreano es polémica y suscita problemas en relación con el rol del ser humano en la historia. Existe, para el autor de la *FP*, un punto intermedio de la relación entre historia y libertad: “No es la economía o la sociedad como sistema de fuerzas imperantes las que me califican como proletario, es la sociedad o la economía tal como las llevo yo en mí, tal como las vivo; también es una operación intelectual sin motivo, es mi manera de ser-del-mundo en este cuadro institucional”<sup>70</sup>. De otra forma no se podría realizar el acto revolucionario, porque Sartre no considera “más que proyectos intelectuales, en lugar de tomar en cuenta el proyecto existencial que es la polarización de una vida hacia un objetivo determinado-indeterminado”<sup>71</sup>. Lo que Sartre opaca en su propuesta es la parte indeterminada de toda decisión humana al reducir la intención al acto de manera lineal, como si todo estuviera resuelto, mientras que él retorna a la inmanencia y renuncia a comprender la historia<sup>72</sup>.

En consonancia con las críticas objetivistas de Merleau-Ponty a Sartre, se halla también Lévi-Strauss, para quien Sartre cae presa del *cogito*<sup>73</sup>. Desde la *Crítica de la razón dialéctica* Lévi-Strauss reitera la controversia de la posición subjetivista de Sartre que en la *FP* se centraba en la noción de libertad sartreana. El etnólogo menciona que “el yo no se opone al otro, así como el hombre no se opone al mundo”<sup>74</sup>. Sartre es deudor de un pensamiento etnocéntrico y, contrariamente a lo que pretende, también ahistórico. La “conciencia histórica”,

---

<sup>68</sup> Sartre, Jean-Paul. *El Ser y la Nada*. Traducido por Juan Valmar. Barcelona: RBA, 2004, p. 509.

<sup>69</sup> *FP*, p. 448.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 451.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 453.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 454.

<sup>73</sup> Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Traducido por Francisco González Arámburu. Fondo de Cultura Económica, 2009, p.362. En el texto *PS*.

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 359.

bajo la forma de un *cogito* sociologizado<sup>75</sup>, pretende mostrar la evolución del desarrollo de ciertas sociedades (la propia, occidental) por sobre las sociedades primitivas. La concepción de Lévi-Strauss acerca de la historia rechaza la posibilidad de una historia que para el Sartre marxista es verdadera y continua y la reemplaza por las múltiples historias de cada comunidad, que poseen una lógica propia. “La historia es un conjunto discontinuo formado de dominios de historia, cada uno de los cuales es definido por una frecuencia propia”, dice Lévi-Strauss<sup>76</sup>. Merleau-Ponty considera que esta idea resulta contradictoria, ya que al posicionarse el etnólogo como *Kosmothéoros* u observador absoluto, “afirma al mismo tiempo saber absoluto y relativismo absoluto”, aunque aclara que “ambos contradictorios se sostienen”<sup>77</sup>. Se trata, antes que nada, del devenir de un sentido que es dialéctico e histórico a la vez (incluso marxista, según el autor), y que remite a los fundamentos de una intercomprensión basada en la idea de donación de sentido como “institución”. Es una historia intersubjetiva porque el sentido opera como un gozne entre subjetividades y puede ser retomado, ya que somos parte de un mismo mundo. Los acontecimientos de la historia “depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia o de residuo, sino como invocación de continuidad, como exigencia de un porvenir”<sup>78</sup>. Esto se aplica tanto a la historia personal como a la historia pública. A ello conviene el relativismo estructuralista de Lévi-Strauss que proclama una lógica de la contingencia a partir de la cual es posible hacer historia. El acto “inventado” de la historia posee una afinidad tal con la *praxis* social humana que logra incorporarse a la “duración pública”<sup>79</sup>. Por eso la historia es fragmentaria, pero a la vez común. Se trata de sentidos dialécticos que surgen de la dinámica entre la lógica y lo simbólico, lo personal y lo público y lo interior y lo exterior.

En suma, en la última sección de la *Fenomenología de la Percepción*, hallamos dos conceptos fundamentales en torno a la comprensión histórica y la libertad, desarrollados posteriormente en los cursos del Collège de France. Por un lado, la propuesta de la noción de campo, incluso un “campo de la libertad”, siguiendo a Husserl y a Fink<sup>80</sup>, que también aplica a la libertad humana como concepto matriz de la historia. Además, se advierte el concepto de “institución” que en su carácter “mezclado” y de una “confusión inextricable” describe a los sentidos del ser-en-el-mundo. Distinto a la “institución” se halla el plano del ser como la donación de un sentido del exterior y el ámbito de la constitución como origen interior de los sentidos. Ninguna de las opciones da cuenta sola de los sentidos del ser-en-el-mundo y, en consecuencia, tampoco de la historia: “nosotros damos su sentido a la historia, pero no sin que ella nos lo proponga”<sup>81</sup>.

---

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p. 361.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 376.

<sup>77</sup> *La institución*, p. 95.

<sup>78</sup> “La institución en la historia”, p. 50.

<sup>79</sup> “Materiales”, p. 37.

<sup>80</sup> *FP*, p. 461.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 457.

## Conclusiones

A pesar del tratamiento disperso de Merleau-Ponty en torno a la teoría de la historia, se evidencia su posición distintiva en relación con la comprensión histórica. En primer lugar, desde la escuela fenomenológica, el filósofo presenta una familiaridad temática con los problemas de su tradición. Entre ellos se destaca el problema de la verdad histórica, como un correlato del problema moderno de la búsqueda de conocimiento apodíctico. Esta cuestión corre a la par de una filosofía de la conciencia de la que Merleau-Ponty es sumamente crítico. En este sentido, la empresa que conlleva el conocimiento histórico no podrá derivar sus resultados de un abordaje que pretenda alcanzar verdades objetivas o cuya fuente o *hypokéimenon* sea un sujeto que pueda comprender lo otro a partir de sí exclusivamente. Sobre la pregunta de si acaso la fenomenología no es justamente una filosofía de la conciencia, Merleau-Ponty responde que la tradición que decide reanudar- es “[distinta] del retorno idealista de la conciencia”<sup>82</sup>. La conciencia es fuente absoluta, pero en el sentido de un movimiento o dirección -la intencionalidad, la cura- hacia el mundo que me pertenece y en sentido inverso, simultáneamente. La *Sinn-gebung* de la fenomenología de Merleau-Ponty posee esa doble dirección centrífuga y centrípeta que la distingue de la versión husserliana de la conciencia. Aquí se introduce la noción de “institución” en lugar de la “constitución” (*Stiftung*) de Husserl. El acceso a lo histórico, es decir, a la verdad de lo humano, se funda en esta manera de relacionarnos con lo otro de nosotros.

Además, es menester señalar el interés de Merleau-Ponty en abordar la comprensión histórica desde la discusión con la Filosofía de la Historia. Esta última debe interpretarse en vínculo con los problemas epistemológicos del historicismo sumados a aquellos del materialismo histórico. Por eso, Merleau-Ponty piensa en las ciencias sociales con el ya usual privilegio otorgado a la Historia por parte de sus influencias filosóficas. Eventualmente, estas meditaciones tienen su foco en una *praxis* opuesta al determinismo histórico. A la par, si hay un desarrollo teleológico de la historia -como sugiere el hegelianismo y cierto marxismo- surge la pregunta de qué sociedades son las que han llegado a ese momento de cambio; o bien, si son los individuos los que hacen esta historia. En diálogo con Lévi-Strauss, Merleau-Ponty critica a Sartre y defiende un relativismo cultural que permite una posición “lógica” -en el sentido de universal- sin entrar en contradicción con la temporalidad histórica de cada sociedad, es decir, acorde a una fenomenología de la percepción. Esto es posible por cómo Merleau-Ponty define a la donación de sentido como *Sinngebung* “centrífuga y centrípeta” que constituye una verdad existencial. Este pensamiento anti-objetivista de Merleau-Ponty deriva en una gran crítica a la filosofía de la conciencia “idealista”. No se trata de una conciencia desvinculada del mundo, porque el idealismo —identificado con Descartes y Kant— presupone la relación originaria de la conciencia con aquello que quiere conocer. De esta afrenta al pensamiento de la subjetividad del tipo *cogito* deriva la reformulación de la conciencia perceptiva como origen del conocimiento de lo histórico. Ciertamente, la historia ha tenido un lugar de privilegio en la comprensión de las

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 9.

sociedades en general, pero -tal como se lee en los cursos del Collège de France- las nociones de “campo” y de “institución” se aplican también al conocimiento de lo social en general como un “campo permanente” o “dimensión de existencia”.

En síntesis, es relevante destacar en Merleau-Ponty el concepto de “institución”, en contraste con la “constitución” husserliana, bajo el ya mencionado significado de una donación de sentido que es centrífuga y centrípeta a la vez. Por otra parte, la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty le otorga un lugar primado al momento presente, como fuente de los sentidos co-existentes del mundo, sin que esto opere en desmedro de la historia, aunque se rechace la posibilidad de una historia objetiva, cualquier tipo de determinismo e incluso una Filosofía de la Historia. Así, la comprensión histórica se da en un campo de presencia cuyos sentidos son fluyentes y no se encuentran separados de la situación comunitaria intersubjetiva. Esto da lugar a una *praxis* que fomenta la libertad del yo, sin caer en el *cogito* sartreano, de características etnocéntricas. La recuperación del concepto de “motivación” de Husserl da cuenta de esta postura que conceptualiza a la libertad del existente humano no ya como un *cogito* libre frente a un mundo que se le opone (Sartre), sino como un ser-en-el-mundo constituyente y constituido, pero mezclado con lo otro de sí en un ida y vuelta de sentidos “instituidos”.

En conclusión, la posición en torno a la comprensión histórica de Merleau-Ponty revela su carácter fenomenológico con conceptos originales que reelaboran el legado de una vasta tradición, a la vez que incorporan los debates del materialismo histórico. Si bien el autor no manifiesta una teoría de la historia propiamente dicha, sí comparece frente a la cuestión de que el objetivismo no puede dar cuenta del conocimiento de lo humano. En la línea de la epistemología contemporánea —del “segundo Wittgenstein” a Rorty, entre otros— Merleau-Ponty se emplaza entre los pensadores para quienes la verdad resulta de la formulación de conceptos valiosos para una comunidad, en un sentido originario y no meramente pragmático. Contra el determinismo o la verdad absoluta, la historia se divide en múltiples historias, en distintos “campos de presencia” que no menoscaban la historiografía en cuanto tal. Por el contrario, cuando Merleau-Ponty fomenta la generación de una “historia del presente”, compele al investigador a captar en su obra sentidos que den cuenta de su tiempo y de su lugar en el mundo con otros. Hacer historia y comprenderla es justamente poder retomar los sentidos vividos que se co-pertenecen dentro de una sociedad humana. Frente a la subjetividad cartesiana y contra una filosofía de la historia que sesga la posibilidad de una acción de cambio comunitaria, comprender la historia es para el francés aún más que la revivencia de Dilthey y Husserl. A través de sus meditaciones, la epistemología de las ciencias humanas puede hallar en Merleau-Ponty a un baluarte de la posición anti-objetivista. Este influyente abordaje abre la conciencia al mundo como un incesante intercambio de sentidos desde lo otro pasado y desde y hacia lo otro “ajeno”, que instituye nuestro comportamiento y nuestra forma de pensar lo humano.

## Referencias bibliográficas

- Beiser, Frederick C, *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford Press: 2015.
- Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*. Traducido por Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Madrid: Trotta, 2003.
- Husserl, Edmund, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución*. Traducido por Antonio Ziri6n. México: Fondo de Cultura Económica, 2014. En el texto: *Ideas II*.
- . *Investigaciones L6gicas*, Traducido por Manuel G. Morente y Jos6 Gaos. Barcelona: Altaya, 1998.
- . *La Filosofía como Ciencia Estricta*. Traducido por Elsa Tabernig, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.
- L6vi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Traducido por Francisco Gonz6lez Ar6mburu. Fondo de Cultura Económica, 2009. En el texto *PS*.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la Percepci6n*. Traducido por Jem Cabanes. Buenos Aires: Planeta, 1985. En el texto: *FP*.
- . *La Instituci6n-La Pasividad. I*. Traducido por Mariana Larison. Barcelona: Siglo XXI, 2012. En el texto: *La Instituci6n*.
- . "La 'Instituci6n' en la Historia Personal y P6blica". *Filosofía y Lenguaje*. Traducido por Hugo Acevedo. Buenos Aires: Proteo, 1969, pp. 49-54. En el texto: "La Instituci6n en la historia".
- . "Materiales para una Teoría de la Historia". *Filosofía y Lenguaje*. Traducido por Hugo Acevedo. Buenos Aires: Proteo, 1969, pp. 36-45. En el texto: "Materiales".
- . *Signos*. Traducido por Caridad Mart6nez y Gabriel Oliver. Barcelona: Seix Barral, 1964
- Ram6rez, Mario Teodoro. *La filosofía del Quiasmo*. Ciudad de M6xico: FCE, 2013.
- Rickman, Hans-Peter. *Wilhelm Dilthey Pioneer of the Human Studies*. Los Angeles: University of California Press, 1979.
- Sartre, Jean-Paul. *El Ser y la Nada*. Traducido por Juan Valmar. Barcelona: RBA, 2004.
- Vallier, R., "Institution. The significance of Merelau-Ponty's Course at the College de France", en *Chiasmi International*, Vol. 7, 2005, p. 281-302.

El autor es Profesor en Filosofía graduado de la Universidad de Buenos Aires. Adem6s realiza su doctorado en la UBA y se encuentra trabajando en su tesis sobre la filosofía de Wilhelm Dilthey. Ha desarrollado art6culos y conferencias acerca de este autor y otros temas de fenomenología, hermenéutica y filosofía de la historia. En la actualidad forma parte de los grupos de investigaci6n "Metahistorias" y del Proyecto Filo:CYT-UBA sobre las relaciones entre la corriente fenomenológica y el realismo especulativo.

e-mail: [hernan.manzi@bue.edu.ar](mailto:hernan.manzi@bue.edu.ar)

Fecha de recepci6n: 31-03-2021

Fecha de aprobaci6n: 08-06-2021