

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

Florencia Hidalgo
Universidad Católica Argentina y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (UCA-FLACSO)
florenciabhidalgo@gmail.com

Resumen

Este trabajo es una aproximación a mi investigación, la cual indaga la relación entre juventud, metodismo y peronismo durante el período 1955-1973, etapa signada por la proscripción al Partido Justicialista. Se analiza las experiencias políticas de los jóvenes metodistas en estos años, en tanto prácticas, relaciones sociales, espacios y discursos que pueden ser entendidos como parte de las implicancias de su acción teológica-política. En efecto, se explora cómo dichas experiencias estuvieron marcadas por un contexto atravesado por la cuestión peronista, la cual generó tensiones al interior del metodismo argentino, desde los tiempos de Perón en el poder. Se indaga cómo a partir de 1955 se abrió un proceso de resignificación del movimiento que profundizó dichas tensiones, a lo largo del período delimitado.

Introducción

“Ahí, fue en el 1955, que un grupo de pastores nos dimos cuenta que estábamos parados en la vereda equivocada”. La reconstrucción narrativa de Aníbal Sicardi se remontó a los tiempos en los que estudiaba la carrera pastoral, en la Facultad Evangélica de Teología (FET), donde se enteró por la radio lo que estaba pasando en Microcentro. Desconcertado, decidió ir a ver qué sucedía junto con un estudiante chileno y otro peruano. El subte paró de repente en Once debido a las bombas, por lo que tuvieron que caminar por Avenida Rivadavia, en sentido contrario. En ese momento, narró cómo la gente salía despavorida, huyendo del caos y se escuchaban gritos diciendo “Viva Perón” que eran arremetido por un “Viva Jesús”. Recuerda que cuando llegaron a Plaza de Mayo, se toparon con las secuelas de los primeros ataques: decenas de muertos estaban en el suelo y se quedaron atónitos ante las ruinas de un colectivo, al cual le había caído una bomba encima. Fue justo ahí, en el Bajo Porteño, en donde se dio cuenta que lo que planteaban los grupos golpistas “*era un mundo distinto*” y esa posibilidad de crueldad fue justamente lo que lo interpeló fuertemente. A pesar de que, para 1955, las cosas estaban *bastante jodidas* con el peronismo, él mismo me cuenta que muchos *despertaron* con lo que había sido el bombardeo de Plaza de Mayo.

Según Leonardo Félix – actual pastor de la Iglesia Evangélica Metodista de Almagro – Emilio Monti le contó, alguna vez, que le pasó algo similar en el marco de ese acontecimiento. Mientras que un amigo de él había muerto en el bombardeo, gran parte de la familia Monti estaba festejando la caída de Perón. Esta imagen contradictoria le produjo una gran tensión interna. Fue ahí cuando Emilio se dio cuenta que el Evangelio no pedía esto y “*que estaba parado en el lugar*

incorrecto de la historia". De esta forma, terminó acercándose al movimiento, junto con su hermano Daniel.

En efecto, los acontecimientos de 1955 parecieron funcionar en las narrativas de varios interlocutores como una especie de *mito-praxis* (Sahlins,1987) de un despertar de conciencia que se grabó en mármol en las memorias subterráneas¹ de un grupo metodista. Se trataba, en definitiva, de una reflexión autocrítica sobre cuál había sido la posición metodista frente al peronismo y una invitación que abría la posibilidad de repensar al movimiento en cuestión. En este sentido, los sucesos en torno a la caída de Perón fueron considerados por varios interlocutores, como acontecimientos relevantes con una pregnancia simbólica particular, en tanto adquirirían un sentido trascendental en su propia trayectoria de politización o eran evocados como un punto de inflexión sobre el posicionamiento con el peronismo entre un sector de la comunidad. De esta forma, los sucesos de 1955 fueron considerados como la génesis de aquel proceso de resignificación del peronismo que se abrió entre un sector del metodismo argentino, en la segunda mitad de la década del cincuenta. Un hecho que, en definitiva, terminaría de dar el puntapié a las tensiones que ya existían en los tiempos de Perón frente a su movimiento.

Las diversas posturas frente el Golpe de 1955 tienen la capacidad de refractar las tensiones que ya se experimentaban al interior de la comunidad metodista frente al fenómeno peronista. Un buen ejemplo de esto son las primeras publicaciones que hizo El Estandarte Evangélico (EEE), órgano oficial de la Iglesia Metodista, poco después de los eventos de septiembre. Al mes siguiente, expuso que, después de pasar por "el valle de las sombras" (1955, N°18-19:166), podían mostrar un "regocijo" por el cese de la contienda entre hermanos y de la opresión que habían sufrido las congregaciones protestantes bajo el gobierno depuesto. Se dejaba constancia de que este contexto revolucionario les permitiría abandonar el silencio al cual se habían confinado durante los tiempos de Perón y que, en lo sucesivo, ambos bandos podían sentirse cómodos en la Iglesia. A los meses, hicieron referencia, en otra publicación, que el peronismo había dejado una pesada herencia con "elementos del militarismo, clericalismo y, sobre todo, de caudillismo" (EEE, N°5,1956, pp. 67-69) y que el movimiento revolucionario había puesto fin a esa tendencia personalista y demagógica.

Siguiendo este orden de ideas, este trabajo explorará cómo ese *agrietamiento* frente al peronismo comenzó en las primeras presidencias y se profundizó durante el período de 1955-1973,

¹ Pollak (2006) plantea que existen memorias oficiales y otras subterránea que son construida por grupos minoritarios.

a partir de un proceso de resignificación que abrió un sector del metodismo. Estos años coinciden con la proscripción al Partido Justicialista, medida que se enmarca dentro de las políticas de “desperonización” (Spinelli,2005) llevadas a cabo por el gobierno de la Revolución Libertadora (1955-1958). A pesar de esta medida, la clase trabajadora siguió identificándose política e ideológicamente con este movimiento (James, 2019 [2006]:336), por lo que Smulovitz (1990:1) sostiene un tema recurrente de las disputas públicas fue reflexionar sobre este fenómeno y revisar cómo incorporar este electorado al sistema institucional. Este trabajo considera que, eso que llamó Smulovitz la cuestión peronista, marcó el clima de época, volviéndose el eje gravitacional sobre el que giró el debate político y teniendo múltiples efectos socioculturales también. Por consiguiente, se reflexiona sobre el proceso de politización de los jóvenes metodistas, cómo este contexto marcó sus experiencias políticas, analizándose cómo se dio el acercamiento por parte de un sector de la juventud. Se indagan sobre el tipo de lecturas que entablaron sobre el peronismo y a cuáles de las opciones que ofrecía el mismo movimiento se acercaron.

Me enfoqué en lo que sucedió en la provincia de Buenos Aires y Mendoza, ya que fue allí donde se observó un mayor grado de politización de sus jóvenes y conexiones más acuciantes entre metodismo-peronismo-juventud. Cabe aclarar que este trabajo se sustentó con la información que se desprendió de una intensa etnografía en el tiempo (Wright, 2012) y calibra entre entrevistas de profundidad y una intensa etnografía en archivo. Desde un enfoque dialógico, esto requirió utilizar fuentes de naturalezas diversas, como boletines, documentos burocráticos institucionales o estatales hasta revistas, que evocan distintas voces: la oficial de la Iglesia o de un sector de mayor peso, la de un sector de vanguardia y la propia voz de los jóvenes.

¿Quiénes son los metodistas argentinos?

Las misiones que llegaron a Argentina, alrededor de 1830, provenían de la Iglesia Metodista Episcopal de Nueva York² y, durante las primeras décadas, el metodismo se desarrolló como una iglesia de la colectividad anglosajona (Seiguer, 2007). Para finales del siglo XIX, la

² Enmarcado dentro de un proceso de reavivamiento del protestantismo, el metodismo nació en la Inglaterra del siglo XVIII, en el seno de la Universidad de Oxford, a partir de la figura de un pastor anglicano llamado John Wesley (1703-1791). A través de su labor, enseñanzas y pensamiento teológico se dio lugar a un movimiento de renovación dentro de la Iglesia de Inglaterra, que terminó de expandirse por las colonias norteamericanas. Con el tiempo el movimiento ganó autonomía, produciéndose primero una escisión entre el metodismo norteamericano e inglés y luego una separación formal de la Iglesia anglicana.

configuración social de la comunidad metodista cambió, debido a la creciente conversión de muchos inmigrantes, de mayoría españoles e italianos.

Ya para ese tiempo, gran parte de la acción social de los metodistas se nucleaba en actividades educativas entre sectores populares³. Además, desde finales del siglo XIX, esta comunidad contó con su propia imprenta y también su órgano de difusión de ideas, el *EEE*. Prematuramente, los metodistas argentinos manifestaron una pretensión de posicionarse como el vocero del protestantismo argentino en determinados contextos, en los cuales había que defender la libertad de culto y el Estado laico (Seiguer,2015:1).

Ahora bien, a partir del trabajo de campo, di cuenta que en las narrativas de los interlocutores aparecía la idea de que existía un *ADN metodista*, una expresión propia con la fuerza semántica de evocar una cadena de códigos genéticos formada por valores, una identidad histórica y un pensamiento teológico vinculado a lo social y a lo político. En este sentido, esta expresión permite pensarse como parte de una narrativa identitaria en la que están presentes ciertos rasgos que se consideran distintivos. Entre ellos, en primer lugar, una conciencia histórica de que, desde su germen originario, el metodismo manifestó un fuerte compromiso con las poblaciones más vulnerables y con el movimiento obrero. Al mismo tiempo, los interlocutores detallaron cómo desde la Iglesia siempre se fomentó el involucramiento político de la feligresía, como también se patentó la necesidad de tener una actitud crítica frente a la realidad y una denuncia activa de las problemáticas observadas.

En segundo lugar, para los nativos, el pensamiento teológico de Wesley logró una *síntesis* entre la razón y la fe, entre la santidad personal y la santidad social. Esta última se nutría de obras de misericordia que eran contextuales, es decir, que respondían a una época. Por lo tanto, existe un hincapié en las acciones y en el amor hacia el prójimo, no desde una actitud pasiva sino comprometida y activa en el mundo. Además, los interlocutores rescataron las prácticas de itinerancia de sus orígenes, alegando que siempre se estuvo abierto a llevar la Iglesia a la gente más necesitada. Una actitud que se condensa en la famosa frase de Wesley “el mundo es mi parroquia”.

Con todo, los interlocutores señalaron que, si bien se encuentra este *ADN metodista* que propugna esta línea, existe una heterogeneidad dentro del movimiento latinoamericano, siendo algunos metodismos más conservadores que otros. En el caso argentino, este código genético

³ Los casos más emblemáticos son los de Ramón Blanco y William C. Morris, en los barrios de Retiro y La Boca.

originario se articuló con un *ethos* local⁴, el cual no debe ser pensado como algo dado, sino como una forma dinámica y coyuntural, inscripta en un marco estructural e histórico que le es propio. De este *ethos* argentino los interlocutores rescataron valores ligados al humanismo, laicismo, librepensamiento, progresismo, ecumenismo, como también la importancia distintiva que adquirió la educación. Dentro de las marcas de origen se subrayó su vinculación con la masonería, los partidos de izquierda y los sectores universitarios. Se resaltó su actividad editorial descollante, su prematura lucha por la defensa de la libertad de culto y expresión, como también por los Derechos Humanos. Además, los interlocutores acentuaron el vanguardismo de los intelectuales metodistas argentinos, quienes despuntaron un pensamiento teológico local y contextualizado, al mismo tiempo que demostraron un liderazgo dentro del protestantismo histórico.

Ahora bien, ¿qué significó crecer como metodistas para los interlocutores? Algunos respondieron que el metodismo les permitió conjugar la fe y el compromiso político, *parándolos* en una vereda y brindando una óptica desde la cual leer el Evangelio. Otros pusieron el acento en la Iglesia como espacio institucional desde donde proyectar su militancia. Es decir, un lugar que les permitió proyectarse desde lo religioso hacia otras cuestiones políticas y sociales. Al mismo tiempo, otros rescataron que la Iglesia les tendió redes sociales, puentes, canales y mecanismos de participación que incentivaron el compromiso, la participación y la relación con otras Iglesias cristianas.

Desde la Iglesia, a los jóvenes se les ofrecía espacios de sociabilidad, brindando actividades religiosas, sociales y recreativas. Organizados en Ligas Juveniles, se fomentaban las relaciones intergeneracionales, la cultura democrática a partir de su participación en Asambleas, se los incentivaba a escribir en el EEE, como también a involucrarse en las acciones sociales de la Iglesia. A esto hay que sumarle que, desde principios del siglo XX, se produjo un proceso de creciente organización e involucramiento de las juventudes evangélicas latinoamericanas, siendo los jóvenes metodistas parte muy activa. Entre estas agrupaciones es necesario de hablar del Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), que se coronó como un espacio donde se debatió el compromiso social y político de los estudiantes cristianos.

⁴ Esto fue entendido desde una matriz sociológica, es decir, como un conjunto de valores, sentimientos, estilo de vida, visión sobre la realidad que son construidos históricamente por un grupo y que sirven como marco identitario e ideal de conducta.

Los metodistas en el tiempo de Perón: ¿eran todos antiperonistas?

El nombre de este apartado hace alusión al libro de Santiago Canclini (1972) que ilustra la reacción evangélica frente a aquellas medidas peronistas que atentaban contra la libertad de culto, de expresión y la misma educación laica. Se trata de un testimonio en primera persona, que muestra el esfuerzo mancomunado por parte de las iglesias protestantes históricas para denunciar, dialogar y contrarrestar la situación de rechazo que generaba la estrecha asociación entre los gobiernos militares y la Iglesia Católica. En referencia específicamente al gobierno de Perón, Capdevielle (2013) y Mendizábal (2006) sostienen que las congregaciones evangélicas consideraban que el entonces presidente había nacido de las entrañas de los gobiernos del cuarenta. De algún modo, había una percepción de que existía un hilo que los unía, siendo Perón una especie de consecuencia lógica de lo experimentado en la década anterior. En efecto, no era extraño que el rechazo que mostró el metodismo en los años cuarenta se mantuviese durante el régimen peronista y tuviese aún más ímpetu, dada la ferocidad que mostraron sus políticas en esta materia religiosa, a principio de su gobierno.

Con todo, considero que aquella aversión hacia el peronismo por parte de un sector mayoritario de la comunidad metodista, trasciende el rechazo hacia este tipo de políticas, por lo que es necesario analizar que otros factores entraron en juego. Además, si bien las instituciones religiosas tienen una influencia sobre los miembros no tiene la capacidad de refractar las posiciones de toda una feligresía, más aún en materia política, donde hay un amplio margen de autonomía. Teniendo en cuenta la heterogeneidad propia de la feligresía, es interesante revisar las posiciones encontradas frente al gobierno peronista. Es en esta instancia de la investigación, en donde aparecieron, una serie de interpretaciones de los interlocutores que buscaban explicar esta situación y mostrar su punto de vista sobre dichas tensiones. En otras palabras, estas interpretaciones – que tildé de sociológicas – desbordan las cuestiones institucionales habilitando una reflexión histórico-sociológica del antiperonismo de gran parte de la comunidad metodista.

Concluí que las mismas ahondan en dos puntos. El primer factor está relacionado con las identidades partidarias que tradicionalmente estuvieron presentes en la comunidad, como es el caso del radicalismo y socialismo, partidos que en definitiva fueron fervientes opositores al gobierno de Perón. James Wheeler me explicó que había una tendencia muy liberal en la comunidad y él mismo lo relaciona con la importancia que tenía la masonería al interior del

metodismo argentino. Aquí es interesante la aparición en las entrevistas del apelativo *gorila* para denominar estas tendencias. En algunos relatos, el concepto funcionó como una especie de denuncia; se señalaron desde linajes, hasta iglesias puntuales de Buenos Aires, Córdoba y Santa Fe que fueron catalogadas como “*bastiones del gorilismo*”. Se trató, entonces, de un concepto que sirvió para referirse a los sectores de izquierda, en menor medida y mayormente a los sectores liberales y conservadores, pero que ambos bandos apoyaron una salida golpista en contra de Perón

El segundo factor apunta a que, a mediados de siglo, hubo una reconfiguración social de la feligresía que llevó a que gran parte de ella se identificara con la clase media argentina, la cual tenía una posición mayoritariamente antiperonista, aunque no hay que caer en términos absolutos (Spinelli, 2005). Daniel me explicó que en la comunidad pasaba “*mucho eso lo de «M'hijo el doctor»*”, expresión popular que hace alusión a la famosa obra de teatro de Florencio Sánchez. A principios de siglo XX, mientras que los inmigrantes que se habían convertido al metodismo se identificaban con la clase asalariada, para mediados del mismo, sus hijos se autopercebían como clase media. Algo que fue posible por el deseo de sus padres de que sus hijos ascendiesen socialmente a través de la educación. El efecto, no deseado fue una especie de distancia social con los sectores obreros, a pesar que ideológicamente apoyasen sus luchas.

En esta instancia, hay dos cuestiones a matizar. Por un lado, se puede observar que existieron posiciones que podríamos catalogar como intermedias, es decir que, en ese entonces, no se identificaba ni como peronista ni como antiperonista. Tal es el caso de Aníbal Sicardi. Dado que trabajó desde chico en la administración pública, pudo ver cosas del peronismo que no le *calzaban*. Sin embargo, tampoco le cerraba del todo la posición abierta de oposición que manifestaba la Iglesia Metodista de Bahía Blanca. Consideraba que no se contemplaban las cosas buenas que se estaban haciendo por los trabajadores y le parecía un tanto exagerado el antiperonismo de algunos sectores metodistas, ya que “*no correspondía a la historia social de la Iglesia*”.

Por otra parte, al abrir el juego del trabajo de archivo a otras fuentes documentales por fuera de la órbita metodista – como es el caso de los archivos de la Dirección de Inteligencia de la Provincia de Buenos Aires (DIPPBA) – di cuenta de la existencia de actas policiales, de 1952 y 1953, que manifestaban que algunos miembros metodistas sí estaban afiliados al Partido Justicialista, señalando el caso de algunas mujeres y jóvenes. Asimismo, siguiendo las huellas que va dejando la misma historia oral, pude reconstruir algunas trayectorias individuales que se identificaron con el peronismo durante los tiempos de Perón, como es el caso de los Vázquez

Gamboa, una familia muy grande, dueños de la fábrica Suixtil que hacía los uniformes al Ejército y que acudían a la Iglesia de Almagro. Su identidad política generó encontronazos fuertes con otras familias de peso de la misma congregación, conflicto que llevó a que muchos miembros se alejaran de la comunidad. En efecto, Elvira consideró que, ya para ese entonces, se podía ver la *grieta* en la comunidad. De hecho, otras narraciones apuntan que estas tensiones sucedieron en otras iglesias del conurbano sur bonaerense, como es el caso de la de Avellaneda y Bernal. Néstor Míguez recordó que en el caso de la primera “*hubo alguna cuestión muy gorila de parte de algún pastor o dirigente y una parte de la feligresía se retiró y la iglesia se quedó prácticamente sin miembros, entonces se unificó con la de Sarandí.*”

De Vanguardia y resignificación: la cuestión obrera

El beneplácito que recibió inicialmente la Revolución Libertadora desde el EEE comenzó a gastarse con el correr de los meses. Si bien se rescataron algunas cuestiones, empezaron a desaprobar determinadas medidas autoritarias del gobierno militar. Por ejemplo, advertían una gran preocupación por el juicio sumario y la pena de muerte llevado a cabo a partir del levantamiento del General Valle, que terminó con el fusilamiento de José León Suárez, inmortalizado en la obra de Operación Masacre de Walsh (EEE, N°19, 1956, p.6). Además, señalaron que se habían producido despidos a empleados públicos peronistas de manera espontánea, como también dejaron constancia de que se había prohibido la apología y los símbolos partidarios. Consideraban que todo esto únicamente podía provocar nuevo rencor y zozobra, llevando todo a un círculo sin salida. (EEE, N°19, 1956, p.5-8).

Estas inquietudes sobre el panorama de los trabajadores, en ese entonces, se conjugaron con una preocupación institucional por el propio éxodo de muchos obreros de la feligresía metodista. Más allá de que ya había menos cantidad de obreros en los Templos Metodista, por esa reconfiguración social que mencioné, varios interlocutores coincidieron que hubo algo en la posición de los pastores frente al peronismo que alejó a muchos trabajadores, ya que “*veían que sus pastores no los entendían*”. Tanto sea por el antiperonismo o por la falta de un discurso contenedor, la realidad es que los interlocutores observaron que allí hubo un quiebre. Esto podía resumirse en la imagen de que “*mientras la burguesía y el catolicismo tradicional estaban contentos, del otro lado estaban los obreros llorando*”. Estas reflexiones se articularon con una

discusión interna sobre la postura de la Iglesia frente al contexto nacional y su posición ante a los problemas del mundo.

En este punto, un grupo de pastores entendieron que todo esto estaba en contra de la vocación del metodismo de cercanía con los trabajadores y de sus propias identidades de izquierda. Por ende, se tomó conciencia de que había que darles respuesta a aquellos que sí se habían quedado todavía en dichas congregaciones. En su mayoría, este proceso de reflexión fue llevado a cabo por un grupo de pastores adultos, que no había sido peronista en los tiempos de Perón y, de hecho, lo habían interpretado de una manera negativa. Néstor explicó que “*estaban en el socialismo y después fueron abriéndose hacia el peronismo, justamente parte del proceso de «autoctonización» fue ir descubriendo el valor de este movimiento*”. Sin embargo, me aclaró que esta resignificación del peronismo se dio de forma más fuerte en unos que en otros. Algunos seguían manteniendo una “*distancia, pero, ya ninguno de ellos quedó atrapado en el gorilismo*”. En lo sucesivo, comenzaron a convivir el sector tradicionalmente antiperonista y un sector que comienza a *abrirse al peronismo*. En este sentido, si bien afirmó que *lo gorila* fue la tendencia mayoritaria dentro la Iglesia metodista argentina se resquebrajó el propio bastión antiperonista.

Los máximos exponentes de esta vanguardia fueron un grupo teológico pastoral, político – del que José Miguez Bonino era parte – que era muy significativo para la comunidad. Habían concurrido a la vida pastoral a finales de los cuarenta y principios de los cincuenta, algunos hasta participando del propio MEC. Estaban en su mayoría vinculados a la agrupación político-religiosa de Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), quienes era un referente del protestantismo de izquierda latinoamericano. Cabe aclarar que, en 1973, ISAL le dedicó al peronismo un número de su revista, *Cristianismo y Sociedad*, en el marco del retorno de Perón, donde reflexionaban sobre la posibilidad de lograr a través de él un socialismo nacional y popular y donde se dejaban entrever las tensiones al interior del propio movimiento.

En suma, este grupo de vanguardia dentro del metodismo tendieron una línea de pensamiento y acción progresista que fue seguida por generaciones más jóvenes de pastores y teólogos desde los cincuenta. En este sentido, se volvieron una referencia indiscutida para la juventud metodista en los años en cuestión, porque fueron fundadores de discursividad en lo que respecta a un compromiso político. Su liderazgo en esta materia se vio catapultado también por la circulación de ideas que propia ISAL, las redes que se tendían entre las juventudes evangélicas y

los lazos ecuménicos que se tejían con grupos cristianos altamente politizados, incluyendo sectores del catolicismo vinculados al peronismo y a ideas revolucionarias.

Una nueva guardia de pastores y la acción social

Nestor Míguez señaló que detrás de este grupo de vanguardia venía una “*una cantidad de gente más joven en esa misma línea*”⁵. Ya en ese tiempo, la Iglesia estaba sumergida en un proceso de introspección y se avecinaban vientos de cambio. Se respiraba una necesidad de *aggiornamento* y fue clave hacerlo a través de una renovación litúrgica, en un claro proceso de *autoctonización* del metodismo, como lo llamaron los interlocutores. Teniendo en cuenta que la música eran un elemento central en la tradición litúrgica metodista, Pablo Sosa fue clave en este proyecto de darle un rostro joven y autóctono a la Iglesia a través de la incorporación de ritmos locales (carnavalito y tango) y modernos (como el rock). Esta vuelta a los orígenes, puede relacionarse con aquello que observa Lida (2012), de que entre las juventudes cristianas habían desarrollado una especie de sensibilidad antiburguesa, es decir, una intención de conectarse con lo propio, de encarnar la identidad local y una especie de rechazo a todo aquello ligado a la burguesía. A esto se suma, esto que señaló el mismo David Sosa sobre que a los a los jóvenes metodistas “*lo rebelde les entraba por la canción*”.

La nueva guardia de pastores estuvo interpelada también por una serie de discusiones sobre la responsabilidad cristiana, el lugar de la Iglesia en el mundo, el rol de los pastores y laicos. Debates que abogaban, en definitiva, un mayor compromiso y un cambio de paradigma en torno a la acción social de la Iglesia. A esto se suma que en esos años comienza a evidenciarse una inquietud institucional por lo que llamé “la cuestión juvenil”, es decir, una preocupación por los cambios socioculturales que atravesaban a las juventudes, como también por el alejamiento de muchos jóvenes de los Templos. En consecuencia, se pusieron en marcha una serie de políticas en materia juvenil, desde la creación de una Secretaria de la Juventud y de un Hogar Estudiantil, el otorgamiento de becas y redes para jóvenes, como también la formación de líderes en materia teológica con un enfoque social.

⁵ Nombró que en esa línea se encontraban Juan Gutz, Hugo Ortega, Carlos Valle, Carlos Sintado. Dentro de este grupo, se puede ubicar también a Aníbal Sicardi y un poco después Pablo Sosa y José De Luca.

Estos planteos se pueden observar con claridad en el artículo que escribió en esos años Staude (EEE, N°24, 1957, pp.6-7) en donde afirmó que ningún metodista puede negar que se le haya inculcado la importancia de predicar el Evangelio al resto de la humanidad, sin embargo, esto de “ir por el mundo” no es algo que debía quedar reducido a la actividad misionera. Señalaba que muchos feligreses tenían una actitud de superioridad frente al pecador, olvidando que entrar en contacto implicaba transitar diferentes espacios de la sociedad y sentarse en la mesa con Magdalenas y a Nicodemos (p.6), tal como lo había hecho Jesús. Por lo tanto había que recorrer “las fábricas, las escuelas, las canchas, los cabarets, los prostíbulos, los hipódromos, los cafés, los cines, los teatros, las calles con sus muchedumbres, los tugurios, los palacios y mansiones, los conventillos, los hospitales, etc., y que todo eso, era «todo el mundo»” (p.6). Por lo tanto, la Iglesia debía salir del castillo de cristal en el que se encontraba y vivir con las personas comunes. Staude expuso que no importaba si los jóvenes estaban discutiendo en otros espacios sociales o divirtiéndose, lo que era relevante era que lo hagan a la luz del Evangelio y que la Iglesia acompañe en esta formación.

Ya desde principios de los sesentas, fueron estos pastores de la nueva guardia los que llevaron a cabo las acciones sociales de la Iglesia Metodista, siendo quizás la época donde se pudo ver con mayor esplendor toda su labor. En estas actividades contaban una alta participación juvenil, que quedó plasmada en la edición de septiembre de 1960 del EEE, en donde se consideró a la juventud como un órgano de expresión de Cristo, que tendía puentes entre la Iglesia y el mundo (EEE,1960, N°5:148-149).

En mi investigación, me centré en las experiencias palpables de Retiro y Valentín Alsina, aunque también se puede nombrar la Junta Unida de Misiones, en el Chaco. En el caso de las primeras dos, se trata de experiencias que acercaron a los involucrados a fuerzas sociales que estaban presentes en el sitio, estando muchas de ellas vinculadas al peronismo. Además, estas acciones específicas estaban en sintonía con muchos de los debates en boga, vinculados a la Pastoral Urbana – que, según Daniel Bruno, entendían a la “*ciudad, justamente como un espacio teológico*” – y con la Teología de la Secularización, que proponía que “*para que el cristianismo tenga eficacia, hay que despojarlo de todo un lenguaje religioso*”. En cierto modo, esto ayudó a pensar las teorías de la Teología Concreta de José de Luca, una figura importantísima de esta nueva guardia mencionada. En su libro de 1968, proponía que era necesario que las Iglesias lleven un análisis de la comunidad y del área donde se plasmarían las acciones sociales. Para ello, era

necesario recorrer la zona, “para vivirla, palparla, hacerla de uno” (De Luca, 1968: 14), lo que le permitiría plantear problemas concretos, con el objetivo de dar respuestas precisas y tener conocimiento sobre las fuerzas sociales que se desplegaban sobre el lugar.

De Luca pudo llevar a cabo este enfoque en el Centro Urbano Nueva Parroquia (CUNP), en Valentín Alsina, una zona con mucha actividad industrial y con una fuerte identidad peronista entre los vecinos. Muchos de los miembros del CUNP eran obreros, como fue el caso de recordado Oscar Alajarín, dirigente ferroviario del Ferrocarril Roca y fue desaparecido en 1977. Aníbal recuerda que De Luca pudo desplegarse en el trabajo social con mayor libertad que quizás el resto de sus pares pastores. Además, me aclaró que él “*siempre estuvo dentro del peronismo en verdad. Trabajando más o menos solo, pero al mismo tiempo con gente peronista.*” Para Daniel, De Luca y su centro “*fue una referencia para muchos estudiantes de teología y jóvenes estudiantes.*”

Con respecto a Retiro, la Iglesia metodista había puesto una escuela en un vagón de tranvía abandonado, con el fin de asistir a los chicos del barrio. Los fines de semanas acudían muchos jóvenes a trabajar en la zona. Leonardo Félix me comentó que esta acción social tomó notoriedad, ya que habilitaba la posibilidad de trabajar en la propia ciudad, sin necesidad de ir al conurbano bonaerense. Me aclaró que la juventud que participaba era muy heterogénea a nivel político, allí participaban desde conservadores, hasta liberales y progresistas. Las diferencias ideológicas no impedían que “*todos entendiesen que esa villa era un lugar de misión.*”

Dentro de Retiro los metodistas estaban en diálogo permanente con sectores católicos y principalmente, con los curas vinculados al Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo (MSTM), algunos de los cuales entablaron lazos estrechos con el peronismo. A principios de los setenta la escalada de violencia fue imparable, principalmente después del asesinato de Padre Carlos Mugica. El trabajo se mantuvo hasta 1975, pero comenzó a circular la noticia de que iba a haber una redada y Daniel aseguro que se terminaron salvando “*de casualidad, porque hubo una matanza terrible. Había mucha gente del ERP escondida por ahí e hicieron una razia, un desastre*”. Luego de esos hechos, “*se destrozó todo el laburo que se había hecho*”.

Todos los caminos conducen al MEC

Elvira Romera me contó que hubo un “*día D*” en su vida política que lo recuerda como si estuviese grabado en mármol. Fue el día que Leonardo Franco la invitó a participar del MEC. Le

aclaró que era un grupo de gente evangélica de distintas denominaciones y que todos iban a la universidad. Según Elvira, esta organización tenía una relación con una generación adultos que referentes dentro de la Iglesia y además tenía sus *cabecillas*, que hicieron “*un trabajo muy importante para contener a la gente más joven que venían de cascarones*”. Para ella, era un centro donde se iba a la hora que querías e ibas a encontrar alguno estudiando, otro *paveando*, algunos en reunión discutiendo. Elvira me aclaró que ahí charlaban de temas político-teológicos y que se armó un grupo muy audaz para esa edad, teniendo su propia revista *Testimonium*. Elvira especificó que seguían una especie de programa de lecturas que era propuesto y que estaban en diálogo con el material de ISAL y otras lecturas. Indicó que leían a Dietrich Bonhoeffer y obras como la de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (1961). De Vita aseguró también que se leía mucho marxismo, a Darcy Ribeiro, Hugo Assman y a Paulo Freire. Además, en relación al peronismo, señaló que circulaban textos de Arturo Jauretche y John William Cooke.

Si bien muchos que participaban allí militaban en otros espacios políticos – como por ejemplo eran parte de los grupos de *crístianuchis* de la Juventud Peronista (JP) – los interlocutores significan aún más su experiencia política a través del MEC. Para Graciela De Vita, allí se le permitía pensar su lugar en el mundo como “*como universitarios creyentes en la sociedad. Era el ámbito de lo que ahora se diría pastoral universitaria. Y donde realmente despertamos a la política.*”

En la reconstrucción de Elvira hubo un momento en la historia del MEC, que lo ubicó alrededor de 1968. Hubo una consigna de que había que meterse en los partidos políticos, por lo cual muchos se unieron a alguna agrupación y un importante número se acercó a una unidad básica peronista. Advirtió que quizás pudo haber algunos que hayan ido a otros movimientos, pero “*cómo estaban las cosas en el país*” la mayoría se inclinó por alguna de las opciones del peronismo. Por su parte, Néstor y Graciela consideraron que el punto de inflexión en el MEC se dio con la división entre una línea marxista y una peronista. Cada una de ellas, comenzó a entablar lecturas en estas claves ideológicas. Para que tenga una dimensión de los vínculos del MEC con el peronismo, me indicaron que, para ese entonces, Carlos Sintado era el pastor asesor de esta agrupación y fue también diputado por el Frente de Izquierda Popular de Abelardo Ramos.

Lecturas y experiencias con el peronismo

En el caso de Elvira Romera, el peronismo le brindó un marco interpretativo para pensar las diferencias nacionales y la posibilidad de un proyecto nacional inclusivo. Tanto el MEC como también sus vínculos con la facultad de Filosofía y Letras de la UBA habilitaron conexiones con los “cristianuchis” de la JP. Nestor Miguez señaló que, a mediados de los sesenta, no tenía una posición estricta y su experiencia política se limitaba al MEC del lado de la línea que entablaba *“una lectura desde la izquierda del fenómeno peronista o de la justicia social peronista”*. Ubicó verdaderamente al año 1969 como su *“vuelco hacia el campo nacional y popular”*, coincidiendo con el período de prácticas pastorales en Mendoza, en donde se anotó en la Universidad de esa provincia. Al frente de una agrupación universitaria no formal, entabló conexiones con la CGT de los Argentinos y fue así cómo se involucró activamente con el mundo sindical.

Por su parte, Graciela me contó que su acercamiento al peronismo fue progresivo. Me aclaró que en la facultad le interesaba más *“mirar lo que hacían los de izquierda”*. De hecho, afirmó que al principio *repelía* mucho del peronismo, algo que lo relacionó con su propia memoria familiar, que era antiperonista. Ya para finales de los sesentas, en solidaridad con la causa de los trabajadores, participó junto a Néstor en algunas *movidas* de la CGT de los argentinos y fue clave en ese despertar identitario esas experiencias y la figura de su esposo. Para Graciela fue todo un proceso ir descubriendo que su postura *“estaba más entramada con el peronismo que con la izquierda”*. No obstante, aclaró que tenía sus *“reservas con el viejo”* y *“no tenía esa cosa así tan fuerte emotiva con él”*, sino que se *“identificaba más con las ideas del socialismo nacional y popular”*.

En lo que respecta a la experiencia de Daniel Bruno, él mismo indicó que podría resumirse en esa de frase Juan Pablo Feinmann que le dijo a Beatriz Sarlo *“«tu antiperonismo me hace más peronista a mí»”*. La familia de Daniel era de La Boca, *“el bastión de Alfredo Palacios”*. La mayoría de sus parientes fueron activos socialistas democráticos que se habían unido en contra de Perón. Recuerda que tenía *“un disco grande de pasta con discursos de Palacios y relatos del bombardeo a Plaza de Mayo desde la óptica de los vencedores”* y que se hablaba *“del tirano prófugo, refiriéndose a Perón”*. Con el correr del tiempo, comenzó a ver la otra cara de la historia y a entender un poco lo que había sucedido, reafirmando en el lado opuesto al antiperonismo y hasta llegando a cuestionar el posicionamiento tradicional de su propia familia. Para Daniel, el peronismo ponía en práctica ese *enganche* que la izquierda buscaba a nivel ideológico. *“Y lo pudo poner en práctica en un cambio histórico concreto”*.

Manifestaciones palpables: peronismo-juventud-metodismo

I.

Cuando le pregunté a Daniel Bruno por los vínculos entre los jóvenes metodistas y el peronismo surgió rápidamente el término “JM”. Si bien sus siglas hacían referencia a la Juventud Metodista, Néstor Miguez afirmó que se trataba de una especie de movimiento interno dentro de las Ligas juveniles bonaerense y no fue algo institucional. Graciela reflexionó que nació de “*un germen de movilización*” dentro de las Ligas de Jóvenes y pasó a ser “*un movimiento con un poco más de profundidad y debate ideológico*”. Se trata de jóvenes activos en la vida de las Iglesias y en la universidad, que se involucraron en la vida política del mundo estudiantil y en los asuntos internos de la comunidad.

Él y Graciela ubicaron sus primeras manifestaciones a finales de los sesentas. En un esfuerzo mutuo, recordaron que ya en el ISEDET “*se reunían los pibes y hablaban de la JM ya*” y que fue muy importante un encuentro metodista en el Colegio Ward en el 68 o en el 69, que dicen que había salido en el EEE. Señalaron que aparecían allí la misma Graciela, Noemí Sosa, y Carlos Gianella, fue un dirigente importante del peronismo en el regreso de Perón y era el sobrino del obispo Gattinoni, aunque después se alejó del metodismo. Se trató de una experiencia política que surgió orgánicamente entre un sector juvenil metodista, a finales de los sesenta, siendo muy importante en el proceso de politización de una camada más joven de principios de los setenta.

Los distintos interlocutores aseguran los vínculos de la JM con el peronismo, aunque en diferentes grados. Daniel afirmó que se autopercebían como el “*brazo religioso de la JP*” y su mismo nombre era una especie de guiño que hacía alusión a esta identificación. Los interlocutores indicaron que había algunos que solo simpatizaban, otros militaban activamente entre los “*cristianuchis*” y algunos manifestaron posturas *filomontoner*as. Graciela me aclaró que “*alguno sí optó por ahí, pero la mayoría era como una simpatía, un admitir la posibilidad*”.

Daniel indicó que hubo un efecto interno en la comunidad metodista “*de parte de la gente mayor, pero también dentro de los jóvenes, que decían: «Bueno, yo soy joven metodista pero no me siento reflejado en estas opciones tan explícitas».*” Además, la preocupación por la JM se acrecentó con los vínculos que se tejieron con el Equipo Pastoral Juvenil (EPJ), un grupo de pastores y laicos con una afinidad en su mayoría peronista. Junto a la JM, organizaban

campamentos y actividades donde se debatía sobre política en esta línea. Estos lazos entre la JM y la EPJ comenzaron a inquietar a algunos sectores del metodismo, quienes se preguntaban por la influencia política de pastores y líderes laicos adultos.

II.

Desde otro ángulo, todos los interlocutores aconsejaron que debía dirigir mi mirada hacia Mendoza, donde sí había existido una verdadera sinergia entre pastores metodistas, sacerdotes católicos y el peronismo, contando con una fuerte agencia juvenil. Se trataba de una congregación que *a priori* parecía burguesa y tradicional, pero “*había un centro que se juntaba con mucha gente universitaria y la juventud tomó otro camino*”. Néstor afirmó que la juventud metodista mendocina estaba fuertemente politizada y participaban políticamente en diferentes agrupaciones juveniles, al mismo tiempo que se interesaban por asuntos internos de la Iglesia. Indicó que gran parte eran peronistas, otros de izquierda tradicional, algunos hasta trotskistas, mientras que había otros sin una identificación alguna, pero con claras ideas sobre la justicia social. Además, el movimiento juvenil metodista de Mendoza estaba fuertemente vinculado al MEC y participaban jóvenes de distintas iglesias que tenían una posición más conservadora, como fue el caso de Mauricio López, que pertenecía a Hermanos Libres. Otro personaje clave en Mendoza fue el de Alieda Verhoeven, la primera pastora mujer en Argentina.

A finales de los sesenta, Aníbal Sicardi había sido designado como pastor en Mendoza, quien me aseguró que, ya en ese momento, trabajaba con mucha gente joven de la iglesia y con personas vinculadas al peronismo. Inició junto al sacerdote Gimeno, los “Cursos de Formación teológica”, desarrollados en el seno de la misma Iglesia Metodista y los cuales tuvieron una inmensa repercusión. Barón (2020:339-340) indicó que toda esta iniciativa doctrinal e intelectual se transformó al poco tiempo, en un frente común de intervención social y política⁶. Siguiendo el testimonio del propio Rolando Concatti (2009), hubo una importante sección del Movimiento Ecuuménico que “se fue involucrando en distintas luchas y conflictos sindicales locales; entre ellos, el apoyo al movimiento de contratistas en el departamento de Lavalle, la huelga de obreros gráficos y de los petroleros privados. Participaron también de la creación de la sección Mendoza de la CGT

⁶ El punto de inflexión fue cuando en medio de los debates, los católicos y protestantes fueron sorprendidos por el aluvión de 1970, que hicieron desbordar el Dique Frías debido a las fuertes lluvias veraniegas. De esta manera, nació el Instituto para la Liberación y Promoción Humana (ILPH)

de los Argentinos” (Barón, 2020:337). Algunos sacerdotes como algunos pastores metodistas se vincularon con el Peronismo de Base (PB), como fue el caso de Néstor Miguez, formando parte de la Coordinadora Peronista.

III.

A principios de los setenta, Elvira Romera fue una vez invitada a dar unas clases al Hogar Estudiantil de La Plata, que estaba dirigido por esa congregación. Ella lo describió como un verdadero “*hervidero*”. Para Oscar Blake, miembro de esa comunidad, mientras se mantuvo con jóvenes de la Iglesia metodista “*todo tuvo un color la cosa*”. Con el tiempo, aparecieron “*muchachos que se conocían con otros, pero que no eran metodistas, ni siquiera tenían una identificación religiosa*”, por lo que “*la cosa empezó a mezclarse un poco*”.

Oscar consideró que el Hogar fue atravesado por cuestiones ligadas al mundo estudiantil platense de la época. Consideró que, en un principio, la Iglesia metodista por su postura *progresista* fomentó el debate político entre los jóvenes. Sin embargo, aseguró que los líderes laicos comenzaron a ver con preocupación que la juventud pasaba más tiempo en cuestiones políticas y universitarias que en la Iglesia. Esta inquietud escaló en gravedad cuando algunos jóvenes comenzaron a radicalizarse. Fue ahí que dice que “*todo se al diablo*”. Ya desde antes de la última dictadura, Oscar me contó que la Iglesia Metodista venía siendo muy observada en general y en La Plata en particular, siendo la congregación que tuvo más números de desaparecidos.

Con respecto a Montoneros, Daniel recordó que los metodistas iban a las reuniones de organizaciones católicas y a sus actividades y viceversa. Trajo a colación una reunión grande que hubo en 1971, en la iglesia de los Inmigrantes, cerca de Catalinas Sur, en La Boca. Consideró que ahí se dio un “*espacio de acercamiento entre juventud católica y juventudes evangélicas y más que todo metodistas. Algunos de Hermanos libres también.*”

Consideraciones finales

Considero que las experiencias políticas de los jóvenes metodistas en esta época pueden entenderse como si estas fuesen una constelación triangular que se configura a partir de distintos vértices conectados entre sí: institucional, vanguardia y experiencias orgánicas. Pensarlo de este

modo permite una mejor revisión de las bases ideológicas, de las relaciones y mecanismos sociales que habilitaron esa politización, como también de la forma que adquirieron esas experiencias.

Bajo el vértice institucional, teniendo presente el *ethos* metodista argentino, el ADN metodista, se revisó cómo era la vida social de los jóvenes en la Iglesia y su rol dentro de la comunidad. Se destacó la importancia de las Ligas, las actividades recreativas y formativas, el desarrollo de una cultura democrática y participativa entre los jóvenes. Frente a la cuestión juvenil, el metodismo desarrolló una serie de políticas en esta materia cuyos beneficiarios fueron los jóvenes. Sostuve que todo esto generó incentivos y una plataforma institucional sobre la cual los jóvenes pudieron desplegar sus experiencias política. Además, hubo una toma de conciencia de su agencia y su poder de transformación social, por lo que tuvieron una alta participación en las acciones sociales de la Iglesia, experiencias que llevaron a un contacto con fuerzas vinculadas con el peronismo. Todo esto fomentó el involucramiento de los jóvenes tanto en asuntos internos de la Iglesia y un actitud de compromiso social y político frente al contexto que los atravesaba.

Bajo el vértice de los intelectuales y líderes, considero que fue clave el rol que ofició una generación de adulta (la vanguardia y la nueva guardia de pastores) como referentes dentro de la comunidad, guías para los jóvenes y como fundadores de discursividad en materia de compromiso social y político. Presidían también muchas de las actividades donde participaban los jóvenes y se les incentivaba a un mayor involucramiento en asuntos de la iglesia y de la sociedad. La generación de vanguardia metodista tuvo una rica producción intelectual para el protestantismo de izquierda y fueron ellos quienes habilitaron el proceso de resignificación del peronismo. En cuanto a la nueva guardia de pastores fueron quienes establecieron lazos con fuerzas sociales ligadas al peronismo y sectores del movimiento obrero, a través de las acciones sociales de la Iglesia que dirigían. Algunos de ellos adoptaron una abierta identidad peronista, como por ejemplo Anibal Sicardi y José De Luca.

En lo que respecta al vértice que denominé como “experiencias orgánicas”, a partir de biografías y trayectorias individuales, pude dar cuenta de los ámbitos de participación, prácticas, relaciones sociales, discursos, organizaciones que fueron producto de la agencia juvenil. Algunas de estas experiencias se dieron en los marcos de la Iglesia, como son los casos de la JM y el EPJ. También se dieron en espacios ecuménicos juveniles, como es el caso del MEC, o a través de la participación en agrupaciones políticas no religiosas. Ciertas trayectorias demostraron un acercamiento al peronismo, mientras que otras se volcaron a otras identidades partidarias. Con

respecto a las primeras, algunos formaron parte de “cristianuchis”, otros estuvieron ligados a Montoneros o se volcaron por el PB. Hubo quienes establecieron conexiones a través de la cercanía entre el movimiento estudiantil y obrero. En todos los casos, considero que la “cuestión peronista” demandó entre los jóvenes un posicionamiento y fue un objeto de polémica. Entre aquellas trayectorias juveniles que sí se abrieron al peronismo, podemos observar mayoritariamente una lectura del peronismo en clave de izquierda, quizás pensando más bien en la búsqueda de un socialismo nacional y popular.

Considero que la politización de los jóvenes metodistas durante la época de la proscripción es producto de un proceso histórico de mayor involucramiento de las juventudes evangélicas latinoamericanas, que empieza a principios del siglo XX pero tomó fuerza para la década del cincuenta. Esta politización se manifestó a través de una mayor participación de los asuntos de la Iglesia y de las acciones sociales, una presencia protagónica en el mundo ecuménico y en movimientos de la sociedad civil. Se materializó también a través de militancias explícitas en diferentes ámbitos políticos juveniles. Considero también que el salto cualitativo en términos de participación y militancia, que se dio entre décadas, se puede explicar a partir de un exacerbamiento de la noción de compromiso, en un contexto atravesado por la cuestión peronista y convulsionado por la polarización ideológica, como también en un marco excesos de los gobiernos militares y de una escalada de violencia.

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

Fuentes y entrevistas

Archivos de la DIPPBA

CPM, Fondo DIPPBA, División Central de Documentación, Registro y Archivo. Mesa De,Factor Religioso, Carpeta 87 Legajo 1525, Año 1951-1955, sin página.

CPM, Fondo DIPPBA, División Central de Documentación, Registro y Archivo. Mesa De, Factor Religioso, Carpeta 88, Legajo 1846, Año 1953, sin página.

El Estandarte Evangélico

COMISIÓN DE RELACIONES PÚBLICAS DE LA CONFERENCIA ANUAL DE LA IGLESIA METODISTA ARGENTINA (1956). Declaración sobre hechos de actualidad. *El Estandarte Evangélico*, Año LXXIV, N°5, p. 67-69.

COMISIÓN DE RELACIONES PÚBLICAS DE LA CONFERENCIA ANUAL DE LA IGLESIA METODISTA ARGENTINA (1956). Visión de la realidad argentina. *El Estandarte Evangélico*, Año LXXIV, N°19, pp. 5-8.

MOREIRA, H. (1958A). Cosa de muchachos. *El Estandarte Evangélico*, Año LLXXVI, N°1, pp.316-318.

MOREIRA, H. (1958C). Preocupémonos por nuestra juventud. *El Estandarte Evangélico*, AÑO LXXVI, N°10, p.10

ROCHAIX, A. (1956). ¿En dónde está la falla? *El Estandarte Evangélico*, Año LLXIV, N°13, pp. 6-7.

SIN AUTOR (1960). Mil jóvenes en trabajos sociales. *El Estandarte Evangélico*, Año LLXXVIII, N°5, p.137.

STAUDE, R. (1957). Ir y el venir evangélico. El amplio alcance del “ir por el mundo”. *El Estandarte Evangélico*, Año LLXXV, N° 24, pp.6-7.

VILLAVERDE (1955). Exhortación de la Conferencia de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata. *El Estandarte Evangélico*, Año LXXIII, N°18-19, P.167.

ENTREVISTAS			
N°	Fecha	Nombre	Año nacimiento
1	28/9/2022	David Sosa	1964
2	2/11/2022	Néstor Míguez	1947
3	11/11/2022	Graciela De Vita	1950
4	18/05/2023 – 13/06/2023	Elvira Romera	1940
5	19/05/2023	Daniel Bruno	1954
5	28/05/2023	Oscar Blake	1938
6	02/06/2023	Leonardo Félix	1967
7	02/06/2023	Aníbal Sicardi	1937
8	08/06/2023	James Wheeler	1961

Bibliografía

CANCLINI, S. (1972) *Los evangélicos en el tiempo de Perón. Memorias de un pastor bautista sobre la libertad religiosa en la Argentina*. Editorial Mundo Hispano.

CAPDEVIELLE, J. (2013). Continuidades y rupturas: el reconocimiento a las minorías religiosas en la Argentina. *Iberofórum, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, año VIII, N° 16, pp.105-152.

CONCATTI, R. (2011). Mauricio López, retrato de un hombre solidario. En: R. Concatti (ed.). *Ensayos entre luces y sombras* (pp. 187-189). El Amante Universal.

CONCATTI, R. (2009) *Testimonio cristiano y resistencia en las dictaduras argentinas*. Centro Nueva Tierra.

MENDIZÁBAL, M.E. (2006). Posición de la Iglesia metodista en el surgimiento del peronismo. *Revista Evangélica de historia*, vol. III-IV, pp.157-190.

LIDA, M. (2012). Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo, 1955-65. *Quinto Sol*, N° 16, p.2.

PARIS, S. (2022). Una madriguera frente al terrorismo de Estado entre 1973-1980. Una mirilla mediante sus memorias y la revista *The International*. *Revista Mexicana de Historia de la Educación*, vol.10, N°19, pp.69-84.

SAHLINS, M. (1987). *Islands of History*. The University of Chicago Press.

SEIGUER, P. (2000). Una iniciativa protestante en la educación argentina: William Morris. *Boletín de la Sociedad de Historia de la educación*, pp.13-18.

SEIGUER, P. (2007). “Ser de Cristo”. Prácticas, ideas y recepción del protestantismo entre los sectores populares inmigrantes en Buenos Aires (1870-1910). *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 21, N° 62, pp. 129-150.

SEIGUER, P. (2015). Laicidad y pluralidad religiosa temprana. Los metodistas y el Estado laico en la década de 1880. *Quinto sol: revista de historia*, vol.19, pp.1-22.

SILNIK, M.A. (2015). Alieda Verhoeven: La razón de su vida. *Millcayac - Revista Digital De Ciencias Sociales*, vol.2, N° 2, pp. 15-36. Disponible en: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/article/view/290>.

SPINELLI, M.E. (1997). “El debate sobre la desperonización. Imágenes del peronismo en los ensayos políticos antiperonistas (1955-1958)”, en Bianchi, S. & Spinelli, M.E. (comp.) *Actores, ideas y proyectos políticos en la Argentina Contemporánea*. IEHS.

SPINELLI, M. E. (2005A). La “revolución libertadora”. Una ilusión antiperonista. *Prohistoria*, N° 9, pp. 185-189.

SPINELLI, M. E. (2005B). *Los vencedores vencidos. El antiperonismo y la "revolución libertadora" 1955-1958*. Biblos.

SPINELLI, M. E. (2013). *De antiperonistas a peronistas revolucionarios. Las clases medias en el centro de la crisis política argentina, 1955-1973*. Sudamericana.

SMULOVITZ, C. (1990). En busca de la fórmula perdida: Argentina, 1955-1966. *Doc. CEDES NW 51*, pp.1-19. Disponible en: https://repositorio.cedes.org/bitstream/123456789/3354/1/Doc_c51.pdf

TECHERA MASET, W. (1995). *Entre la resistencia y la sumisión: el discurso de las iglesias protestantes frente a la realidad socio-política argentina (1955-1982)*. [Tesis de licenciatura en Teología]. En: ISEDET.

WEISHEIN J.D. (2000). La dialéctica de la obediencia: la tematización del cambio social en el discurso teológico protestante de José Míguez Bonino entre 1958-1984. [Tesis de grado]. En: ISEDET.

WRIGHT, P. (2012). Trabajo de campo en el tiempo: los lugares etnográficos de la antropología de la historia. *Memoria Americana*, vol.20, , N°4, pp.35-181.

ZAVALA CHAPARRO, P. (2014). *Liberación, praxis histórica y misión en el pensamiento de José Míguez Bonino (1924-2012). El lugar de la teología metodista en el marco de las teologías para la liberación latinoamericanas*. [Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos]. En: UNAM.

