



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

SECRETARÍA DE POSGRADO

Cristiandad Muscular y crisis del ethos valdense:

Un estudio discursivo del ingreso del deporte a las Uniones Cristianas de Jóvenes de las colonias valdenses del Uruguay (1920-1970)

Paula Malán Moreira

Tesis para optar por el grado de Magíster en Educación Corporal

Director: J. Guillermo Milán Ramos

Co-director: Emiliano Gambarotta

La Plata, agosto de 2017

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	4
RESUMEN	6
CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 2: UN ENFOQUE DISCURSIVO	20
2.1. ANÁLISIS DEL DISCURSO	20
2.1.1. <i>Principales nociones discursivas</i>	21
2.1.2. <i>La interpelación discursiva del sujeto religioso cristiano</i>	26
2.1.3. <i>El lugar del cuerpo en la interpelación del sujeto cristiano</i>	29
2.2. <i>ETHOS</i> DISCURSIVO	39
2.2.1. <i>Ethos, cuerpo y discurso</i>	39
2.2.2. <i>Ethos antiguo</i>	42
2.2.2.1. <i>Ethos parresiástico</i>	44
2.2.2.2. <i>Ethos retórico</i>	47
2.2.3. <i>Elementos para la descripción del Ethos protestante</i>	48
2.2.3.1. <i>Fe y Escritura: las claves de la Reforma</i>	48
2.2.3.2. <i>Calvinismo: de la ley natural a la ley escrita</i>	50
2.2.3.3. <i>La ley moral: el sometimiento del creyente a la escritura</i>	52
2.2.3.4. <i>La iglesia visible: la secularización de la Ley moral</i>	53
2.2.3.5. <i>El obrar ascético elevado a sistema</i>	55
2.2.4. <i>Ethos, cuerpo, presencia</i>	57
CAPÍTULO 3: HISTORIA Y <i>ETHOS</i> VALDENSE	69
3.1. HISTORIA MEDIEVAL Y ADHESIÓN A LA REFORMA PROTESTANTE	69
3.1.1. <i>Distinguir la diferencia: la delimitación del otro</i>	69
3.1.2. <i>Revolta laica: inicios del movimiento valdense</i>	70
3.1.3. <i>Decreto de herejía para los valdenses</i>	74
3.1.4. <i>Clandestinidad y resistencia</i>	77
3.1.5. <i>La revolución husita (finales del siglo XIV)</i>	78
3.1.6. <i>Teología valdense medieval</i>	79
3.1.7. <i>Adhesión a la reforma protestante (siglo XVI)</i>	83
3.1.8. <i>La expatriación y el “glorioso retorno”</i>	87
3.2. <i>CRISTIANDAD MUSCULAR: RECRISTIANIZACIÓN A PARTIR DEL DEPORTE MODERNO Y EL MOVIMIENTO ACJ</i>	91
3.2.1. <i>Teología de la Encarnación y Socialismo Cristiano</i>	91
3.2.2. <i>El movimiento asociacionista</i>	100
3.3. LA INSTALACIÓN DE LOS VALDENSES EN EL URUGUAY	103
3.3.1. <i>Apoyos y resistencias a la implantación de lo religioso</i>	103
3.3.2. <i>Crisis de la Iglesia</i>	107
3.3.3. <i>Alianzas y estrategias para la consolidación de las colonias valdenses en la cuenca del Rosario Oriental</i>	109
3.3.4. <i>El movimiento juvenil valdense</i>	110
3.3.5. <i>Ingreso del deporte vía Cristiandad Muscular a las Uniones</i>	116
CAPÍTULO 4: CRISIS DEL <i>ETHOS</i> VALDENSE	120

4.1. CRISIS DEL <i>ETHOS</i>	123
4.1.1 <i>Evangelización</i>	123
4.1.1.1. Deslizamiento de los sentidos dados a la Evangelización.....	125
4.1.2. <i>Dicotomización entre “vida espiritual” y prácticas deportivas</i>	128
4.1.2.1. Incorporación del ritual deportivo al programa unionista	128
4.1.2.2. Cambio de perfil de los participantes	134
4.1.2.3. Tensiones entre “prácticas espirituales” y “prácticas deportivas”.....	135
4.1.2.4. Deslizamiento del ritual de la palabra: sustitución del vocabulario religioso por vocabulario deportivo.....	137
4.1.3. <i>Crisis de la estructura institucional</i>	138
4.1.3.1. Intercambio y alianzas interinstitucionales	138
4.1.3.2. Adopción de prácticas, manuales y cursos provenientes de otras instituciones.....	140
4.1.3.3. Transformación de la estructura institucional en función de los cambios de actividades.....	142
4.1.3.4. Substitución de pastores por secretarios y líderes; restricción de la participación de adultos y ancianos.....	143
4.1.3.5. Substitución de insignias, “olvido” del nombre valdense	146
4.2. EXPOSICIÓN DE LA CRISIS.....	147
4.2.1. <i>Primeros indicios de la crisis</i>	149
4.2.2. <i>Reconocimiento de la crisis</i>	153
4.3. “ <i>MUSCULAR CHRISTIANITY</i> ”	160
CAPÍTULO 5: CONSIDERACIONES FINALES.....	164
6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y MATERIAL DE ARCHIVO	170
6.1. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	170
6.2. MATERIAL DE ARCHIVO.....	176
7. ANEXOS.....	182
7.1. CARTA DE LA UNIÓN DE COLONIA VALDENSE A LA UNIÓN DE MIGUELETE COMUNICANDO EL ACTO DE CONSTITUCIÓN DE LA NUEVA UNIÓN	182
7.2. CONVOCATORIA A LA UNIÓN DE OMBÚES DE LAVALLE PARA LA PRIMERA CONFERENCIA DE LAS UNIONES.....	184
7.3. INVITACIÓN A FIESTA DE CANTO Y MODESTO PROGRAMA DEPORTIVO	186
7.4. INVITACIONES A FIESTAS CAMPESTRES	188
7.4.1. <i>Fiesta en la Estanzuela</i>	188
7.4.2. <i>Fiesta en la Estancia Miguelete</i>	189
7.4.3. <i>Fiesta en Piedra Alta</i>	190
7.5. INVITACIÓN A FIESTA DE CANTO	191
7.6. CARTA INVITACIÓN A FIESTA DE CANTO Y PARTIDOS AMISTOSOS	192
7.7. LA PREOCUPACIÓN POR UN LÍDER QUE PUEDA ACOMPAÑAR LA ACTIVIDAD JUVENIL EN CUFRÉ.....	193
7.8. LOGO DE LA FEDERACIÓN JUVENIL VALDENSE EN SEMEJANZA AL LOGO DE LA ACJ... ..	194
7.9. PROYECTO DE ESTATUTOS DE LA FEDERACIÓN - 1964.....	195
7.10. CARTA DONDE LA SIGLA DE LA FEDERACIÓN (FJEV) SE PRESENTA ESCRITA COMO F.J.E.+V	201
7.11. PROYECTO DE ESTATUTOS DE LA UNIÓN DE 1966 SEÑALANDO LA ELIMINACIÓN DE RESTRICCIONES PARA EL SECRETARIADO.....	202
7.12. MATERIALES DISCURSIVOS [MD].....	205

A mi viejo.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a todos quienes hicieron posible que este ritual tenga un lugar. Todos ellos parte de un encuentro y de una elección.

Agradezco especialmente a mi amiga y profesora Paola Dogliotti, por su confianza y apoyo constante, por introducirme a la investigación desde la tutoría de grado y alentarme desde allí a formar parte de diferentes grupos de investigación. A partir de una investigación que realizáramos en colectivo durante el 2011 y el 2012, me acerqué por primera vez a la documentación de la Biblioteca y Archivo Valdense, y se comenzó así a sembrar el interés por seguir profundizando en la lectura de los datos que allí iban apareciendo.

A Gustavo Maggi por el inmenso trabajo realizado en la recuperación y armado del Archivo de la Unión Cristiana de Jóvenes de Colonia Valdense. Implacable lector, incisivo en sus preguntas y en su deseo de saber, conocedor como pocos de la historia valdense en el Río de la Plata. En las charlas mantenidas con él se fue delineando la selección del corpus de este trabajo. Sin duda este trabajo no hubiera sido posible sin su maravillosa perspicacia.

A Guillermo Milán, por los tiempos de espera, por la sutileza teórica para adentrarse en estos temas y acompañarme en la difícil y fascinante tarea de trabajar discursivamente con un *ethos* del que se es parte.

A Emiliano Gambarotta, por acompañar todo el proceso con responsabilidad y compromiso, haciendo las apreciaciones justas en cada momento.

A Carlos Del Monte, por su amistad y entera disposición a ayudarme a entender, en infinitas correspondencias, algunas de las claves teológicas de esta historia.

A Matilde Duffau por facilitarme amablemente las fuentes en la Biblioteca y Archivo Valdense.

A Elizabeth Lindenberg por compartir conmigo uno de sus textos.

Agradezco el acompañamiento de las líneas de investigación “Políticas Educativas, Cuerpo y Currículum” (PECUC) del Departamento de Educación Física y Prácticas Corporales del ISEF y “Políticas educativas, curriculum y enseñanza” (PECE), Departamento de Enseñanza y Aprendizaje del Instituto de Educación de la FHACE-UdelaR de las que formo parte desde el 2012. Especialmente a Paola Dogliotti y a Eloisa Bordolli por habilitar estos espacios, y a mis compañeros, Agustina Craviotto, Juan Muiño, María Darrigol, Lucía Fabra, Silvina Páez, Emiliano Gorga, Tamara Parada, Gastón Meneses, Felipe Torres, Macarena Elzaurdia y Líber Benítez, por el apoyo y el diálogo en nuestros encuentros.

Agradezco al Grupo “Políticas Educativas y Políticas de Investigación en Educación Física” (GPEPI), del que participé desde el 2012 hasta su reconfiguración en 2017. Los intercambios y las lecturas sostenidas en este grupo han sido aliento del trabajo de

muchos. Agradecerle a Raumar por sus sugerencias teóricas a algunas de las dudas que fueron surgiendo durante el proceso de escritura.

A la línea de investigación “Recreación, Ocio y Tiempo Libre” del IUACJ. A mis compañeros Aurelio Gómez, Ricardo Lema, Andrés Gonnet y Ximena Ureta.

A Luis Behares por haber leído alguno de los textos que hoy forman parte de este trabajo y hacer sus apreciaciones.

A Karen Kuhlsen y Silvina Páez por invitarme a compartir e intercambiar los avances con sus grupos de Sociología.

A mis compañeras de trabajo, Noemí Alem, Carla De Polsi y Virginia Alonso, y a mis compañeros de maestría, Loreley Conde y Gonzalo Pérez, por el acompañamiento de esta etapa.

Agradezco al Ministerio de Educación y Cultura por apoyar este trabajo a través de la Beca de estudio Carlos Quijano.

Agradezco a mis afectos todos, por el sostén y el acompañamiento incondicional durante este proceso que se hizo muy largo.

A mi vieja, por mostrarme el valor de la historia y la escritura.

A mi madrina Susana, por acompañar fervientemente todo el proceso, ayudándome con las lecturas del inglés y colaborando activamente en su traducción. A Ricardo, por alentarme con sus preguntas.

A mis hermanos Inés, Iván, Laila, Guro y Dag. A mi prima Florencia.

A mis amigos de toda la vida, Pamela, Virginia, Ana y Marcelo por su amistad incondicional. A Sara, Nicolás, Ricardo y Guillermo, por ser compañeros fundamentales.

A mi amiga Sol, con quien compartimos varios días de estudio, alentándonos en la culminación de este proceso.

A mis amigas Romina, Martina, Carolina y Mariana por escucharme tantas veces hablar de este trabajo y querer leerlo.

A Ema y todo el grupo de danza, por acompañar este proceso desde un lugar muy especial.

A Ciro y Lucio por iluminar mis días y ayudarme con simpleza y verdad a poner un punto final.

RESUMEN

Desde una perspectiva discursiva, este estudio aborda la crisis del *ethos comunitario valdense* que habría sido ocasionada a partir de la incorporación de prácticas deportivas en las Uniones Cristianas de Jóvenes de las colonias valdenses del Uruguay, durante el período comprendido entre 1920 y 1970. Tal incorporación, inspirada en la doctrina de la “*Muscular Christianity*” e impulsada por un movimiento evangelizador de corte misionero y proselitista, habría provocado el desplazamiento y la sustitución de prácticas y rituales de la vida comunitaria valdense. Este trabajo conjuga, por tanto, un ejercicio de historicización -basado en el estudio de documentos conservados en la Biblioteca y Archivo Valdense, de Colonia Valdense, Uruguay-, con un enfoque discursivo, mostrando el modo en que la sustitución e incorporación de prácticas discursivas produjo una verdadera disputa por los nombres, la memoria y el cuerpo valdenses, dando visibilidad a la materialidad lingüístico-discursiva de tal proceso. El significante *Cristiandad Muscular* condensaría e instituiría la desestabilización del discurso requerida por la (re)subjetivación religiosa. Igualmente, se analiza un proceso de sustitución de vocabulario religioso por vocabulario deportivo que provocó efectos metafóricos irrisorios, irónicos.

Palabras clave: discurso, cuerpo, *ethos*, deporte, “Cristiandad Muscular”, Valdenses, Uruguay.

CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN

Esta investigación se propone analizar la crisis del *ethos* comunitario valdense surgida a partir de la incorporación de las prácticas deportivas en las Uniones Cristianas de Jóvenes de las colonias valdenses del Uruguay, durante el período comprendido entre 1920 y 1970. Para ello, este trabajo conjuga un ejercicio de historicización -basado en el estudio de documentos conservados en la Biblioteca y Archivo Valdense, de Colonia Valdense, Uruguay-, con un enfoque discursivo, buscando construir un corpus de materiales que permitan captar en su propio movimiento los procesos ideológicos y discursivos por los cuales el deporte -impulsado por un movimiento evangelizador de corte misionero y proselitista, y bajo el influjo de la doctrina¹ de la *Muscular Christianity*- ingresó y se incorporó a la vida unionista -y a la vida de la comunidad valdense en general-, desplazando y sustituyendo prácticas y rituales de la vida comunitaria, resultando en una *crisis del ethos comunitario valdense*.

Desde una perspectiva discursiva, el *ethos* refiere a cierta dimensión de articulación entre cuerpo y lenguaje,² en particular a la inscripción del discurso en el cuerpo de los integrantes de una comunidad, dando visibilidad a un cuerpo-común-comunitario. Es a partir de esta encrucijada entre cuerpo, deporte y *ethos* religioso que se construye el problema de investigación de la presente tesis: el cuerpo y las prácticas deportivas constituirían la vía y el lugar material en el cual se habría efectuado una tentativa de re-subjetivación religiosa -la producción de un sujeto-muscular-cristiano- dando lugar a la referida crisis del *ethos* religioso valdense.

Si es así, ¿cómo concebir la crisis del *ethos* de una comunidad? Considerando la doble materialidad del discurso -lingüística e histórica- en la producción del sujeto del discurso, ¿de qué modo lenguaje e historia se inscriben en el cuerpo de los integrantes de una comunidad, en el cuerpo-común-comunitario, comprendido como foco y punto de estabilidad de identificaciones y filiaciones? ¿De qué modo, cuando este *ethos* o cuerpo comunitario se ve desestabilizado, interferido, se harían visibles los elementos de la memoria de la comunidad, dando lugar a la resistencia, al *ritual-con-fallas*, como lo denominaría Pêcheux (1988a)? ¿Qué significa, en fin, *crisis* del *ethos* comunitario

¹ Siguiendo la literatura sobre la temática “Muscular Christianity”, nos referiremos a este término indistintamente como movimiento, doctrina o principio.

² Nos detendremos en esta noción en 2.2.1.

valdense?³ Para comprender el alcance y el recorrido de esta crisis será necesario referir a dos componentes cruciales del proceso de incorporación masiva de actividades deportivas como forma de socialización y nuevo marco de la vida religiosa de la comunidad: el influjo de la doctrina de la *Muscular Christianity* y el vínculo e intercambio con la Asociación Cristiana de Jóvenes.

Nuestro caso de estudio son las Uniones Cristianas de Jóvenes valdenses. En esta investigación nos proponemos explorar el modo en que la doctrina de la *Muscular Christianity* -en manos del movimiento evangelizador que le dio impulso a través de la divulgación e implantación masiva de actividades competitivas y torneos deportivos- afectó la vida de la juventud unionista y la “vida espiritual” valdense, creando diversas tensiones en su *ethos* comunitario. ¿Qué propósitos persiguió esta iniciativa de implantación e incorporación de actividades deportivas? ¿Fue una estrategia de *mantenimiento* de los jóvenes en el seno de la comunidad? ¿Primaron objetivos evangelizadores de unificación y *expansión* religiosa? ¿De qué modo se expusieron las resistencias y las fallas de este ritual? ¿Cuáles habrán sido los efectos discursivos para la “identidad” valdense?

En la construcción del *corpus* de datos nos interesó rescatar y analizar aquellos materiales discursivos que dan cuenta de las tensiones que surgen durante el proceso de incorporación de prácticas deportivas al interior de las Uniones, y/o en contacto con la ACJ. Particularmente, nos interesó rastrear en los documentos de las Uniones Cristianas de Jóvenes, es decir, en los registros materiales que constituyen parte de su memoria colectiva -periódicos, actas, informes, correspondencias, boletines-, “escenas enunciativas” que dieran cuenta acerca de la manera en que ciertas prácticas deportivas se instalaron en la vida de las Uniones, transformando el cuerpo visible de la comunidad. Buscaremos dar visibilidad a los mecanismos lingüístico-discursivos que hicieron posible un proceso de sustitución de vocabulario religioso tradicional por vocabulario deportivo, dando lugar a una tensión y polarización entre prácticas espirituales y deportivas, caracterizando una crisis del *ethos* comunitario con fuertes resonancias ético-políticas. Se busca mostrar el modo en que el significante *Cristiandad Muscular*⁴ condensaría e instituiría múltiples efectos de desestabilización del discurso

³ Haremos referencia a las conceptualizaciones aquí implicadas en el capítulo 2.

⁴ El lector verá que a lo largo de la tesis emplearemos este término tanto en su idioma original –el inglés- como en su traducción al español.

requeridos por una tentativa de (re)subjetivación religiosa, ubicando al sujeto frente a una nueva materialidad significativa: la de un sujeto-muscular-cristiano.

Para comprender el origen y enraizamiento de este *ethos* comunitario valdense será necesario remontarse a la historia del movimiento valdense. Desde sus inicios, en el siglo XII, el movimiento valdense⁵ reconoció la posibilidad de acceder a *la palabra de Dios sin mediación* y el derecho femenino a la predicación. La difusión del evangelio fue principalmente mediante la palabra hablada y vivida en gestos significativos -acentuándose esta última en el período de clandestinidad-, sosteniendo que son las posiciones y los compromisos asumidos ante los demás lo que permite verificar la autenticidad de un pensamiento evangélico. La Iglesia está allí donde un conjunto de creyentes profesa la misma fe y la sella con sus obras. Según Molnar (1981), los valdenses rechazan una *fidelidad social de tipo vertical y paternalista* y proponen en cambio un vínculo horizontal y fraternal, planteando la necesidad de la libre predicación y de “*obedecer a Dios antes que a los hombres*” –separándose de cualquier creencia o práctica que no pueda ser probada por las Sagradas Escrituras.

Durante el medioevo, el movimiento valdense estuvo asociado a artesanos y campesinos -característica que se acentúa en tiempos de clandestinidad-, y su cultura fue transmitida principalmente por la *tradición oral* y la *vida comunitaria* (Molnar 1981). Ocho siglos de persecuciones -resistencia en la clandestinidad, sobrevivencia en las zonas montañosas de los Valles- habrían inscrito en el *ethos* valdense un registro particular de vida comunitaria en un ambiente de intimidad religiosa y de sacrificio laboral. Según Tourn (1983), se habría fijado allí una *piedad de tipo familiar y comunitaria* estrechamente ligada a una economía rural-familiar, de estricto uso racional de los recursos, acompañada de rituales –uso de la palabra y del silencio, etc.- y costumbres específicas que se relacionan y se incorporan a la vida espiritual como “vivencia de fe”.

A partir de su adscripción a la Reforma protestante en su vertiente calvinista, los valdenses adhieren a la doctrina de justificación *sola fide* (solamente por la fe); el individuo no puede justificarse por sí mismo ni por sus obras sino por la gracia de Dios, la que debe estar al alcance de todos mediante la fe, no siendo necesaria la mediación sacramental eclesiástica para recibirla (Skinner, 1996). La iglesia Valdense reformada

⁵ Para introducir la problemática del *ethos* comunitario valdense, en los párrafos siguientes condensaremos diversos aspectos que el lector encontrará por extenso en el capítulo 2 (noción de *ethos*), y en el capítulo 3, una síntesis histórica apretada de las vicisitudes de esta comunidad.

en la estructura calvinista propone un vínculo comunitario horizontal, no existiendo diferencias conceptuales entre pastores y laicos⁶. Para los reformados, las Escrituras son la única autoridad.⁷

El movimiento de renovación evangélica que se sucedería en los Valles, entre 1825 y 1850 -a partir de la influencia del *Risveglio*⁸-, introduciría *tensiones clave* en el *ethos* comunitario valdense. En la tentativa de organizar una iglesia única evangélica italiana, la vivencia de fe de los valdenses -siempre asociada a una materialidad comunitaria y de conservación del *guetto*, idioma y costumbres, cultivada y transmitida por pastores y ancianos- se vería interferida por una religiosidad de tipo romántica e individual, con una estructura dinámica de maestros, instructores y laicos calificados, con misión evangelizadora en el idioma del país.

A partir de mediados del siglo XIX, la escasez de recursos y presión demográfica que se comenzaba a vivir en los Valles condujo a la emigración de las primeras familias al Río de la Plata. La instalación de las colonias, en el marco de un nuevo contexto cultural, idioma y recursos naturales, habría, por así decirlo, actualizado y “puesto a prueba” al *ethos comunitario valdense*. Los valdenses se instalarían en colonias agrícolas en el departamento de Colonia, ocupando la cuenca del Rosario Oriental y expandiéndose lentamente dentro del departamento y en el vecino Soriano. La fundación de nuevas colonias seguiría el modelo inicial de colonización, un proceso de inmigración rural por grupos de familias que mantiene su referencia a la colonia madre (la localidad de Colonia Valdense), “alerta” frente a cualquier proceso de asimilación o aculturación. Según Geymonat (1994), la resistencia al “proceso de naturalización” encontraría su límite a partir de 1933, con la clausura del ciclo de expansión colonizadora, a lo que debe sumarse la realidad de los jóvenes, que comienzan a emigrar a la ciudad para continuar sus estudios. A partir de allí, se inició un proceso de lenta y paulatina apertura, pautado por alianzas con otros grupos protestantes, especialmente la Iglesia Metodista, habilitando la integración al medio

⁶ La autoridad local es la asamblea de la Iglesia local y la autoridad en general es la asamblea del Sínodo, que grupa los representantes de todas las iglesias locales. En la actualidad, se reúne dos veces al año, en agosto en Europa y en febrero en el Río de la Plata.

⁷ El calvinismo va a acentuar el sometimiento del creyente a la Escritura como único modelo de justicia al cual atenerse. Se sustituye la ley natural por la Ley divina, la que pasará a constituirse en la Ley moral del creyente (García Alonso, 2008). Esta norma de vida impuesta por la religión otorga a la acción tal valor sagrado que implica un control riguroso, racional y sistemático del creyente -sobre sí mismo, en el accionar cotidiano- que se eleva a sistema. Esta santidad en el obrar *-fe efficax-* sugiere que sería en el trabajo profesional diario que el sujeto comprueba su estado de gracia y se justifica (Weber, 1988).

⁸ Ver apartado 3.1.8.

urbano. En las décadas de 1960 y 1970, este proceso de “naturalización” se habría visto favorecido por la corriente de renovación teológica -introducida en Latinoamérica en la década del 40’ y cuya premisa fue la Biblia y el periódico- impulsada por una generación de pastores jóvenes formados en la Facultad de Teología de Buenos Aires, quienes promoverían la independencia eclesiástica con respecto a los Valles y la integración al medio rioplatense.

En las Uniones, el *ethos* valdense se habría manifestado a través de una “vida espiritual comunitaria” atravesada por la presencia pastoral y la autoridad de mayores y veteranos, la valoración de la labor campestre y artesanal, estudios bíblicos, ensayos de canto, juegos sociales “de carácter enteramente familiar”, “fiestas de canto”, “fiestas campestres”, “veladas”, paseos y excursiones. A modo de ejemplo: en 1940, en un acto conmemorativo de la fundación de la Unión se invita a los socios fundadores de las entidades anteriores. “La presencia de estos veteranos de la obra unionista dio mucha animación a la fiesta. Nuestros socios se sintieron realmente alentados por sus mensajes entusiastas e inspiradores” (UCJ, 1941, p. 1); en 1961, la Federación Juvenil Valdense envía una circular en la cual expresa: “la Federación cuenta a partir de Mayo y a título de experiencia nueva, con el concurso de un secretario ejecutivo para la juventud” (Ricca & Rostán, 1961b, p. 1).

Igualmente, en el informe anual de 1921 de la Unión, se especifica que en los meses de diciembre y enero las sesiones de encuentro se suspenden por “los trabajos de siega y trilla, trabajos en los cuales se ocupan la mayor parte de los socios” (UCJ, 1922, p. 1). En 1940, la Unión realiza una exposición artesanal, expresando que:

Nuestro pueblo siempre se caracterizó por su espíritu tesorero y emprendedor en el trabajo. Don Pedro Armand Ugón es, en este sentido, un buen representante (...). A la perseverancia y a la iniciativa hay que agregar la inteligencia que le permitió construir, con sus propias manos y sin otras herramientas que la lima y el martillo, una locomotora en miniatura y otras máquinas en perfecto estado de funcionamiento (UCJ, 1941, p. 4).

Más adelante, en plena “crisis”, la referencia a lo campestre, artesanal y comunitario parece ganar una resonancia irónica. En 1964, la *Secretaría de asuntos interdenominacionales* -una dependencia que también incluía la Iglesia Metodista - envía una carta convocando a participar de un Campamento de Trabajo:

Necesitamos conseguir prestadas, y entre los valdenses será por razones obvias mucho más fácil, las siguientes herramientas: palas de hacer pozos, máquina de alambrar, serruchos, martillos, tijeras de podar, hachas, trozadores, horquillas, rastrillos, palas de dientes,

escobas y cepillos. Se necesitará también lana para colchones y para tejer, así como tela para sábanas y cortinas. Entre los participantes nos gustaría contar con alguno que sepa quinchar y esto será también más probable entre los valdenses (Dalmás, 1964).

En relación a la incorporación de las prácticas deportivas en las Uniones veamos el devenir de los hechos. En 1931, la Comisión encargada de la parte recreativa de la Fiesta de Canto “invita a jugadores de tennis y volley-ball a participar a unos partidos amistosos; que empezaran luego de terminado el programa de canto” (ver 7.6); en 1954 ya instalados los torneos oficiales de la Federación, la Unión de Tarariras envía una circular invitando a las Uniones a participar de torneos “con el carácter de revancha o consuelo del torneo oficial” (Rostagnol & Salomón, 1954).

Ahora bien, en relación a esta crisis del *ethos* comunitario, ¿qué acciones podrían significar quiebres, o introducir fisuras? ¿Qué ocurre cuando la “vida espiritual” deja de estar centrada en el intercambio con los pastores y los mayores y comienza a estar mediada por secretarios ejecutivos y líderes, por “notas circulares”, “cuestionarios” y “manuales”? De modo paralelo, ¿qué implicaría el empleo de una retórica irónica en las referencias a la actividad artesanal y campestre? ¿Cuál habrá sido la implicación de que la vida institucional pase a girar en torno de la preparación y del resultado de los Torneos deportivos?

La doctrina de la *Muscular Christianity* y el vínculo e intercambio con la Asociación Cristiana de Jóvenes constituyen dos elementos cruciales para comprender la referida crisis del *ethos* comunitario valdense. Para ello debemos realizar un breve rodeo histórico.

Durante la primera mitad del siglo XIX, el triunfo de la ética protestante en la Gran Bretaña victoriana produjo el acercamiento entre la cultura de la aristocracia y la clase media (Vigarello & Holt, 2005). Los jóvenes de ambas culturas se encontraban en las *public schools*, en cuyos campos de juego y a partir del influjo del Socialismo Cristiano se fueron configurando los ideales de un nuevo *ethos*, estabilizado y representado en lo que se conoció - tanto por sus partidarios como por sus disidentes (Putney, 2001, p. 1) – como el principio de “*Muscular Christianity*”⁹. Sus premisas básicas habrían apuntado a desarrollar y a promover una moralidad individual cristiana

⁹ El término “*Muscular Christianity*” habría sido empleado por primera vez en 1857, para describir las novelas de Thomas Hughes y Charles Kingsley, cuyos personajes – héroes atléticos, cristianos y masculinos – encarnarían los ideales de formación del carácter del joven inglés (Putney, 2001).

y masculina, asentada sobre el desarrollo de una condición física fuerte, saludable, y virtudes tales como el culto al esfuerzo, el mérito, la competitividad y el coraje.

El surgimiento del deporte moderno en consonancia con el movimiento de la *Muscular Christianity* consolidaría, en la imagen del *gentleman* amateur inglés, el ideal del *ethos* burgués (inglés): masculino, atlético, cristiano y patriótico. Un anglicanismo permeado por este *ethos* favorecería, para los promotores de este movimiento, el proceso de afianzamiento de la revolución industrial y de expansión del Imperio británico dentro del continente en primera instancia y luego en el resto del mundo.

El movimiento de *Cristiandad Muscular* habría encontrado la clave de su expansión dentro y fuera de Inglaterra, no sólo a partir de la práctica del deporte moderno sino también a través del apoyo de un movimiento evangelizador: la Asociación Cristiana de Jóvenes (en adelante: ACJ).

En 1844 fue fundada la primera Asociación Cristiana de Jóvenes (ACJ), en Londres. En 1855, durante la celebración del segundo Congreso de la Alianza Mundial Evangélica, se estableció *la base de París*, en la que aparecen los requisitos para unirse al Movimiento Mundial de las Asociaciones Cristianas de Jóvenes. En 1891, el Comité Internacional de las Asociaciones Cristianas de Jóvenes de EEUU y Canadá desarrolló un programa de servicio mundial con la intención de ayudar al resto de los países a instalar y desarrollar Asociaciones Cristianas de Jóvenes, comenzando así la obra en América del Sur. En 1903 había, en América del Sur, quince ACJs.

En 1909 se fundó la ACJ en Montevideo. En 1922, en esta misma ciudad fue creado el Instituto Técnico Sudamericano de la Asociación Cristiana de Jóvenes (en adelante: Instituto Técnico) donde se formarían los secretarios y directores de Educación Física de este continente. Los semilleros de futuros estudiantes de este instituto, a nivel nacional, fueron particularmente los grupos de jóvenes cristianos protestantes. El énfasis corrió por cuenta de la formación de líderes en los grupos de jóvenes pertenecientes a la Iglesia Metodista, y en menor medida a la Iglesia Valdense, agrupados en Asociaciones Cristianas de Jóvenes y Uniones Cristianas de Jóvenes, respectivamente. Como dijimos arriba, nuestro caso de estudio serán las Uniones Cristianas de Jóvenes - movimientos juveniles pertenecientes a la comunidad valdense - en referencia a los cuales se habría articulado la estrategia de sustitución de rituales comunitarios por torneos y prácticas deportivas.

En relación a la temática específica de nuestro trabajo, encontramos un conjunto de investigaciones realizadas en los países anglosajones que ponen foco en el

movimiento de la *Muscular Christianity* y su influencia en la sociedad inglesa y canadiense durante los siglos XIX y XX. Hall (2006) destaca la influencia que tuvo el teólogo y filósofo F.D. Maurice - uno de los fundadores del Socialismo Cristiano- en lo que sería luego conocido como la doctrina de la *Muscular Christianity*. Como afirma Hall (2006, p. 46), los escritos de Maurice en el diario *Politics for the People* durante 1848, imprimirían “muscularidad” al debate que habría provocado la fundación del Socialismo Cristiano y su “resultado”: la *Muscular Christianity*. Estos revelarían los sutiles mecanismos discursivo-ideológicos a través de los cuales se impulsaría el nacimiento del movimiento Cristiandad Muscular y la creación de programas pedagógicos para la reproducción de las jerarquías sociales y de las ideologías culturales en favor de la constitución del “cuerpo de la nación”.

Kidd (2009) analiza el legado de *Tom Brown's Schooldays (1857)* -el libro de Thomas Hughes en el cual se presenta a los alumnos de la *Rugby School* como atletas heroicos masculinos y cristianos- en los líderes de la educación canadiense durante los siglos XIX y XX. En 1859, el superintendente de la Educación Pública del Oeste de Canadá escribió un artículo en el *Journal of Education*, halagando el libro de Thomas Hughes publicado en Inglaterra dos años antes y concluyendo que la masculinidad cristiana podría ser enseñada a través de un curriculum que integrase el cricket y el fútbol (Kidd, 2009, p. 3). En las décadas siguientes, nacionalistas, moralistas, docentes, médicos y defensores del imperio británico en general exaltaron el valor del deporte, argumentando en la misma vía de los ideales expuestos en la novela de Hughes. A finales del siglo XIX, estas ideas tuvieron gran resonancia en los movimientos reformistas sociales urbanos, especialmente en aquellos de las iglesias reformadas, en las *public schools*, en las bibliotecas y universidades, en los partidos políticos, en las asociaciones de trabajadores, y en los movimientos nacionalistas e imperialistas, conformados principalmente por la clase media británica-canadiense. Estos movimientos darían soporte político al influjo de las ideas del socialismo cristiano, apoyando la entrada del deporte en favor de una reforma moral educativa para los jóvenes. En el siglo XX, estos movimientos darían lugar al establecimiento de las siguientes instituciones: la YMCA y la YWCA, los *Boy Scouts* y las *Girl Guides*, la *Catholic Youth Organization*, *summer camps*, *clubs* y *leagues* de deporte amateur.

Por otro lado, varios son los trabajos que, desde el ámbito de la Educación Física y la educación del cuerpo, se han planteado la discusión acerca de la influencia del movimiento de la ACJ en la incorporación de las prácticas deportivas modernas y en la

conformación de un *ethos* masculino, muscular y cristiano. Refiriendo al período de industrialización de los Estados Unidos (1865-1945), Torres (2006) reconoce el papel de la ACJ en la consolidación de una Educación Física sobre la base de una moralidad cristiana y las actividades físicas como instrumento de atracción de los jóvenes para la causa religiosa. Da Cunha Baia (2012) aborda el proyecto de formación de *Associações Cristãs de Moços* (ACMs) en Brasil, durante el período 1890-1920. Este tuvo como principal objetivo la formación física, intelectual y moral (religiosa) de los jóvenes, con referencia en la moral religiosa de base protestante. En este, la formación moral y el desarrollo del intelecto debían ser el fundamento de la conformación de cuerpos eficientes, fuertes y preparados para el trabajo, y el trabajo físico debía estar orientado a la incorporación de hábitos higiénicos y a la promoción de la salud. Gimnasia y deporte, con diferentes énfasis, serían prácticas en donde se materializaría este tipo de formación.

Scharagrodsky (2006) destaca el lugar que tuvo la ACJ en la conformación del campo educativo argentino. En Argentina, fueron los inmigrantes ingleses quienes promovieron, a principios del siglo XX, la creación de Grupos Scouts en los colegios británicos, y más adelante en los grupos criollos y nacionales. El estudio apunta evidencias de la relación entre la YMCA y el Scoutismo, y su influencia en el desarrollo de la educación escolar nacional. En abril de 1909, la ACJ invitó a Baden Powell, fundador del Movimiento Scout Mundial, a pronunciar su discurso sobre la necesidad “del buen encauzamiento varonil de los niños” (Scharagrodsky, 2006, p.141). Luego de la visita de Baden Powell, el Movimiento Scout comenzó a difundirse en las dos principales revistas de educación escolar en Argentina, la *Revista de Educación* y *El Monitor de la Educación Común*. En el artículo “Posibilidades Educativas del Scoutismo”, publicado por esta última en 1914, Baden Powell defendió la disciplina ética corporal y la construcción de un *ethos* generizado (Scharagrodsky, 2006). Comenzaron a organizarse “Torneos Scouts y Compañías”, como parte de la propuesta educativa de algunos colegios y escuelas¹⁰ (Scharagrodsky, 2006, p. 142). La “cultura scout” generizada habría sido incorporada en 1914 a la Educación Física en el Programa para Escuelas Comunes de la Provincia de Buenos Aires (Scharagrodsky, 2006); sin embargo, la difusión y consolidación más importante se dio a partir de la década de 1930 -en los colegios católicos, con el apoyo de la Iglesia.

¹⁰ Colegio Escocés, Academia San Andrés, English High School y Escuela N° 6.

En el Uruguay, los trabajos de Dogliotti (2012; 2015) abordan la educación del cuerpo y las discursividades en torno a la formación en Educación Física en Uruguay durante el período comprendido entre 1874 y 1948, destacando la modalidad de formación de Directores de Educación Física en el Instituto Técnico de la Federación Sudamericana de la ACJ de Montevideo (1922-1950). Marca la influencia del movimiento de Asociaciones Cristianas de Jóvenes norteamericano en el proceso gestacional de la Educación Física en Uruguay -como un suceso mayor y más importante que en otros países del continente-. Dogliotti muestra como en las discursividades de esta formación se produjeron procesos de homogeneización gimnástica y deportiva a partir de modelos importados principalmente del norte europeo y de Estados Unidos y el paulatino predominio del *sport* sobre la gimnástica.

Siguiendo el trabajo de Dogliotti (2012), Cabrera *et al.* (2013) indagan acerca de la influencia que tuvo la ACJ en los discursos y en el proceso de institucionalización de la Educación Física en el Uruguay, especialmente a través de la figura de Jess T. Hopkins. Craviotto & Malan (2013) analizan el lugar de la gimnasia y el deporte en el campo de la Educación Física en Uruguay (1911-1922), a partir de los discursos de Jess T. Hopkins y Julio J. Rodríguez, y cómo estos han afectado los lineamientos de una formación dirigida a constituir un cuerpo de personas especializadas en el campo de la educación física. Los discursos de Hopkins y Rodríguez marcarían el punto de quiebre con respecto a la tradición de las prácticas físicas en Uruguay, dando paso al inicio de las tensiones gimnasia-deporte y a la progresiva primacía del deporte frente a la gimnasia -primacía pautada por el ingreso del pragmatismo estadounidense y las teorías pedagógicas de la Escuela Nueva, bajo la tutela del nuevo principio fisiológico que regirá en las prácticas del cuerpo: el principio energético.

Por último, Dogliotti & Malán (2015) indican la influencia que ejercieron los primeros misioneros de la YMCA de *Springfield College* que vinieron a Sudamérica en la segunda y tercera década del siglo XX, en la educación del cuerpo y la educación física en el Uruguay. Específicamente, Malán (2013) indaga acerca del ingreso de las prácticas gimnásticas y deportivas en Colonia Valdense, en la primera mitad del siglo XX. El interés estuvo en analizar los discursos religiosos que acompañaron este proceso y de qué manera el vínculo institucional que esta comunidad mantuvo con el Instituto Técnico de la Federación Sudamericana de la ACJ y luego con la CNEF fue clave en el proceso de selección de futuros estudiantes de educación física -en lo que serían la tercera y cuarta modalidad de formación identificadas por Dogliotti (2012; 2015).

Según Michel Pêcheux, fundador de la línea francesa de Análisis del Discurso, esta disciplina es un enclave epistemológico en el que se produce la articulación de “tres regiones de conocimiento científicos”:

- 1) El materialismo histórico como teoría de las formaciones sociales, incluida la teoría de las ideologías.
- 2) La lingüística como teoría de los mecanismos sintácticos y a la vez de los procesos de enunciación.
- 3) La teoría del discurso como teoría de la determinación histórica de los procesos semánticos.

Añadamos que esas tres regiones se ven, en cierta manera, atravesadas y articuladas por la referencia –que convendrá hacer explícita– a una teoría de la subjetividad (de naturaleza psicoanalítica) (Pêcheux, 1975, pp. 227-228).

Al análisis del discurso, a medio camino entre psicoanálisis y marxismo, se le hace extensiva la afirmación de Žižek (2003, pp. 270-271): “En el marxismo, como en el psicoanálisis, la verdad emerge literalmente a través del error”, pues el rasgo más propio de sus “objetos” (la sociedad; el inconsciente...) es la *división*, el *antagonismo intrínseco*. No participan de una ilusión de exterioridad o de separación entre *sujeto* (el investigador, en nuestro caso) y *objeto*, entre *teoría* y *saber*, pues “la teoría siempre es parte de la coyuntura en la cual interviene”. El sujeto está radicalmente constituido, implicado por/en el objeto: *no existe el metalenguaje* (Lacan). Entre saber y cuerpo, entre la abstracción de los conceptos y las vicisitudes de su subjetivación, entre historia y testimonio, a medio camino entre teoría y objeto: tal parece ser la clave, la dialéctica de *implicación-y-distanciamiento* con la que trabajamos en esta tesis. También el pudor, la intromisión en el secreto, el quiebre de un silencio: si lo escrito, a veces, produce síntoma –como la proliferación de chistes que Pêcheux introdujo en *Les vérités de La Palice*, indicando de forma sintomática “el momento en que un descubrimiento tiene fundamentalmente que ver con el desequilibrio de una certeza” (Pêcheux, 1988a, p. 303) y provocando, según él, la irritación de más de un lector-, en esa misma medida podríamos decir que un síntoma del presente texto ha sido la penosa dificultad, experimentada en largas jornadas de trabajo, para *cortar y fragmentar* los documentos del archivo -para producir los imprescindibles recortes textuales (*corpus*) que, aislados de su contexto original y colocados en serie, abren poco a poco el orden del análisis. En la escritura de esta tesis, algo del orden de la experiencia del *descubrimiento* se conjugó con la subjetivación de una memoria, afectando -recubriendo de afecto- el tratamiento

de los datos. ¿Se hacía así presente la división del sujeto, el antagonismo intrínseco? *Los recortes y fragmentos faltan a la verdad, el secreto preserva la memoria por entero. Mejor que cualquier proliferación de palabras, el silencio transmite la memoria de la comunidad.*

El Análisis del Discurso, sin embargo, es una disciplina de recorte y fragmento. El lector encontrará las marcas de esta dificultad, en la presentación de datos y en el análisis. Avanzamos en la construcción y en el ordenamiento de un *corpus*, proponemos líneas y orientaciones para la descripción e interpretación de los materiales, sin embargo, el trabajo de análisis tiene un carácter parcial, y varios aspectos quedan reservados para un futuro desarrollo de la investigación.

En el *Capítulo 2* realizamos, en la primera parte, una presentación teórico-metodológica de nociones básicas de Análisis del Discurso y de elementos referidos a la subjetivación religiosa (cristiana), y en la segunda parte, una indagación sobre una noción discursiva de *ethos*, y en particular sobre *ethos* protestante. En el *Capítulo 3* presentamos un *racconto* histórico sobre el surgimiento del movimiento valdense y elementos de su teología medieval (a partir del siglo XII), su posterior adhesión a la Reforma protestante, el “glorioso retorno” a los Valles (1689), el *Risveglio* o “reavivamiento espiritual” (siglo XIX), el vínculo con la doctrina de la “*Muscular Christianity*” y el movimiento de la ACJ, hasta la instalación de los valdenses en Uruguay y, por último, el ingreso del deporte en las Uniones Cristianas de Jóvenes, proceso sustentado en la referida doctrina. En la selección y condensación de los sucesos relatados, primó la preocupación por ir haciendo visibles elementos del *ethos* valdense que pudieran resultar significativos para el análisis. Finalmente, el *Capítulo 4* muestra la fase final de construcción del *corpus* y la producción de categorías de análisis: los recortes discursivos son presentados de modo que producen efectos de análisis, culminando con el sorprendente proceso de sustitución del vocabulario religioso por el vocabulario deportivo, provocando efectos metafóricos irrisorios, irónicos; las marcas de la tachadura del “nombre valdense”; y finalmente el análisis, en este contexto, del oxímoron clave de esta historia: “*Muscular Christianity*”. En algún aspecto del análisis de este “enunciado dividido” el lector percibirá que introducimos puntualmente elementos que no fueron anticipados en el capítulo teórico-metodológico (*Capítulo 2*) -elementos de la teoría de la ideología y de análisis discursivo de matriz lacaniana, desarrollados particularmente por autores como Žižek y otros (ver Dunker, Paulón & Milán, 2016). La convergencia epistemológica entre estos campos, buscada

por el Análisis del Discurso, justificaría estas inserciones, realizadas, en principio, de modo puntual, local.

Finalmente, dos breves aclaraciones: en algunas ocasiones puntuales, para facilitar la lectura, repetiremos eventualmente la transcripción de algunos materiales discursivos. Igualmente, con propósitos de precisión y exhaustividad, en el apartado 7.12 transcribimos por extenso una serie de materiales de archivo que en el desarrollo de la tesis solo aparecen referidos fragmentariamente. En tal caso, remitimos a cada transcripción a través de la sigla MD (Material Discursivo).

CAPÍTULO 2: UN ENFOQUE DISCURSIVO

En este capítulo nos detendremos en las principales nociones teóricas, a partir de las cuales construimos el problema de investigación. Está organizado en dos subcapítulos principales: en el primero, presentamos algunas categorías teóricas clave del enfoque discursivo, dirigiendo el interés al lugar de las prácticas y *rituales materiales* del cuerpo y la palabra en la interpelación del sujeto religioso cristiano, y apuntando sus rasgos principales en la doctrina protestante; en el segundo, presentamos la noción de *ethos*, en tanto noción articuladora de cuerpo y lenguaje.

2.1. ANÁLISIS DEL DISCURSO

Este trabajo se enmarca en los lineamientos teóricos de la *Escuela Francesa de Análisis del Discurso*, conocido como *Análisis del Discurso* (en adelante: AD). Este movimiento surge en Francia, en la coyuntura intelectual de los años 60, bajo el amparo del estructuralismo¹¹. Como fue apuntado en la *Introducción*, el encuadre epistemológico del Análisis del Discurso nace de la articulación de tres campos de conocimiento: el materialismo histórico, la lingüística, y la teoría del discurso, atravesados y articulados por una teoría de la subjetividad de naturaleza psicoanalítica (Pêcheux, 1978, pp. 227-228).

Su fundador y principal exponente es Michel Pêcheux (1938-1983), cuyas obras de referencia para estas tesis son: *Les vérités de la Palice* (1975)¹² y *Discourse: Structure or Event?* (1983)¹³. Quienes han seguido de forma más sostenida sus planteos en la región han sido grupos de investigación de la *Universidade Estadual de Campinas* (Unicamp), *Universidade de Río Grande do Sul* (UFRGS) y *Universidade de São Paulo* (USP). Entre estos destacamos los trabajos de Eni Puccinelli Orlandi.

No haremos un recorrido exhaustivo por la teoría de Pêcheux, pero referiremos a algunas nociones importantes para nuestro trabajo, apuntando especialmente el valor de estas para entender la interpelación del sujeto religioso cristiano y protestante.

¹¹ Movimiento intelectual francés de los años 60 que se despliega en torno a la lingüística, la antropología, la política y el psicoanálisis. Discute la tesis del positivismo, colocando el pensamiento en la articulación del lenguaje y la historia (Pêcheux, 1988b, pp. 43-44).

¹² Empleamos en este trabajo, la edición brasileira: *Semântica e Discurso* (1988).

¹³ Tomamos para este trabajo, la edición brasileira: *O discurso. Estrutura ou Acontecimento* (1990).

2.1.1. PRINCIPALES NOCIONES DISCURSIVAS

Como base de sus planteos teóricos, Pêcheux (1988) toma la tesis básica de Althusser que articula las nociones de *sujeto e ideología*.

Para Althusser (1988, p. 43), la *ideología* representa la relación imaginaria, dotada de existencia material de los individuos con sus condiciones reales de existencia. A partir de la famosa fórmula planteada por Pascal “*Arrodillaos, moved los labios en oración, y creeréis*”, Althusser (1988, p. 50) plantea que las ideas de la creencia de un sujeto (un individuo) son materiales, en tanto, “esas ideas son *actos materiales* insertos en *prácticas materiales*, reguladas por *rituales materiales* definidos, a su vez, por el *aparato ideológico material*¹⁴ del que proceden las ideas de ese sujeto”. Althusser (1988, p. 51) propone que “no hay práctica sino por y bajo una ideología” y que “no hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos”. Por ejemplo, en el caso de las prácticas religiosas cristianas, el sujeto es convocado por rituales materiales específicos, como ser: la misa (católica)/el culto (protestante), el bautismo, la primera comunión (católica)/la confirmación (protestante), las celebraciones (navidad, pascuas, etc.), entre otros.

A partir de los planteos anteriores, Althusser (1988, p. 52) formula su tesis central: “*la ideología interpela a los individuos como sujetos*”, dado que “toda ideología tiene por función (...) la ‘constitución’ de los individuos concretos en sujetos”. En otras palabras, “la existencia de la ideología y la interpelación de los individuos como sujetos son una sola y misma cosa” (Althusser, 1988, p. 56). La categoría “sujeto” es de orden material, puesto que hay sujeto en tanto existe una materialidad ideológica que lo interpela, constituyéndolo como tal. Los individuos son *siempre-ya* sujetos materiales.

Michel Pêcheux realiza un desarrollo o especificación *discursivos* de las tesis althusserianas sobre la *ideología*: “los individuos son ‘interpelados’ en sujetos-hablantes (en sujetos de *su* discurso) por las formaciones discursivas que representan ‘en el lenguaje’ las formaciones ideológicas con las que ellos se corresponden” (Pêcheux 1988, p. 161). Una *formación discursiva* es “aquello que, en una formación ideológica dada, esto es, a partir de una posición dada en una coyuntura dada, (...) determina *lo*

¹⁴ Althusser (1988) identifica como aparatos ideológicos de Estado (AIE) al conjunto de instituciones estatales (religiosa, escolar, familiar, jurídico, político, sindical, cultural, de información) que funcionan de forma predominante mediante la ideología.

que puede y debe ser dicho” (Haroche, Henry, & Pêcheux, 1971 *apud* Pêcheux, 1988, p. 160)¹⁵. Hay un intrincado vínculo constitutivo entre el *decir* y sus *condiciones de producción*, y dicha relación es de *sobredeterminación* (Orlandi, 2005, p. 11).

El discurso tiene una doble materialidad: lingüística e histórica. Ambas materialidades se consideran “indisociables en el proceso de producción de un *sujeto del discurso* y de los sentidos que (lo) significan”, considerando que “*el sujeto es un lugar de significación históricamente constituido*” (Orlandi, 1996, p. 37). La historia es la que hace que la lengua signifique, y “*el discurso es esa conjugación necesaria de la lengua con la historia, produciendo la impresión de realidad*” (*op. cit.*, p. 40). Esto supone que “no hay origen del sentido ni en el sujeto (onto) ni en la historia (filo). Lo que hay son efectos de sentido” (*op. cit.*, p. 42). La lengua es “tomada” en el discurso en la medida en que los sujetos están “inscriptos en estrategias de interlocución, en posiciones sociales o en coyunturas históricas” (Maingueneau, 1989, p. 12).

De este modo, “la teoría del discurso no es una teoría del sujeto antes que este enuncie, sino una teoría de la *instancia de la enunciación* que es, al mismo tiempo e intrínsecamente, un *efecto del enunciado*” (Parret, 1983¹⁶ *apud* Maingueneau, 1989, p. 33)¹⁷; igualmente, “la *enunciación* no es una escena ilusoria donde dichos contenidos serían elaborados en otro lugar, sino un dispositivo constitutivo de la construcción de sentido y de los sujetos que ahí se reconocen” (Maingueneau, 1989, p. 50). La instancia de *subjetividad enunciativa* posee dos particularidades: por un lado, constituye al sujeto en sujeto de su discurso, por otro, lo sujeta, *somete* al enunciadore a sus reglas e igualmente *lo legitima*, atribuyéndole la autoridad vinculada institucionalmente a este lugar (Maingueneau, 1989b, p. 33).

Dentro de este marco teórico-analítico, el *discurso* no es considerado como un objeto empírico sino como *efectos de sentido entre locutores*, donde análisis y teoría son indisociables (Orlandi, 1996, p. 38). Corresponde definir aquí la noción de *interdiscurso*, aquel “complejo con dominante de las formaciones ideológicas” que hace posible el proceso de *asujetamiento ideológico del individuo*, dado que es a partir de su funcionamiento que se estructuran e interrelacionan las formaciones discursivas (Pêcheux (1988, p.162). Según Orlandi (1996, p. 39), lo que define el *interdiscurso* es

¹⁵ Haroche, Henry y Pêcheux. “La Sémantique et la Coupure saussurienne...”, art. Cit., p.102.

¹⁶ H. Parret, “La mise en discours en tant que déictisation et modalisation”, in *Langages* n. 70, 1983 p. 83.

¹⁷ Desde el punto de vista sintáctico, el enunciado es definido como una “*unidad de comunicación elemental*, una secuencia verbal investida de sentido y *sintácticamente completa, es la frase*” (Charaudeau & Maingueneau, 2006, p. 196). Cf. GUESPIN L. (1971), “Problématique des travaux sur le discours politique”, *Langages*, 23, 3-24.

su "*objetividad material contradictoria*". Lo propio de toda formación discursiva es disimular en la transparencia de sentido, la objetividad material contradictoria del interdiscurso.

Pêcheux (1988, p.162) identifica dos tipos de discrepancias determinadas materialmente en la propia estructura del interdiscurso: el efecto de encadenamiento del *pre-construido* y el efecto de *articulación*. El *pre-construido* corresponde a lo "siempre-ya-ahí", aquello que impone el sentido de la "realidad" sobre la forma de un universal, "el mundo de las cosas". La *articulación* "constituye al sujeto en su relación con el sentido", es decir aquello que determina su dominación *forma-sujeto* (Pêcheux, 1988, p. 164).

Pêcheux propone hablar de *proceso discursivo*, a modo de destacar las inherentes contradicciones ideológicas que emergen de la aparente unidad de la lengua¹⁸:

Si se admite que las mismas palabras, expresiones y proposiciones cambian de sentido al pasar de una formación discursiva a otra, es necesario también admitir que palabras, expresiones y proposiciones literalmente diferentes pueden, en el interior de una formación discursiva dada, "tener el mismo sentido" (...). A partir de entonces, la expresión *proceso discursivo* pasará a designar el *sistema de relaciones de substitución, paráfrasis, sinonimias, etc., que funcionan entre elementos lingüísticos –"significantes"– en una formación discursiva dada* (Pêcheux, 1988, p. 161).

En este contexto, cabe mencionar la advertencia de Pêcheux (1983, p. 46) en relación a los riesgos teóricos y prácticos que trae consigo el uso de la paráfrasis (o series parafrásticas) en el marco de un "modelo general de la equivalencia interpretativa", como una forma de negar la posición de interpretación y apagar el acontecimiento.

La expresión *forma-sujeto*, tomada de Althusser, define la *forma de existencia histórica que ha de revestir a cualquier individuo como agente de prácticas sociales*. Esto implica afirmar que no ha existido una única forma de *subjetivación-asujetamiento*, puesto que la forma-sujeto se inscribe, en última instancia, en los procesos de (sobre)determinación de los modos de producción de la estructura social.

¹⁸ Así, Pêcheux toma distancia de la noción foucaultiana de *práctica discursiva*. Siguiendo a Castro (2011, p. 315), las tres características que permiten entender la noción de práctica en Foucault son: Homogeneidad (racionalidad, regularidad), Sistemática (relaciones de saber, poder y ética) y Generalidad (configuración histórica singular).

A partir de la construcción de una ideología jurídica del Sujeto en occidente, Pêcheux (1988) distingue dos formas principales: el *sujeto-religioso* y el *sujeto-de-derecho*:

Esas relaciones sociales jurídico-ideológicas no son intemporales: ellas tienen una historia, ligada a la construcción progresiva, al final de la Edad media, de *la ideología jurídica del Sujeto*, que corresponde a nuevas prácticas en las cuales el derecho se separa de la religión, antes de volverse en su contra. Pero en absoluto eso significa que el efecto ideológico de la interpelación aparezca solamente con esas formas sociales nuevas: simplemente ellas constituyen *una nueva forma de asujetamiento*, la forma *plenamente visible de la autonomía* (Pêcheux, 1988, p. 182, nota final 18, el destacado en cursivas es nuestro).

Haroche (1992) refiere a este proceso de emergencia del *sujeto-de-derecho* como un proceso de *individualización* progresiva a través del cual, en una ilusión de “*libertad*” y “*autonomía*”, y amarrado por lazos de dependencia económica e ideológica, el sujeto se hace *responsable* de sus actos y palabras. A partir de allí, ya se hace presente una cuestión que tendrá puntos de continuidad en este trabajo: entre el *sujeto religioso católico medieval (heteronomía)* y el *sujeto de derecho moderno (autonomía)*, ¿cómo concebir el asujetamiento valdense/ protestante? ¿Representaría una forma de transición o variación?¹⁹

La interpelación del sujeto por la ideología supone, por lo tanto, la existencia de otro Sujeto (Otro), de autoridad superior, a quien el sujeto debe su sujeción: la Ley en el caso del sujeto de derecho, y Dios en el caso del sujeto religioso.

Para el analista del discurso, la dificultad de trabajar *desde el interdiscurso* está dada por la relación de subordinación y asujetamiento del individuo al Otro o al Sujeto que se esconde bajo la forma de la *autonomía*; el analista del discurso cuenta con la posibilidad de que los trazos que determinan al sujeto y representan elementos del interdiscurso se *re-inscriban* en el intradiscurso. En tal sentido, “a través de descripciones regulares de montajes discursivos”, el analista del discurso busca “detectar los momentos de interpretaciones en cuanto actos que surgen como *tomas de*

¹⁹ Según García Alonso (2008), a partir de la afirmación de Lutero “*sola fide*” (*justificación* solamente por la fe), la fe permite al cristiano reconocer en la Escritura lo que debe hacer o evitar, no siendo ya necesaria la “mediación” sacerdotal o sacramental eclesiástica para recibir la gracia de Dios. La lectura de la Escritura en la fe, sin mediación, habría otorgado una forma específica de “libertad” y “autonomía” al *sujeto de la Reforma* (siglo XVI). (Ver apartado 2.2.3. de este capítulo).

posición, reconocidas como tales, esto es, como efectos de identificaciones asumidas y no negadas” (Pêcheux, 1990, p.57).

En una misma materialidad lingüística, bajo la forma del intradiscurso (texto), *pueden coexistir enunciados pertenecientes a formaciones discursivas antagónicas*, los que reciben el nombre de *enunciados divididos*. Emplearemos las herramientas de descripción e interpretación del Análisis del Discurso para ir en busca de aquellos *enunciados* que dan cuenta de las relaciones de contradicción y complementariedad propias del interdiscurso y su funcionamiento en la materialidad significativa del texto escrito. Una de las características del enunciado dividido es dar visibilidad al hecho de que una formación discursiva se vea constitutivamente atormentada por su opuesto y, por lo tanto, por cierta imposibilidad de sustitución de los elementos del texto (Courtine, 2009).

El AD asume la disparidad y la heterogeneidad como claves constitutivas del discurso. Pêcheux (1990) propone hablar de discursividad en tanto *estructura* y *acontecimiento*. Tal concepción abarca desde un “espacio de predicados, de argumentos y relaciones lógicamente estabilizado” hasta, por ejemplo, una “serie heterogénea de enunciados, funcionando sobre diferentes registros discursivos, y con una estabilidad lógica variable” (p.23), reservándole un lugar bien definido a la potencialidad del acontecimiento que provoca, de cierto modo, una crisis de identificación:

(...) todo discurso es el índice potencial de una agitación en las filiaciones socio-históricas de identificación, en la medida en que constituye al mismo tiempo un efecto de esas filiaciones en un trabajo (más o menos consciente, deliberado, construido o no, pero de todos modos atravesado por las determinaciones inconscientes) de derivas en su espacio: no hay identificación plenamente exitosa, es decir, enlace socio-histórico que no sea afectado, de una manera o de otra, por una “infelicidad” en el sentido performativo del término - es decir, en este caso, por un “error de persona”, es decir, sobre el *otro*, objeto de la identificación (Pêcheux, 1990, pp. 56-57).

En el marco de la distinción entre estructura y acontecimiento debemos entender la afirmación de Pêcheux (1979, pp. 300-301) de que “no hay ritual sin fallas”. El acontecimiento, en cierto sentido, es una falla del ritual-estructura. Serían indicios de las fallas del ritual, por ejemplo:

Las resistencias: no entender o entender equivocadamente; no “escuchar” las órdenes, no repetir las letanías o repetirlas de modo equivocado, hablar cuando se exige silencio, hablar la propia lengua como una lengua extranjera que se domina mal; cambiar, desviar, alterar el sentido de las palabras y de las frases; tomar los enunciados

al pie de la letra; desplazar las reglas en la sintaxis y desestructurar el léxico jugando con las palabras... Y así empezar a despedirse del sentido que reproduce el discurso de la dominación, de modo que advenga lo irrealizado formando sentido del interior del sin-sentido (Pêcheux, 1990b, p. 17).

En el presente trabajo los textos históricos no son tomados como documentos sino como *discurso*, esto es, como materialidades lingüísticas en la cuales se reconocen discursividades que operan produciendo efectos de sentido, a ser comprendidos en sus condiciones de producción.

2.1.2. LA INTERPELACIÓN DISCURSIVA DEL SUJETO RELIGIOSO CRISTIANO

En este apartado abordaremos algunas particularidades de la interpelación discursiva del sujeto por la ideología religiosa cristiana. Según Althusser (1988, p. 59), en dicho modo de interpelación la Ley (los mandamientos) convertida en Amor, representa la forma material de la ideología y el sujetamiento es a un Sujeto Único, Absoluto: Dios. El lenguaje del mensaje cristiano de *la Resurrección de Cristo* ocurriría necesariamente en la forma de un “desdoblamiento del *Sujeto en sujetos* y del *Sujeto mismo en sujeto-Sujeto*”:

El Sujeto necesita convertirse en sujeto, como para demostrar empíricamente, de manera visible para los ojos, tangible para las manos de los sujetos que, si son sujetos sometidos al Sujeto, es únicamente para regresar finalmente, el día del Juicio Final, al seno del Señor, como el Cristo, es decir al Sujeto (Althusser, 1988, p. 61).

Esta relación doblemente especular entre Sujeto-sujetos y del Sujeto mismo en sujeto-Sujeto sería constitutiva de toda ideología, asegurando su funcionamiento a través del proceso de interpelación-identificación. El Sujeto Absoluto, a saber Dios, interpela a los individuos como sujetos, en la garantía de su imagen que es el reflejo de ellos mismos, de modo tal que al reconocer a Dios y ser reconocidos por El, sean salvados. La interpelación del sujeto religioso supondría lo siguiente:

- 1) La interpelación de los “individuos” como sujetos,
- 2) Su sujeción al Sujeto
- 3) El reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto, y entre los sujetos mismos, y finalmente el reconocimiento del sujeto por él mismo
- 4) La garantía absoluta de que todo está bien como está y de que, con la condición de que los sujetos reconozcan lo que son y se

conduzcan en consecuencia, todo irá bien: “Así sea” (Althusser, 1988, p. 62).

Esta sujeción del sujeto tendría lugar a partir de la “gracia” de Dios, por medio de la cual el cristiano recibiría el amor de Dios: amor que lo hace libre. En esto consistiría el juego de su "libertad":

el individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto para que acepte (libremente) su sujeción, por lo tanto para que “cumpla solo” los gestos y actos de su sujeción. No hay sujetos sino por y para su sujeción. Por eso “marchan solos” (Althusser, 1988, p. 63).

La forma discursiva preponderante de este modo de interpelación sería la *orden*. Según Agamben (2012, pp. 60-61): “Dios habla en la forma de la orden. Pero no es sólo esto. Los hombres en la religión hablan en la forma de la orden. La plegaria tiene la forma de orden”. La orden refiere al mandato. El *sémantème nu* (el núcleo semántico desnudo) del verbo de la orden es el imperativo pero sin referencia o denotación. La relación del lenguaje con la realidad a través de la orden no es aseverada como en la forma apofántica aristotélica²⁰, sino ordenada:

Si la ontología es la relación entre el lenguaje y el ser, *en la ontología de la orden el acento está puesto en el lenguaje, que hace que algo sea*; mientras en la ontología clásica el acento está puesto en el ser o en la correspondencia entre lenguaje y realidad (en la otra ontología, tenemos sólo una orden de ser). Estas dos ontologías claramente distinguidas y a veces opuestas, continuamente se cruzan y se entrelazan e incluso luchan en la historia de la cultura occidental (Agamben, 2012, p. 60, el destacado en cursivas es nuestro).

En el libro del Génesis, encontramos: “en el comienzo de todo, Dios creó el cielo y la tierra” (Gn. 1:1). Creación que se sucede en forma de imperativo: “Entonces Dios dijo: ‘Que haya luz!’” (Gn. 1: 3), y así continuó creando el cielo, las aguas, la tierra y el mar, los vegetales, los animales y al hombre: “Ahora hagamos al hombre a nuestra imagen. El tendrá poder sobre los peces, las aves, los animales domésticos y los salvajes, y sobre los que se arrastran por el suelo” (Gn. 1: 26). El origen es *siempre-ya* la orden.

²⁰ El desprecio por la orden en la historia de la lógica occidental, según Agamben (2012, pp. 54-55), habría surgido de la afirmación que hiciera Aristóteles en su libro *Sobre la interpretación*: “no cualquier discurso, no cualquier *logos*, no cualquier lenguaje es apofántico, sino sólo aquel discurso en que la verdad y la falsedad están presentes”. Esta aseveración habría dejado esta otra inmensa área del lenguaje no-apofántico en manos de los retóricos y los teólogos, cuando no totalmente ignorada. La plegaría sería un ejemplo de un discurso no-apofántico.

La interpelación religiosa cristiana se da en la forma de la orden, del imperativo. La oración cristiana *Pater Noster* -elaborada por Jesús de Nazaret según los Evangelios de Mateo y Lucas-, a pesar de las pequeñas diferencias atribuidas a cada una de las confesiones, es escrita en la forma de la orden. Igualmente, en la *Carta a los Hebreos*, Pablo expresa que *la fe es la hipóstasis*, es decir, la sustancia de las cosas esperadas, que en griego adquiere el término técnico de *ser*. En el lenguaje cristiano, la fe sería la sustancia de la orden y viceversa (Agamben 2012, p. 61).

En el lenguaje cristiano, la *voluntad* es incorporada para controlar y limitar la potencia. Los teólogos debieron encontrar un *pharmakon* para resolver la contradicción de la omnipotencia de Dios. Para ello, según Agamben (2012, p. 67), distinguieron entre *potentia absoluta* (potencia absoluta) y *potentia ordinata* (potencia ordenada). La primera es la consideración de la potencia en sentido abstracto: Dios puede hacer cualquier cosa. La segunda es lo que Dios elige hacer según su voluntad. De este modo, *la voluntad es la que dirige la potencia*. Y esto es verdad también para el hombre, quien “debe ordenarse a sí mismo, para limitar y controlar lo que puede” (Agamben, 2012, p. 68).

A partir de esta referencia a la *voluntad*, podemos introducir aquí una primera referencia a cierta especificidad de la interpelación (del Sujeto al sujeto) en el caso de la doctrina protestante, la cual, como lo sugiere Weber (1988), adquiriría la forma de *trabajo*.²¹ El “trabajo en el mundo” sería lo que permite recibir el amor de dios y hacerlo carne en el mundo. Analizando la ética protestante, Safatle (2008, pp.123-127) plantea que esta puede pensarse como una “*identificación obsesiva*” del individuo con el trabajo, en otras palabras, como un “*autocontrol sereno*” ejercido desde la *voluntad* que aseguraría la represión de todo goce espontáneo (“impotencia de goce potencial”) como ideal de conducta y una identidad del sujeto que se fija en el trabajo; de alguna manera, el reconocimiento del sujeto por el Sujeto a partir del trabajo. Desde la ontología de la orden, para este caso, se podría considerar que el trabajo es la forma representativa de la voluntad que se impone para controlar y ordenar la potencia del sujeto.

²¹ Ver apartado 2.2.3.

2.1.3. EL LUGAR DEL CUERPO EN LA INTERPELACIÓN DEL SUJETO CRISTIANO

En este apartado traeremos algunos elementos en relación al lugar del *cuerpo* en el juego de interpelación del sujeto religioso cristiano, introduciendo cierta especificidad con respecto a la distinción entre las doctrinas católica y la protestante. Ubiquemos primero la centralidad de la cuestión del cuerpo. Sería a partir de la *Encarnación* -el "Verbo hecho carne" en Jesús de Nazaret- y luego de la pérdida de este cuerpo en la *Resurrección* que se habría conformado la experiencia cristiana:

El cuerpo de Cristo está en el centro del mensaje cristiano, y el cristianismo es la única religión en la que Dios se ha inscrito en la historia tomando forma humana. El cristianismo es la religión del Dios hecho carne. Jesús, el Hijo, está presente en el mundo por su trayectoria humana. Ha nacido en esta tierra, ha vivido y ha muerto en ella, acabando con el sufrimiento su misión: ofrecer su persona a la vindicación pública y su cuerpo a la persecución para salvar a los pecadores. Desde la Encarnación a la Resurrección, *se trata por tanto del cuerpo*, del cuerpo de un Dios de amor que acepta sacrificarse antes de volver al Cielo a través de esta última secuencia que es la Ascensión (Gélis, 2005, p. 30).

“Jesús les dijo: -Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí” (Juan 14: 6), y la afirmación de este mensaje requirió la pérdida de un cuerpo: “El cristianismo se ha instituido sobre la pérdida de un cuerpo, la pérdida del cuerpo de Jesús” (De Certeau²² *apud* Gélis, 2005, p. 30). Se constituye, primero, sobre la base de la presencia, y luego, de la ausencia y pérdida de un cuerpo - el cuerpo de Cristo²³. Inclusive, es la pérdida de un cuerpo -el cuerpo de Jesús en la cruz- que tiene lugar, en la voz del centurión romano, la primera confesión cristiana: “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios” (Marcos 15:39).

Desde el siglo XIV al XVIII, y gracias al desarrollo de la imprenta, la Iglesia Católica se encargó de difundir las imágenes del cuerpo atormentado de Jesús. Estas

²² Michel De Certeau, *La Fable mystique*, XVIe-XVIIe siècle, París, Gallimard, col. Bibliothèque des histoires, p. 109 (reed., col. Tel, 1978).

²³ *Cristo* es la traducción griega del término hebreo *Mesías*, que significa “ungido”. En el Antiguo Testamento el término se refiere a la coronación de los reyes de Israel, aunque también son ungidos los profetas y los sacerdotes: hombres que tienen una misión especial en el pueblo de Dios y una autoridad particular dada por Dios. En el Nuevo Testamento el título se refiere a la persona de Jesús: es una confesión de fe que subraya la validez de la misión de Jesús como Mesías. Es *el ungido*, el enviado por Dios por excelencia, el que cumple en su persona la obra de Dios en toda su amplitud. *Cristo*, unido al nombre *Jesús*, designa la persona del salvador de la humanidad. Sin embargo, al referirse de sí mismo, Jesús nunca empleó ninguno de estos términos. Desde el principio rodeó de silencio y de misterio su condición de Mesías. Ese carácter *escondido* de la obra de Jesús y su prohibición de divulgar el misterio de su persona se subraya especialmente en el *Evangelio* de Marcos.

constituyeron una herramienta fundamental para el apoyo de la difusión del mensaje cristiano por parte de los clérigos y para la consolidación de una serie de ritos y creencias en torno al cuerpo doliente de Jesucristo:

Por hallarse en el corazón mismo del misterio cristiano, el cuerpo es una referencia permanente para los hombres de la Edad Moderna. ¿Acaso no ha sido enviando a su Hijo a la tierra (...), como Dios les ha dado la oportunidad de salvarse, en cuerpo y alma? (...) *La fe y la devoción hacia el cuerpo de Cristo contribuyen a elevar el cuerpo hasta un alto grado de dignidad, convirtiéndolo en sujeto de la Historia*. “Cuerpo de Cristo que se come, que se revela a partir de lo real de la carne. Pan que modifica y salva los cuerpos”. Cuerpo magnificado del Hijo hecho hombre, del encuentro del Verbo con la Carne. Cuerpo glorioso del Cristo de la Resurrección. Cuerpo lacerado del Cristo de la Pasión, cuya Cruz omnipresente recuerda el sacrificio por la redención de los hombres. (...) *Presencia obsesiva del cuerpo, de los cuerpos* (Gélis, 2005, p. 27).

A finales del siglo XV y principios del XVI, en el apogeo del culto a la pasión, todos llevaban su cruz como símbolo de veneración. Durante los siglos XVI y XVII, el culto al cuerpo en sufrimiento adquiere con la iconografía un alcance masivo ante los ojos de los fieles. Estas imágenes son acompañadas de plegarias y conjuros que incrementan su valor y su función de amuleto. Posiblemente haya sido el tema de la Pasión de Cristo el punto más exitoso de la Contrarreforma (Gélis, 2005).

Entre los siglos XVI y XVIII, el Cristo de la Pasión, aquel que es traicionado y torturado por los hombres en cuerpo y alma, ocupa el lugar central de la vida religiosa cristiana en Occidente. A partir de allí la espiritualidad y el pensamiento cristiano estarán profundamente marcados por la Pasión, por la presencia permanente de Dios en el espacio público y privado a partir de un cuerpo, el cuerpo de Jesús, aquel que se hace hombre para estar entre los hombres y ser objeto de las humillaciones más crueles y de las torturas físicas y morales más dolorosas que un hombre pueda llegar a sentir (Gélis, 2005, p. 32).

La pérdida sacrificial del cuerpo de Jesús es el fundamento para que, en la interpelación-identificación del sujeto cristiano, se instale la *dialéctica entre la culpa, el perdón y el saber*. Tenemos primero un sacrificio, el de un Dios encarnado -sujeto singular que en su muerte, a través del acto de perdonar, interpela a los hombres en criaturas culpables y perdonadas: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen” (Lucas 23: 34). Junto a ello, la oposición entre un *logos* absoluto (Dios/ Sujeto/ Absoluto/ Universal) y un no-saber (criatura/ humano/ sujeto particular), y la

posibilidad de establecer un vínculo de saber, de acercarse a la Verdad absoluta universal, a través de Dios encarnado/ Jesucristo/ sujeto singular. El *mediador evanescente*²⁴ en la figura de Jesús.

El culto de la Pasión de Cristo es vivido por los místicos católicos como una relación doble permanente con su cuerpo. Su cuerpo representa el medio y a la vez el principal obstáculo en la aspiración a fundirse en el cuerpo divino. La búsqueda mística de revivir la Pasión de Jesucristo, se sucede a partir de los sufrimientos del propio cuerpo, dominarlo e imprimirle una disciplina feroz, la negación de sí hasta llegar a fundirse en el cuerpo de Cristo:

Para todos los que valientemente tratan de aproximarse al Cristo de dolores para compartir sus tormentos, el cuerpo es al tiempo el principal obstáculo, “el mayor enemigo”, y el medio para acompañar al Redentor: el cuerpo que hay que vencer, el cuerpo vector de una operación sacrificial (Gélis, 2005, p. 54).

Numerosas son los textos en la época de la Contrarreforma (siglos XVI y XVII) y durante el siglo XVIII, que expresan las torturas del cuerpo, la negación de los deseos, los suplicios de religiosas y mártires cristianos. Según Gélis (2005, p. 57), “la abstinencia parcial o total, episódica o permanente, le da al místico la sensación exquisita de ser por fin dueño de su cuerpo; el espíritu domina finalmente la carne”. La sangre que brota de un cuerpo flagelado, así como la sangre que brota de un cuerpo santificado asoma como la parte viva y noble del cuerpo, como la sangre de Cristo (Gélis, 2005).

La experiencia y la fe cristiana se constituyen sobre la base de la *Resurrección*: “Si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación y vana es también vuestra fe” (1 Corintios 15:14). Sin embargo, la referencia a un cuerpo resucitado, la necesidad de ver ese cuerpo, de contactar con él en el mundo terrenal, tiene su lugar no menos despreciable en los pasajes bíblicos, como si la certeza de la presencia del cuerpo de Jesús entre los hombres fuera la base de la creencia y de la fe cristiana, como si la fe fuera en y por el cuerpo. En el sepulcro vacío de Jesús, María pregunta por el cuerpo de Jesús: “Jesús le dijo: - ¡María! Volviéndose ella, le dijo: - ¡Raboni!-que significa: ‘Maestro’” (Juan 20:16). “Fue entonces María Magdalena para dar a los discípulos la noticia de que había visto al Señor, y que él le había dicho estas cosas” (Juan 20:18). La

²⁴ El *mediador evanescente*, en la lógica Hegeliana, es ese tercer elemento que se desvanece en la conclusión del silogismo, y que gracias a su rol de mediador permite la unificación final (copulación) entre sujeto y predicado (Žižek, 2003, p. 68).

primera garantía dada en esta transmisión de la verdad es el *haber visto* el cuerpo de Jesús, luego lo que él *ha dicho*. Al llegar la noche de ese día, Jesús se presentó frente a los discípulos que estaban reunidos diciendo “-¡Paz a vosotros! Dicho esto, les mostró las manos y el costado. Y los discípulos se regocijaron viendo al Señor” (Juan 20:19-20). Pero Tomás, uno de los doce discípulos, no estaba presente. “Le dijeron, pues, los otros discípulos: -¡Hemos visto al Señor! Él les dijo: -Si no veo en sus manos la señal de los clavos y meto mi dedo en el lugar de los clavos, y meto mi mano en su costado, no creeré” (Juan 20:25). Ocho días después, Jesús se presentaba nuevamente frente a los discípulos diciendo “¡Paz a ustedes!”. Esta vez estaba presente Tomás. Entonces Jesús dirigiéndose a él le dijo:

-Pon aquí tu dedo y mira mis manos; acerca tu mano y métela en mi costado; y no seas incrédulo, sino creyente. Entonces Tomás respondió y le dijo: -¡Señor mío y Dios mío! Jesús le dijo: - Porque me has visto, Tomás, creíste; *bienaventurados los que no vieron y creyeron* (Juan 20: 27-29, el destacado en cursivas es nuestro).

La Resurrección es, entonces, fundamento del cristianismo: “Ha resucitado el Señor verdaderamente” (Lucas 24:34), y el cuerpo condensa cierta tensión paradójica de la experiencia cristiana. El mensaje de la resurrección apela a la posibilidad de escapar de un cuerpo, a la vez que contiene, en sí mismo, la imposibilidad de hacerlo. La creencia es al mismo tiempo la posibilidad de la no presencia de un cuerpo a la vez que la posibilidad de su presencia, la garantía de un cuerpo en donde La Voz ha encarnado.

El cristianismo se constituye a partir de la presencia del cuerpo de Jesús; a partir de la resurrección de Cristo se da la resurrección de la fe, razón de ser de la Iglesia Cristiana. La fe cristiana está ligada a una cruz y a una tumba vacía y, a la vez, al misterio de la presencia de un cuerpo.

A partir del “desdoblamiento del *Sujeto en sujetos* y del *Sujeto mismo en sujeto-Sujeto*” (Althusser) -referido en el apartado anterior- en relación al proceso de interpelación-identificación del sujeto cristiano, podemos vislumbrar una analogía con el mito continuista empírico-subjetivista que fundamenta el proceso de interpelación-identificación del sujeto-de-derecho moderno según lo plantea Pêcheux (1988). En relación a la presencia del cuerpo como materia significativa trascendental y primordial de la experiencia religiosa, se plantea la posibilidad de una "inducción" hacia la abstracción del concepto universal Dios, a partir de la posibilidad perceptiva individual “yo veo esto aquí”. La interpelación-identificación del creyente se desplazaría y encontraría sus puntos de referencia en un *continuum* que un polo tendría al mundo

empírico y la percepción del cuerpo de Jesús, y en el otro el concepto abstracto y universal (Dios). En un espacio (*continuum*) de este tipo se dispone el mecanismo de interpelación-identificación que determina la experiencia "paradojal" del sujeto cristiano, fundamentado en la actualización y el mantenimiento de una tensión entre opuestos: presencia-ausencia; completud-vaciamiento; universalidad abstracta-particularidad concreta, tangible; corruptible-incorruptible; vida-muerte; mortal-inmortal; falla- perfección; plenitud-insuficiencia. Como prerequisite de este funcionamiento podemos hacer referencia al "doble vaciamiento" que, según Žižek (2003), fundamentaría el discurso religioso. Apoyándose en Hegel y Lacan, este autor propone que la producción de este *doble vaciamiento* sería necesaria para dar paso a la *paradoja de la simbolización performativa*:

En primer lugar, todo *el contenido objetivo-representacional es evacuado*, de manera que lo único que permanece es el vacío de la Inteligencia (sujeto); en términos lacanianos, *pasamos del signo que representa algo (un contenido positivo) para alguien, al significante, que representa al sujeto mismo para otros significantes*. En el mismo gesto, sin embargo, el sujeto (S) deja de ser la completud del contenido interno experimentado, del significado, y es "barrado", vaciado, reducido a S [A/], o, como señala Hegel, la tarea de la memoria mecánica es "aplanar el fundamento de la interioridad del Ser puro, al espacio puro". *Este aplanamiento, esta reducción al Ser, a la inmediatez nueva de la palabra*, es lo único que abre la dimensión performativa (Žižek, 2003, pp. 78-79, el destacado en cursivas es nuestro).

En la Biblia, la fe cristiana aparece asociada a la figura de Jesús interpelando a los sujetos a creer a partir de un sentido sutil, no empírico, no-mundano: el oído de una voz interior. La fe pareciera no necesitar de los demás sentidos "burdos", mundanos, inscriptos en la exterioridad del cuerpo como ser: el tacto, la vista, el olfato, el gusto. Sin embargo, en los pasajes bíblicos anteriores, siempre presente ese juego de identificación, asumida por el sujeto, de lo universal a lo particular, de lo más abstracto a lo más concreto, de la inteligibilidad pura infinita (Dios) a lo más tangible y particular (la carne); de la presencia abstracta ideal del espíritu de Dios en la forma del imperativo universal "Yo soy el que soy" (Éxodo 3:14) y la presencia empírica inmediata del yo-aquí-veo-el cuerpo de Jesús (relación de intersubjetividad). Un movimiento pendular que busca capturar al individuo particular en la universalidad del enunciado bíblico, produciendo un sujeto cristiano. De ahí, también, una doble condición del significante escrito: disponibilidad y libertad para discurrir entre un universal (Dios) y un particular (yo individuo-veo-escucho-toco) en el proceso de interpelación, e inmutabilidad y

permanencia para refundar cada vez la unidad de la comunidad cristiana en el proceso de identificación.

¿El “doble vaciamiento” no sería el lugar donde se instalaría el imaginario de un “nuevo comienzo”? Igualmente, la falta de fe es una constante en la Biblia, especialmente la fe de los discípulos. Jesús encuentra más fe en dos paganos: el centurión de Capernaum y la mujer cananea. Del centurión dice: “de cierto os digo que ni aún en Israel he hallado tanta fe” (Mateo 8:10). De la mujer dice: “¡Mujer, grande es tu fe!” (Mateo 15:28) y Marcos agrega “La mujer era griega, sirofenicia de origen” (Marcos 7:26), es decir pagana. Posiblemente sea la presencia de esta falta permanente del sujeto, la presencia de la falla del ritual, lo que permita que el juego de interpelación-identificación no cese. Igualmente, en el relato de la tempestad apaciguada, según relata el Evangelio de Marcos, Jesús pregunta a los discípulos: “-¿Por qué estáis así amedrentados? ¿Cómo no tenéis fe?” (Marcos 4:40). Jesús sabe que la fe de Pedro, la fe de Judas y de todos los discípulos desaparecerá cuando llegue la hora de la prueba final. “Entonces todos los discípulos, dejándolo, huyeron” (Marcos 14:50). Él ya se los había dicho: “me dejaréis solo; pero no estoy solo porque el Padre está conmigo” (Juan 16: 32). En este caso, la fe de los discípulos cesa con la muerte de Jesús, para luego renacer en la resurrección.

Sin embargo, la resurrección no es (solamente) la supervivencia de un cuerpo. Ni María ni los discípulos de Emaús, que vieron a Jesús resucitado lo reconocieron sino cuando él llama a María Magdalena por su nombre (Juan 20:14-16) y cuando en la casa de Emaús bendice y reparte el pan (Lucas 24:16, 30-31). La resurrección tiene que ver no con la resurrección de un cuerpo sino con la *resurrección de una voz*. El cuerpo está ahí como garante de la enunciación, para testificar aquello que es dicho en la escena de enunciación. Es una *voz encarnada* que reactiva la doctrina, la fe y el ritual²⁵, un *cuerpo enunciante* que garantiza la transformación de todos a la *imagen y semejanza de Dios*:

En un momento, en un abrir y cerrar de ojos, a la final trompeta, porque se tocará la trompeta, y los muertos serán resucitados incorruptibles y nosotros seremos transformados, pues es necesario que esto corruptible se vista de incorrupción y que esto mortal se vista de inmortalidad. (...) el agujijón de la muerte es el pecado, y el poder del pecado es la Ley. Pero gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por medio de nuestro Señor Jesucristo (1 Corintios 15: 52-57).

²⁵ El rol intermediario de Cristo, en el lenguaje de la especulación hegeliana, significa que la estructura del cristianismo es la de un silogismo: la tríada de Doctrina, Fe y Ritual (Žižek, 2003, p. 68).

En la doctrina cristiana, la fe en Cristo y en la Resurrección es afirmar que Jesús vive: “porque yo vivo, vosotros también viviréis” (Juan 14:19). De este modo, la fe cristiana vive en el encuentro con la presencia divina. En el Nuevo Testamento, esta transformación adquiere la forma de “ser transformado a la imagen de Dios”. La posibilidad de ser transformado a la imagen de Dios, imprime la idea de completud, de transparencia entre la voz del alma y la voz divina, de continuidad entre finitud e infinitud: el privilegio del sonido interior como presencia plena y veraz del habla divina. La anulación de la diferencia y la experiencia de un presente en la presencia infinita de Dios *-la supresión del signo*²⁶:

Por tanto, nosotros todos, mirando con el rostro descubierto y *reflejando como en un espejo* la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria en *su misma imagen*, por la acción del Espíritu del Señor (2 Corintios 3:18, el destacado en cursivas es nuestro).

Anunciación que se asienta en referencia a un cuerpo -aspiración humana a un cuerpo glorioso cuya imagen más perfecta es reflejada en el cuerpo de Jesús: “Él transformará nuestro cuerpo mortal en un cuerpo glorioso semejante al suyo” (Filipenses 3:21). El cuerpo de Cristo encierra en sí mismo la gran contradicción de ser la forma encarnada de Dios en la Tierra como ideal de belleza y perfección de un cuerpo, a la vez que su cruda verdad, su muerte: “Al encarnarse, el Dios cristiano se destina a morir –lo que deja entender el latín *incorporari*- y la belleza de su cuerpo hace sentir tanto más el escándalo del momento en el que, en la cruz o en la tumba, no es más que un muerto, un cuerpo” (Arasse, 2005, p. 401-402). La paradoja de que el cuerpo de Cristo funciona en virtud de su imperfección:

Este desplazamiento, este súbito reconocimiento de cómo el obstáculo mismo que nos impide alcanzar la Cosa misma nos permite identificarnos directamente con ella (con el punto muerto que hay en su centro) define *la forma propiamente cristiana de identificación*: en última instancia, se trata de la *identificación con una falla* y, consecuentemente, puesto que el objeto de identificación es Dios, debe demostrarse que el mismo Dios falla (Žižek, 2011, p. 124, el destacado en cursivas es nuestro).

Žižek (2011, p. 172), a partir de Mateo (27: 46): “Jesús clamó a gran voz, diciendo: ‘*Eli, Eli, ¿lama sabactani?*’”-que se ha traducido como “Padre, padre ¿por qué me has abandonado?” o como “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has

²⁶ “El significante es la muerte de la fiesta (...) La visibilidad (...) siempre es lo que, separándola de sí misma, mutila la voz viviente” (Derrida, 1971, p. 385).

desamparado?”-, plantea que lo que está allí no es una queja al “Dios Padre OMNIPOTENTE” sino que es una queja que se dirige al “Dios IMPOTENTE”, y esta identificación con un ser impotente, que falla, es lo que permite al cristiano ser interpelado por Él:

Solo un ser carente, vulnerable, es capaz de amar: el misterio último del amor es, pues, que esa insuficiencia es de algún modo superior a la plenitud. Por un lado, sólo un ser imperfecto, carente, ama: amamos porque NO sabemos todo. Pero, por el otro, aun cuando supiéramos todo, el amor sería inexplicablemente superior que el conocimiento completo. Tal vez el verdadero logro del cristianismo haya sido elevar a un Ser amado (imperfecto) al lugar de Dios, o sea, al lugar de la perfección misma. Allí está el núcleo de la experiencia cristiana (Žižek, 2011, p. 158).

A fines del siglo XVI, la Contrarreforma católica confirma la presencia *real* de Cristo en la hostia consagrada, la que se vuelve la imagen más poderosa del dogma de la eucaristía. En el *Concilio de Trento* [1545-1563] se especifica que en este sacramento se encuentra contenido por entero Jesucristo: su Cuerpo, su Sangre, su Alma y su Divinidad (GÉLIS, 2005, p. 46). El *cuerpo de Cristo* se vuelve de este modo, el epicentro de la afirmación de la Iglesia cristiana y del creyente:

A través de la comunión, el creyente recibe el cuerpo de Cristo, del cual hace una manducación piadosa. El cristiano, efectivamente, necesita este pan consagrado que reafirma su *pertenencia al cuerpo de Cristo*. Este pan de vida es el que, después de la confesión, borra las culpas, los pecados mortales o veniales, y procura la reinsertión en el *cuerpo místico*. Así se establece una estrecha reciprocidad: el cuerpo de Cristo alimenta al cristiano y el cristiano se convierte en miembro del cuerpo de Cristo. Y esto hace que la comunión frecuente aparezca como el primer deber del cristiano (Gélis, 2005, p. 47, el destacado en cursivas es nuestro).

A diferencia de los protestantes, en el catolicismo el cuerpo de Cristo no es el único cuerpo de adoración. Otros cuerpos -representados en la iconografía, en las esculturas y en las reliquias- también son receptáculo de lo sagrado y merecen su adoración. Desde el comienzo de la edificación de iglesias, estuvo presente el culto a las reliquias -restos de los cuerpos santos, ropaje, objetos personales. La fuerza sagrada atribuida a los huesos de los santos representa de algún modo ese cuerpo-tronco que genera y perpetúa la vida de la comunidad:

El cuerpo-reliquia del santo es la encarnación de la permanencia y por lo tanto será a su vera donde se tomen los grandes compromisos de la vida de cada individuo; el matrimonio, el nacimiento y la muerte se colocan bajo la protección del ancestro común y se pone normalmente su nombre a los recién nacidos (Gélis, 2005, p. 84).

Durante la Edad Media, cada uno de los lugares de culto procuró su reliquia mediante la compra, el intercambio o la donación. En los siglos XVI y XVII, las visitas episcopales aún demuestran la importancia de este intercambio. La impresión de vivir este momento para el creyente es tan fuerte que “constituye efectivamente un argumento de peso a la hora de mantener a las poblaciones dentro de la Iglesia o de reconquistarlas frente a la herejía” (Gélis, 2005, p. 88).

Dentro de las reliquias, la lengua de los santos ha sido una de las que se ha destacado:

La lengua de los santos constituye un buen ejemplo de esas reliquias “que hablan”. ¿Ese órgano de la palabra no es acaso el arma principal de los misioneros, que procuran devolver al redil de la santa religión a las ovejas descarriadas? Así, tras la muerte de Juana de Chantal, se recogió su lengua, que fue colocada en un relicario de cobre. En el monasterio de la Visitación de Aviñón, al que se la habían confiado, era considerada como “La más preciosa de sus reliquias después de la de su corazón”, porque “había dicho tantas cosas admirables”. Por eso cada año, el día de Corpus Christi, la santa lengua era expuesta durante ocho días en una capilla a la veneración de los fieles a quienes el capellán la daba a besar (Gélis, 2005, p. 98).

Las reuniones multitudinarias que se conformaban en torno a las reliquias fueron cambiando su carácter. En la Antigüedad hasta la Edad Media, la relación con las reliquias de los santos locales era directa. Los creyentes se colocaban los restos sobre la parte del cuerpo enfermo que esperaba curación. Durante la procesión por las calles del pueblo o al pasar bajo el relicario, en la Iglesia, podían ser tocados. Luego esto ya no sería posible, pues fueron colocados dentro de un cristal y a cierta distancia prudencial de los fieles. El contacto directo sería prerrogativa de algunos: “Éste es, por ejemplo, el privilegio de las reinas de Francia, que justo antes del parto, en el Louvre o en Fontainebleau, se hacen poner sobre el vientre el cinturón de santa Margarita conservado en la abadía de Saint-Germain-des-Prés” (Gélis, 2005, p. 89).

El tema de las reliquias se colocó en el terreno del dogma y constituyó una de las controversias más importantes entre católicos romanos²⁷ y reformados:

El principio de justificación únicamente por la fe, tal como estaba formulado en la Confesión de Augsburgo, conducía a estos últimos a denunciar el culto de los santos. Trento, por el contrario, recordó la antigua doctrina que habían desarrollado los Padres de la Iglesia: los

²⁷ Guibert de Nogent en el siglo XII y el canónigo Beatis a principios del XVI ya denunciaban dentro de la Iglesia Católica el hecho de que se “prestase más atención al cuerpo de un santo que a su memoria y a su espíritu” (Gélis, 2005, p. 93).

cuerpos de los santos, puesto que habían sido “los miembros vivos de Cristo y el Templo del Espíritu Santo”, debían ser naturalmente venerados por los fieles (Gélis, 2005, p. 92).

Cuando Lutero coloca sus tesis en 1517 en la puerta de la capilla del castillo de Wittenberg, lo hace en las vísperas de una visita de reliquias con sus correspondientes indulgencias. En 1543, Calvino publica su *Tratado de las reliquias*, en donde calificaba ese culto de idolatría y sacrilegio. Este tratado sirvió para desacreditar el uso de las reliquias y sentar las bases de una concepción de cuerpo protestante (Gélis, 2005, pp. 92-93).

A pesar de la crítica de los protestantes, desde el siglo XVI, la Iglesia Católica respondió con la adquisición de más reliquias, para llenar todos los lugares de culto de la presencia material de cuerpos. Los principales receptores estaban en Italia, Suiza, Alemania y Francia. Durante todo el siglo XVIII los relicarios se volvieron verdaderos objetos de arte y representaron la riqueza de las comunidades religiosas. “El culto de las reliquias demuestra (...) el lugar fundamental que ocupa el cuerpo en el imaginario de los pueblos católicos” (Gélis, 2005, p. 98).

Para los protestantes, Jesucristo es la única mediación entre Dios y los hombres. El sacrificio de Jesucristo ha sido único y para siempre, no tiene la continuidad²⁸ que expresa la misa católica. Para los protestantes, no hay lugar en la Biblia y en la iglesia cristiana para otros cultos o devociones, aunque estén subordinados o fueran secundarios respecto al culto a Dios. El culto se le rinde únicamente a Dios, en las tres personas de la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Los protestantes rechazan la mediación de los hombres “santos” ya muertos, la mediación de los hombres “sagrados” o puestos aparte para mediar los “misterios” divinos. No conciben la veneración y el culto a los muertos, sean santos o sea María. No admiten tampoco a la naturaleza como lugar de revelación de Dios. En su concepción, en el centro sólo está Cristo/Dios hombre único “mediador” de la gracia de Dios.

²⁸ En el catolicismo, el sacrificio de Jesús en la cruz se "recrea" en la celebración de la misa. Al celebrar la Santa Cena, la sangre y el cuerpo de Cristo se re-crean en lo que se llama el dogma de la “transubstanciación”. En cambio para los protestantes, Cristo murió en la cruz de una vez y para siempre. La Cena del Señor es el recuerdo espiritual de su Cruz. Es un signo visible de la gracia de Cristo, pero no la gracia misma. El centro es siempre la Palabra de Dios, no la materialidad del pan y el vino.

2.2. *ETHOS* DISCURSIVO

En este subcapítulo nos proponemos desarrollar la noción de *ethos* y su lugar en el discurso como articuladora de la noción de cuerpo y de lenguaje. Lo haremos en cuatro apartados: *Ethos* discursivo; *Ethos* antiguo; *Ethos* protestante; y por último, Cuerpo, lenguaje y presencia. En el primero, planteamos la noción de *ethos* desde el enfoque discursivo, que subyace el análisis del corpus. En el segundo, profundizando en los efectos de sentido discursivo de esta noción, apuntamos los matices de significado que adquirió en la antigüedad, en sus dos acepciones: parresiástica y retórica. En el tercer apartado, referimos a los rasgos del *ethos* protestante, especialmente en relación a la doctrina calvinista, puesto que es a la que adhieren los valdenses. En el último apartado, aludiendo a la concepción derrideana de “metafísica de la presencia”, intentamos comprender el modo en que se articula cuerpo, lenguaje y la idea-experiencia de Dios, para el sujeto religioso cristiano.

2.2.1. *ETHOS*, CUERPO Y DISCURSO

El *ethos* representa, para Maingueneau (1996, p. 81), una disciplina tácita del cuerpo que es aprehendida por medio de un comportamiento y se presenta como una “*forma de moverse*” en el espacio social, y que llevado a los términos de Pêcheux debe ser comprendido como una instancia de asujetamiento/ interpelación, como la “captura” del cuerpo por el lenguaje. Este es identificado por el destinatario a partir del conjunto de sus representaciones sociales, estereotipos culturales y mundo ético. La enunciación contribuye a reforzar o transformar esta instancia y la constituye en fuente de *acontecimiento discursivo*. La noción de acontecimiento discursivo recupera la dimensión del equívoco del *sujeto de la enunciación*, lo que supone poner el énfasis en la integración de la falla, la ruptura, el quiebre.

Igualmente, el *ethos* permite referir, según Maingueneau (2005, p. 69), a un proceso más general de *adhesión/ captura/ asujetamiento de los sujetos a una determinada posición discursiva*, entendiendo a ésta -según Pêcheux (1990, p. 57)- como el efecto de identificación asumida y no negada por el sujeto. Maingueneau propone designar con el término *incorporación* el modo por el cual el destinatario en posición de intérprete se apropia del *ethos*, en una instancia que ocurre en tres registros:

- la enunciación (...) confiere una “corporalidad” al garante, ella le *da cuerpo*;
- el destinatario *incorpora*, asimila así un conjunto de esquemas que corresponden a una manera específica de relacionarse con el mundo habitando su propio cuerpo;
- estas dos primeras incorporaciones permiten la constitución del *cuerpo* de la comunidad imaginaria de quienes adhieren al mismo discurso (Maingueneau, 1996, p. 81).

Según Orlandi (1996, p. 12), “es por el discurso que mejor se comprende la relación entre lenguaje/ pensamiento/ mundo, porque el discurso es una de las instancias materiales (concretas) de esa relación”. Además, según Pêcheux (1990, p. 8) es en el contacto de lo histórico con lo lingüístico en donde se constituiría más precisamente la especificidad material del discurso. *El ethos colocaría en el centro al cuerpo como materia significativa* de esa instancia material, en donde la percepción por los sentidos de esta materia significativa afectaría y moldearía los gestos de su interpretación (Orlandi, *op. cit.*).

Como efecto del discurso, el *ethos* forma parte de un conjunto mayor: la escena de enunciación. Según Charaudeau y Maingueneau (2006, p. 95), esta noción supone que “la enunciación acontece en un espacio instituido, definido por el género discursivo, pero también sobre la dimensión constructiva del discurso, que se coloca en escena”. La escena de enunciación está implicada en el texto y se compone según Maingueneau (1996; 2005; 2010) de tres escenas: la “*escena comprensiva*”, la “*escena genérica*” y la “*escenografía*”. La primera concede un estatuto pragmático al discurso, incluyéndolo a un tipo (publicitario, administrativo, filosófico, etc.); la segunda atribuye un género o subgénero al discurso (editorial, sermón, guía turístico, consulta médica, etc.); por último, la escenografía es construida por el propio texto y es definida por Maingueneau (1996, p. 82) como “la escena del habla que el discurso presupone para poder ser enunciado y que en reciprocidad debe validar a través de la enunciación misma”. Es decir, escenografía y *ethos* se apoyan en escenas enunciativas ya validadas, esto es, ya instituidas en la memoria colectiva, puesto que *el poder del discurso de suscitar creencia resulta de la integración e identificación que propone el enunciado con cierta determinación de cuerpo*:

El co-enunciador interpelado no es apenas un individuo a quien se le proponen “ideas” que corresponderían aproximadamente a sus intereses; es también alguien que tiene acceso a lo “dicho” a través de una “manera de decir” que está enraizada en una “manera de ser”, o imaginario de un vivido (Maingueneau, 1989, p. 48-49).

Esta instancia subjetiva por el *ethos* supone para Maingueneau (1989), el papel del *garante del habla*. El garante como *voz* que remite a un cuerpo históricamente especificado en la escena de enunciación.

En 1984, Maingueneau retoma la noción de *ethos* desarrollada por Aristóteles en la *Retórica*, pero la reformula en el marco del análisis del discurso, asociándola a las nociones de *vocalidad* y *tono*, en el interés de articular las nociones de cuerpo y discurso:

La noción de *ethos*, además del lazo crucial que mantiene con la reflexividad enunciativa, permite articular cuerpo y discurso más allá de una oposición empírica entre lo oral y lo escrito. La instancia subjetiva que se manifiesta a través del discurso no se puede contemplar únicamente como un estatuto (profesor, profeta, amigo...), sino como una “voz”, indisociable de un cuerpo enunciante históricamente especificado (Maingueneau, 2010, p. 209).

Aristóteles, en la retórica antigua, había ubicado la noción de *ethos* en relación estrecha a la oralidad; Maingueneau, en cambio, al introducir las nociones de *vocalidad* y *tono* del enunciante, logra especificar que tanto el *ethos* cuanto el *tono* se encuentran presentes también en la escritura: “la *vocalidad* de un texto escrito se manifiesta a través de un *tono* que atesta lo que dice. Es una determinación que implica en sí misma la determinación del cuerpo del enunciador” (1966, p. 80). La reformulación del *ethos* introducida por Maingueneau, en tanto instancia escrita, permite acercarse a una visión más “encarnada”²⁹ del *ethos*, a un *ethos* “escritural”, abriendo nuevas posibilidades de análisis. En Maingueneau (1989, pp. 46-47), el *tono* se encuentra estrechamente ligado al *carácter* y a la *corporalidad* del enunciante. El *carácter* correspondería al conjunto de rasgos psicológicos y estereotipos culturales que el oyente-lector asocia a la *voz* del enunciante. La *corporalidad* sería la representación que el destinatario se hace del cuerpo del enunciante.

²⁹ “La llave de un texto es, comúnmente, un cuerpo. Encontrar un cuerpo debajo de letras, en letras, se llamaba *exegese*, en el tiempo que los doctores cristianos reconocían, en las historias del Antiguo Testamento, otras tantas figuras del cuerpo por venir de la encarnación del Verbo. En nuestra edad laica, se llama a eso, habitualmente, de desmitificación o, pura y simplemente, de lectura” (Rancière, 1995, p. 142).

2.2.2. ETHOS ANTIGUO

El “Elogio de Elena”, uno de los textos más provocadores de Gorgias³⁰ hacia finales del siglo V a.C., introduce el debate filosófico-retórico que perdurará durante toda la historia antigua occidental, por el lugar del *logos* y del *ethos* en el discurso filosófico de Occidente.

Este *Elogio* trata de la defensa a Elena quien ha sido acusada de adulterio. Parménides, la diosa principal de los poemas de Gorgias, expresa en esta defensa: “Debes escuchar todas las cosas, a la vez el corazón impasible de la *alétheia* que persuade y las opiniones de los mortales en las que no hay convicción *alethés*”, lo que parece sugerir, según Brunschwig y Lloyd (2000, p.355), que la verdad/ realidad son objetivamente persuasivas mientras guarden un carácter lógico y racional.

Foucault (2010, p. 233) plantea la necesidad de distinguir los sentidos dados a los términos *alethés* (lo verdadero) y *alétheia* (la verdad) en el pensamiento griego clásico para entender luego el planteo de Platón basado en una *alethés bios*³¹ o “verdadera vida” en oposición al planteo de los retóricos. *Alethés* denota aquello que no está oculto ni disimulado sino que se muestra en su totalidad. También es aquello que “no recibe ninguna adición ni complemento, lo que no se somete a ninguna mezcla con otra cosa”. Refiere además a la conducta recta, a una manera de hacer conforme a lo que es debido, en donde la *alétheia* adquiere también el valor de rectitud. *Alethés* es “lo que existe y se mantiene más allá de todo cambio, lo que persiste en la identidad, la inmutabilidad y la incorruptibilidad”. De este modo, la noción de verdad antes desarrollada en sus cuatro significaciones, puede aplicarse según Foucault (2010, p. 234), a maneras de ser, hacer y conducirse, es decir, a formas de acción, y a la vez puede aplicarse a la noción de *logos*, de lo que resultaría el *logos alethés*:

El *logos alethés* es una manera de hablar en la cual, primero, nada se disimula; en la cual, segundo, ni la falsedad, ni la opinión, ni la apariencia, se mezclan con la verdad; [tercero,] es un discurso recto, un discurso conforme a las reglas y la ley, y por último, el *alethés logos* es un discurso que sigue siendo el mismo, no cambia, no se corrompe ni se altera, jamás es posible vencerlo, trastocarlo o refutarlo (Foucault, 2010, p. 234).

³⁰ Gorgias (V y IV a.C.) se destacó por el arte de la retórica y fue considerado el padre de los sofistas. Se formó con los fundadores de la disciplina: Córax de Siracusa y Tisias.

³¹ *Alethés bios* o la verdadera vida, siguiendo a Foucault (2010, p. 239), es una vida recta que no reconoce apariencia de lo que no es sino que se deja reconocer con facilidad en su *ethos*. Platón en el *Gorgias*, presenta la preocupación por *alethés bios* a partir de la figura de Radamanto, el juez de las almas quien juzgará a aquellas que han vivido en la mentira y en la vanidad y mandará a islas bienaventuradas a quienes han vivido en el camino recto y en la verdad.

Sin embargo, en *El Elogio de Helena*, Gorgias sugiere con la expresión “*kosmos* de palabras” la posibilidad de alejarse de este *logos alethés* y persuadir por la apariencia que resulta atrayente en el discurso:

Aquí pongo fin al *logos* persuasivo así como al pensamiento sobre la realidad/ verdad, y a partir de ahora aprendamos por tanto la opinión de los mortales estando atentos al *kosmos* engañoso de mis palabras (Gorgias, Elogio de Elena).

En esta frase Gorgias logra alejar el *logos* de la filosofía y colocarlo en la retórica. Subraya más adelante en el *Elogio*: “una mujer forzada, privada de su patria y arrancada de su familia, ¿Cómo no sería *eikos* compadecerla más que arrojarle el oprobio en un *logos*?” suscitando una respuesta lógica y racional pero de fuerza emocional. *Eikos*, traducido según Brunschwig y Lloyd (2000, p. 359) como verosímil, plausible o probable, adquiere en esta frase un valor emocional más allá de razonable, recuperando el lugar del *pathos* en el discurso.

Platón retoma este debate por el sentido del *logos*, especialmente en su diálogo: *Gorgias, o de la Retórica*. Allí, Sócrates desde la dialéctica pondrá en tela de juicio la retórica, preguntándole por su objeto de estudio a Gorgias, el que contestará: “[Todas] las otras artes, Sócrates, no se ocupan más que de obras manuales y de otras producciones semejantes, mientras que la retórica no produce ninguna obra manual y todo su efecto y su virtud está en los discursos” (Platón, 1966, p. 150). Y agrega que el poder de la retórica reside en el arte de la oratoria y de la persuasión:

En competencia, igualmente, con un hombre de cualquier otra profesión se hará preferir al orador antes que a otro, quienquiera que sea, porque no hay materia alguna de la que no hable en presencia de una multitud de una manera tan persuasiva como no podrá igualarle cualquier otro artista. La eficacia de la retórica es, pues, tan grande y tal como acabo de decir (Platón, 1966, p.157).

Platón, en el *Gorgias*, plasma su *crítica a la retórica como arte del engaño y la persuasión*, basado principalmente en sus ideas del bien y la verdad. El bien y la verdad constituyen para Platón valores éticos indisolubles de cualquier actividad humana, y por lo tanto del lenguaje y del discurso. Según Auroux (1998, pp. 370-371), su dilema metafísico en relación al lenguaje y la verdad pueden sintetizarse en las siguientes premisas: a) hay una sola y verdadera representación del mundo digna de interés humano, el resto sería pura apariencia; b) el bien (los valores éticos) manifiesta la misma estabilidad ontológica que las sustancias del mundo; c) el lenguaje es de algún

modo “ontológicamente” neutro, sólo tiene valor en tanto exprese lo verdadero o el bien.

Aristóteles, como veremos más adelante, será el encargado de sobreponerse a este debate, colocando el énfasis en el valor del lenguaje, dando cabida a una nueva noción de verdad más cercana a una convicción social compartida que se actualiza en las prácticas del lenguaje.

2.2.2.1. *Ethos* parresiástico

En la Antigüedad occidental, desde Sócrates (siglo V y IV a.C.) hasta las primeras formas del ascetismo cristiano (siglo IV y V d.C.) a excepción de Aristóteles³², el *ethos*, según Foucault (2011), puede ser abordado a partir de la noción griega de *epimeleia heautou* -“inquietud de sí”-. Como veremos, esta noción estuvo ligada a la filosofía- a las preocupaciones por el acceso a la verdad-y a la espiritualidad³³ -a las transformaciones necesarias del ser del sujeto para acceder a la verdad-.

Esta *epimeleia heautou*, encarnó una *ascesis*³⁴ -una forma de trabajo del sujeto para llegar a la verdad- que tuvo como objetivo inmediato la constitución de una *paraskeue*: aquella “estructura de transformación permanente de los discursos de verdad, bien anclados en el sujeto, en principios de comportamiento moralmente admisibles” (Foucault, 2011, p. 313). Esta “estructura de transformación”, último dominio de la *ascesis*, constituyó el lugar de pasaje del *logos* (enunciados materialmente existentes) al *ethos*, es decir, el momento de incorporación/inscripción de los discursos de verdad en la manera de ser del sujeto. Este momento representaría la *askesis* en sentido estricto:

³²Aristóteles, designado por Tomás de Aquino como “El” filósofo, es quien dio menos importancia a la cuestión de la espiritualidad. Es reconocido como el fundador de la filosofía moderna. Se considera que la filosofía ingresa en la edad moderna, en el momento (“momento cartesiano”) en que se reconoce que sólo por la vía del conocimiento el sujeto puede acceder a la verdad, prescindiendo de las condiciones de espiritualidad (Foucault, 2011, pp. 35-36). Más adelante en el trabajo retomaremos el abordaje de Aristóteles en relación a la noción de *ethos*.

³³Según Foucault (2011, p. 34) el gran corte se va a producir con la teología, la cual funda el principio de un sujeto cognoscente, capaz de conocer a Dios, su modelo, su Creador. La teología como conocimiento racional permite al sujeto racional acceder a la verdad de Dios, sin que la espiritualidad sea una condición. Por supuesto que este corte no fue definitivo, la pregunta por las condiciones de espiritualidad del sujeto y el método para llegar a la verdad, atraviesa desde el siglo V hasta comienzos del XVII, volviendo a ser una preocupación explícita por ejemplo en la Reforma del entendimiento de Spinoza.

³⁴Dos son las formas en que se concibió la posibilidad de acceso a la verdad en la espiritualidad occidental según Foucault (2011, p. 34): la *accessis* -forma de trabajo, práctica de sí, movimiento de ascensión del sujeto para acceder a la verdad- y el *eros* -el amor, la verdad que llega al sujeto y lo ilumina-.

El eje principal de este nuevo estrato, de este nuevo dominio de la ascesis, será justamente la puesta en acción de esos discursos verdaderos, su activación, no simplemente en la memoria o el pensamiento que los recaptura al volver de manera regular a ellos, sino en la actividad misma del sujeto, es decir: *cómo convertirse en el sujeto activo de esos discursos de verdad*. Esa otra fase, ese otro estadio de la ascesis debe transformar el discurso verdadero, la verdad, en *ethos* (Foucault, 2011, p. 394, el destacado en cursivas es nuestro).

Esta forma antigua de *ascesis* tuvo lugar en los encuentros continuados en el tiempo entre maestro y discípulo a partir de un diálogo subordinado a reglas claras de comunicación. En el *Alcibiades* de Platón se expone claramente esta forma de diálogo socrático. El discípulo debía desarrollar sobre todo una ética y una técnica del silencio y la escucha, luego también una ética de la lectura y la escritura, como otros tantos modos de *subjetivación de la verdad*. El maestro requería de la *parrhesia* -el *franc-parler* o el “hablar claro”-, aquella forma de discurso distanciada de la adulación y de la retórica³⁵, y que busca la autonomía del interpelado, colocándole en una situación tal que ya no necesite del discurso del maestro.

La *parrhesia*, de este modo, debía asegurar la *paradosis*: la transmisión de la verdad de quien ya la posee –el maestro- a quien está en el momento³⁶ de recibirla y subjetivarla– el discípulo-. El interés estaba puesto en el carácter “etopoético” del saber, es decir, cuando este funciona de tal manera que es capaz *de afectar la manera de actuar del sujeto -producir ethos-*. Los griegos expresan con una serie de palabras (*ethopoiein, ethopoia, ethopoios*)³⁷, en forma de sustantivo, verbo o adjetivo, esta expresión del *ethos*. “*Ethopoiein* quiere decir: hacer *ethos*, producir *ethos*, modificar, transformar el *ethos*, la manera de ser, el modo de existencia de un individuo. Lo *ethopoios* es algo que tiene la cualidad de transformar el modo de ser de un individuo” (Foucault, 2011, p. 233).

La *epimeleia heautou* a lo largo de la historia se resignificó. La misma puede ser entendida como una manera determinada de estar en el mundo, de considerar las cosas, de realizar acciones, de tener relaciones con el prójimo. Sería una actitud, con respecto a sí mismo, a los otros y al mundo. Sería también una manera de prestar atención a lo que

³⁵La retórica, como arte de la persuasión y como *tekhne*, estuvo ajustada a una verdad (manipulada por quien habla), su objetivo no era la transmisión de la verdad sino el manejo de ésta en el discurso para lograr persuadir al oyente.

³⁶Según Foucault (2011, p. 366), encontrar el momento exacto para decir la verdad, escoger la ocasión que encuentra en forma recíproca a los individuos, es lo que va a definir las reglas de la *parrhesia*: el *kairos*.

³⁷Dionisio de Halicarnaso emplea el término *ethopoia* para significar una pintura de costumbres. Plutarco emplea *ethopoioun* cuando refiere a aquello que forma las costumbres (Foucault, 2011, p. 233).

se piensa, a las acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se transforma, se transfigura el ser del sujeto. Se presentaría como un conjunto de técnicas, de meditación, de memorización del pasado, exámenes de conciencia, de verificación de las representaciones que se presentan en la mente. Todo un *corpus* que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión, un conjunto de prácticas que hacen de ella un fenómeno fundamental en la historia de las prácticas de la subjetividad (Foucault, 2011, pp. 28-29).

Esta práctica de sí, según Foucault (2011, p. 26), acompañó la actitud filosófica durante casi toda la cultura griega, helenística y romana hasta el umbral del cristianismo y en lo que constituyó su entorno y preparación, la espiritualidad alejandrina. Encontramos esta noción de *epimeleia*, por ejemplo, en la segunda *Enéada* de Plotino y en el texto de Filón *Sobre la vida contemplativa*. Igualmente en el ascetismo cristiano: en Metodio de Olimplo, en Basilio de Cesarea y en Gregorio de Nisa³⁸.

En el *Laques*, Platón presenta otra modalidad del cuidado de sí antiguo. A diferencia del *Alcíades* donde pone el acento en la filosofía como conocimiento del alma, en el *Laques* presenta la *filosofía como prueba de vida*, la que es llevada de forma radical en los cínicos. El modo de vida filosófica cínica estuvo centrado en el *bios* como aleturgia, es decir, a la vida como forma visible y manifestación de la verdad, al estilo de vida como surgimiento y gesto mismo de la verdad, al decir veraz estrechamente ligado al modo de existencia. El cuerpo en esta forma del cuidado de sí se vuelve la manifestación más concreta y material de testimonio de esta verdad: el modo de comportarse, actuar, reaccionar, conducirse. “El cuerpo mismo de la verdad se vuelve visible, y risible, en cierto estilo de vida. La vida como presencia inmediata, clamorosa y salvaje de la verdad: eso es lo que se manifiesta en el cinismo (Foucault, 2010, p. 187).

El ascetismo cristiano (IV y V d.C.) constituyó para Foucault (2010, p. 193) el primer lugar de transferencia de este modo de existencia cínico a la Europa cristiana. En la Edad Media, muchas de las prácticas y actitudes de los cínicos van a recuperarse y estar presentes en diversos movimientos espirituales: las órdenes mendicantes, los franciscanos, los dominicos y también en muchos movimientos heréticos, dentro de los cuales encontramos a los valdenses:

E incluso en el movimiento valdense encontramos esta descripción: no tienen domicilio fijo, circulan de a dos, como los apóstoles, y siguen

³⁸Especialmente en sus textos: “Sobre la vida de Moisés”, “Cantar de los Cantares” y “La virginidad”.

desnudos la desnudez de Jesucristo. Este tema (...) fue de suma importancia en toda esa espiritualidad cristiana, y también en este caso remite, al menos de manera implícita, a lo que fue la célebre desnudez cínica, en su doble valor de un modo de vida de despojamiento completo y, al mismo tiempo, la manifestación, en plena desnudez, de la verdad del mundo y de la vida. La elección de vida como escándalo de verdad, el despojamiento de la vida como una manera de construir, en el cuerpo mismo, el teatro visible de la verdad, parecen haber sido, a lo largo de la historia del cristianismo, no sólo un tema sino una práctica particularmente viva, intensa, vigorosa, en todos los esfuerzos de reforma que se opusieron a la Iglesia, a sus instituciones, a su enriquecimiento, al relajamiento de sus costumbres. Hubo todo un cinismo cristiano, un cinismo antiinstitucional, un cinismo que yo calificaría de antiesclesiástico, cuyas formas y huellas todavía vivas podían percibirse en vísperas de la Reforma, durante la Reforma, dentro mismo de la Reforma protestante e incluso de la Contrarreforma católica (Foucault, 2010, pp. 195-196).

2.2.2.2. *Ethos* retórico

Mientras Sócrates y Platón realizaron considerables esfuerzos para subordinar la retórica a la filosofía, destacando el contenido del enunciado más allá del arte de la transmisión, Aristóteles -según Ferrater Mora (1999, p. 3084)- puso el acento en el carácter técnico de la retórica como arte de la refutación y la confirmación. Al entender del estagirita, la retórica debe apoyarse en el conocimiento de la verdad pero no puede ser considerada como pura transmisión de ella. De este modo, Aristóteles supera el descuido de Platón de subestimar el lugar de las prácticas del lenguaje como simple instrumento de transmisión de la verdad. Frente a todas las demás críticas que podamos hacerle a la retórica, hay que admitir, siguiendo a Auroux (1998, p. 372), que la profundidad que concierne el hecho de atribuirle al lenguaje otro valor, que pone el acento en los procedimientos de argumentación, discusión, negociación y controversias propios de las comunidades humanas, se debieron a los sofistas y a Aristóteles.

Aristóteles va a destacar *tres clases de medios persuasivos* producidos en el discurso: los que residen en el carácter del que habla (*ethos*), los que sitúan al oyente en cierto estado de ánimo (*pathos*), y los propios del discurso (*logos*), por lo que significan o parecen significar. Según Brunschwig y Lloyd (2000, p. 360), la genialidad de Aristóteles reside en la posibilidad de reconocer que estos medios están dotados de cierta independencia. En la *Retórica*, el *ethos* constituye junto al *logos* y al *pathos* uno de los medios a través de los cuales el orador se pone a prueba en su discurso. La prueba por el *logos* reside en el discurso mismo por medio de la elaboración de los argumentos. La prueba por el *pathos* se muestra en la predisposición del oyente, en la activación de

sus pasiones. Por último, la prueba del *ethos* constituye, para Aristóteles, la prueba más importante, que se presenta en el “*carácter*” del orador:

cuando el discurso se pronuncia de tal manera que hace digno de crédito al que lo declama, porque *a las personas de buenas costumbres las creemos más y antes*, en todas las cosas simplemente y en las que no existen absoluta seguridad, sino doble opinión, también enteramente. También debe esto suceder por el discurso, pero no porque se tenga prejuizado qué tal es aquel que habla; porque (...) en el arte no hay que considerar la honestidad del que habla como de ninguna importancia para la persuasión, sino que se puede decir casi que *el carácter representa la prueba más definitiva* (Aristóteles, 1964, p. 36, el destacado en cursivas en nuestro).

Según Charaudeau y Maingueneau (2004, p. 220), el *ethos* adquiere en Aristóteles un doble sentido: designa, por un lado, las virtudes morales tales como la *phronesis* o prudencia, la *areté* o virtud, y la *eunoia* o benevolencia que se asocian al orador y lo hacen digno de crédito; por otro lado, implica una dimensión social en la medida en que el orador muestra una imagen de sí al auditorio.

2.2.3. ELEMENTOS PARA LA DESCRIPCIÓN DEL *ETHOS* PROTESTANTE

2.2.3.1. Fe y Escritura: las claves de la Reforma

Se dice que en 1517 Agustino Martín Lutero [1483-1546], luego de su trayectoria como teólogo en la Universidad de Wittenberg (Alemania), cuelga en la pared de la Iglesia sus *Noventa y cinco tesis*, dando inicio, con este gesto, al proceso de Reforma protestante.

Con su impronta de desarrollo de una moral cristiana particular, la Reforma es considerada a menudo como anticipo de la idea moderna de autonomía. Esta moral cristiana es interpretada como obediencia a Dios y su Ley, y en los protestantes, según García Alonso (2008, p. 25) adquiere la forma siguiente: “El sujeto debe adecuar su acción a la Escritura, lugar en el que la moral revelada se le manifiesta explícitamente”. El detalle crucial de la reforma es la afirmación de Lutero en *De servo arbitrio: sólo la fe permite al cristiano reconocer en la Escritura lo que ha de hacerse o evitar*. Esta misma fe es la que le otorga libertad y autonomía. Y aquí llegamos a las claves protestantes de la autonomía cristiana: *fe* y *Escritura*.

Esto significa, siguiendo a Girardet (1996, p. 29), que la Biblia sería la única autoridad para los cristianos reformados, como testimonio insustituible de la revelación

de Dios y fundamento de la fe. Es la autoridad teológica, la norma que orienta la estructura eclesial, la guía ética y el libro de oraciones. Su lectura siempre es una lectura en la fe.

El núcleo teológico de Lutero reside, según Skinner (1996, p. 290), en una doctrina de justificación *sola fide*: solamente por la fe. Esta afirmación implica que ninguno puede justificarse por sí mismo y por sus obras sino por la gracia de Dios, la cual debe estar al alcance de todos mediante la fe, no siendo necesaria la mediación sacerdotal o sacramental eclesial para recibirla.

La justificación mediante la fe referiría a la construcción de la relación de los seres humanos con Dios. Esta relación no se produce por la acción del hombre en un esfuerzo de alcanzar a Dios sino que es otorgada por la gracia de Dios. El ser humano por sí mismo no puede encontrar el verdadero sentido de la vida pues es “pecador”, inmerso en el mal. Por lo tanto, es Dios quien toma la iniciativa de salvarlo: esto es la *gracia*. Quien reconoce y recibe este mensaje de salvación por la gracia es un creyente. La fe es la respuesta humana a la iniciativa divina, expresada en la Reforma, según Girardet (1996, p. 27), indistintamente con los términos bíblicos de: *justificación* (reconocidos por Dios como justos, no más como pecadores); *salvación* (ser liberados del mal, del no sentido, de la nada); *liberación y paz* (sin necesidad de realizar ningún tipo de obras, ni cumplir ninguna ley para salvarse):

Lo que se llama inteligencia moral de la Escritura, o más concretamente *inteligencia espiritual*, no trata más que de la caridad o de la pasión, del amor a la justicia y del odio a la iniquidad. Es lo que enseña que hay que hacer o no hacer algo. Es con todo el corazón, sin temor servil, sin deseo pueril de una ventaja, sino en *la libertad que da el amor a Dios*, que es preciso comprender lo que se debe hacer o evitar, cosa imposible sin la caridad que otorga el Espíritu Santo (Lutero *apud* García Alonso, 2008, p. 36, el destacado en cursivas es nuestro)³⁹.

Al tiempo de Lutero, la afirmación de una relación inmediata del creyente con Dios, fue el choque central con la Iglesia Católica: la posibilidad de aceptar y recibir la *gracia mediante la fe, sin que sea indispensable la mediación* de un aparato sacerdotal y sacramental eclesial, las “buenas obras” ni la obediencia a la jerarquía. Y al presentar a la *ecclesia* como *congregatio fidelium*, es decir, como una congregación de fieles unidos en nombre de Dios, Lutero reafirma esta idea. En sus tesis plantea que la

³⁹ Lutero, Romerbriefvorlesung: *Weimarer Ausagabe*. O. Clemen (ed.), *Luthers Werke. Studienausgabe*, 4 vols., Berlín, De Gruyter, 1983. 56, 337.

palabra griega *ecclesia*, empleada en el Nuevo Testamento en referencia a la Iglesia primitiva, debería ser traducida simplemente por *Gemeinde* o congregación. Esta interpretación implica la convicción de que todo individuo, como cristiano fiel, puede relacionarse con Dios, *sin la necesidad de un intermediario*, es otras palabras, que todos los cristianos pertenecen al estado espiritual (y no sólo el Papa, los obispos, padres y monjes). Lutero critica fuertemente a todas las instituciones de la Iglesia que se sustentan sobre la idea del clero como una clase distinta, con jurisdicciones y privilegios especiales (Skinner, 1996, p. 295).

En palabras de Girardet (1996, p. 37), una iglesia “sin jerarquía ni autoridad que puedan, aunque solo indirectamente, substituir la palabra de Dios”. La estructura de la iglesia para los protestantes sería esencialmente la convocación, y es entendida como "agrupación de personas iguales", de “pecadores-perdonados”. El órgano de máxima autoridad sería una “asamblea electiva de iguales” que juntos decidirían sus modos de vida común y de testimonio de fe en el mundo.

2.2.3.2. Calvinismo: de la ley natural a la ley escrita

Juan Calvino [1509-1564], desde Francia, apoyó el proceso de reforma iniciado por Lutero. Luego de publicar en 1536 la primera edición de su obra: “La Institución de la Religión Cristiana”, debió refugiarse en Ginebra, donde siguió colaborando intensamente con la doctrina de la Reforma Protestante, ampliando los seis capítulos originales de su obra a ochenta en la cuarta y última edición (año 1559).

Durante su permanencia en Ginebra, Calvino se convirtió en jefe de la Iglesia reformada y experimentó dos procesos adyacentes, uno de independencia política y otro de independencia religiosa. Ginebra se constituyó en república, independiente del Sacro Imperio Romano Germánico, y al mismo tiempo se independizó de la Iglesia Católica. Esta experiencia es la que le habría permitido a Calvino, según García Alonso (2008, pp. 12-13), desarrollar las bases de una teología política, la cual habría habilitado la consolidación de su autonomía religiosa, tanto frente a la Iglesia romana como frente a los luteranos de Berna.

La rápida expansión de la reforma calvinista tuvo lugar a partir de la fundación de la Academia. Allí comenzaron a formarse muchos de los simpatizantes que se

refugiaron en este centro de preparación y proliferación de ideas renovadas, entre ellos muchos valdenses⁴⁰.

Según García Alonso (2008, p. 10), con su obra teológica Calvino habría aportado a la transformación práctica de la subjetividad del creyente, al *traducir la religión a una moral de vida*. Para Aranguren⁴¹ (*apud* García Alonso, 2008, p. 10), Calvino estaría en el origen del proceso secularizador, al ofrecer, como talante de la fe, a la disciplina, sistemática y laboriosa.

Para Calvino, es a través de la Escritura que el creyente puede saber quién es Dios y cuál es su voluntad. Sin embargo, lo auténticamente importante para él no es tanto el conocimiento de la divinidad en forma abstracta sino *lo que esta es y quiere en relación a nosotros*. Comprender la sabiduría celestial consiste, según Calvino⁴² (*apud* García Alonso, 2008, p. 32), “en conocer a Dios; su voluntad paternal y su favor por nosotros, en el cual se apoya nuestra salvación; y cómo debemos regular nuestra vida conforme a las disposiciones de su ley”. Sin embargo, al igual que para Lutero, *la comprensión de la Escritura sólo es posible mediante la fe*, es decir, mediante la acción del Espíritu en el ser humano -sea por la posibilidad de corrupción de la razón, sea por la falta de voluntad individual para cumplir por sí sola la ley. Sin la gracia y sin la fe no sería posible la regulación de la vida moral. La fe sería el único puente entre la Ley de Dios (a la que se accede mediante la Escritura) y la ley natural (a la que se accede a través de la conciencia y por la vida en sociedad):

El hombre está de tal modo embrollado en la oscuridad de [su] ignorancia, que mediante la ley natural a duras penas puede apreciar, y muy escasamente, qué servicio le place a Dios. O, al menos, está lejos de un conocimiento recto del mismo. Además, inflado como está de orgullo y ambición, cegado de amor a sí mismo, apenas alcanza a mirarse y volverse sobre sí para aprender a humillarse y confesar su miseria. Sin embargo, conforme lo necesario para nuestra arrogancia y tosquedad de espíritu, el Señor nos ha dado su Ley escrita para darnos el testimonio más cierto de lo que en la Ley natural era demasiado oscuro y así, venciendo nuestra indolencia, conmoviendo, del modo más vivo nuestro espíritu y memoria (Calvino *apud* García Alonso, 2008, p. 48)⁴³.

⁴⁰ Ver más adelante, apartado 3.1.

⁴¹ Vid. Catolicismo y protestantismo como formas de existencia (1952) y El protestantismo y la moral (1954), recogidas respectivamente en el primer y segundo vols. De sus Obras completas, Madrid, Trotta, 1994.

⁴² J. CALVINO, *Institution de la religion chrestienne*, 5 vols., ed. Crítica de J.-D. Benoit sobre la versión francesa definitiva de 1560, Paris, Vrin, 1957-1963 (a partir de aquí en adelante IRC). II, 2, 18.

⁴³ IRC II, 8, 1.

Según García Alonso (2008, p. 36), la sutileza de Calvino está en remplazar la ley natural por la Ley divina (Ley moral o La Moral), es decir, la gracia sustituye a la naturaleza. En otras palabras, *la ley escrita sustituye a la ley natural*.

2.2.3.3. La ley moral: el sometimiento del creyente a la escritura

La ley moral es, para Calvino, el fundamento de la ética y del derecho cristiano, puesto que “la separación entre lo terrestre y celeste sólo será absoluta para los paganos que no disfrutaban de la guía ética que el cristiano encuentra en la Escritura” (García Alonso, 2008, p. 39). Las pautas éticas y sociales del cristiano deben inspirarse, según Calvino, en las normas del Antiguo y del Nuevo Testamento, especialmente en el Decálogo. La supremacía de la Ley moral escrita sobre la ley natural implica la subordinación de la ley humana a la ley divina, es decir, *el sometimiento a La Escritura* como único modelo de justicia al cual atenerse en toda época y circunstancia, “pues no hay en modo alguno diversas reglas para vivir bien, sino una sola, que es perpetua e inmutable” (Calvino *apud* García Alonso, 2008, p. 52).

Calvino admite tres oficios distintos para la ley moral: el delator, el político y el didáctico. Los dos primeros coinciden con lo ya planteado por Lutero, mientras el último sería un aporte de Calvino. Por oficio *delator* debemos entender el fin de la ley moral de mostrar al cristiano que está en pecado y que no puede ser justo sin la ayuda de Dios. El oficio *político* tendría por finalidad favorecer la convivencia a través de la construcción de un mínimo orden social, y el oficio *didáctico* es el que va a permitir la posibilidad de una ética fundada en el Evangelio y, según García Alonso (2008, p. 52), la viabilidad de un derecho cristiano.

En el principio didáctico, la Biblia es la fuente de la inspiración moral del cristiano, por lo que será fundamental, según García Alonso (2008, p. 53), entender las reglas exegéticas propuestas por Calvino para su interpretación. En primer lugar, la Ley apela en primera y última instancia a la *conciencia del fiel*, a la intención con que se llevan a cabo los actos y exige que se repriman todos aquellos pensamientos contrarios a la Voluntad divina. En segundo lugar, es necesario superar la interpretación literal del texto y tomar las normas morales como *sinédoques*, tomando la parte por el todo, puesto que la Ley no sólo exige la abstención del mal sino una *conducta virtuosa*. Por último, es necesario considerar a la Ley como la síntesis de las obligaciones del cristiano que se articulan en las dos Tablas: la que refiere a la obligación de adorar a

Dios con piedad (*pietas*) –la religión- y la que apela a la caridad (*aequitas*) -amar al prójimo con sinceridad. La subordinación a estas tablas constituye, para Calvino, el fundamento de toda justicia.

Se hace imprescindible aclarar aquí un punto crucial de la Reforma protestante. La posibilidad de que todo cristiano se acerque a las Escrituras de ningún modo supone una interpretación subjetiva de la Biblia. Lo que los reformadores defienden es *la ruptura con la alianza entre Escritura y magisterio católico*⁴⁴, y con ello la independencia del cristiano frente a la disposición de los concilios, la tradición y los dogmas. Tanto Lutero como Calvino defienden que *es la Biblia la que impone su interpretación y no el sujeto*.

2.2.3.4. La iglesia visible: la secularización de la Ley moral

La necesidad de *que la Ley moral adquiriera una dimensión pública es la posibilidad de ejercer un control institucional sobre la acción individual del cristiano*. Es sobre todo en la acción pública donde el cristiano puede dar cuenta de su adecuación a los preceptos morales bíblicos; Calvino reconoce, como lo hizo San Agustín, que “la ley remite de modo directo a la conducta del sujeto y sólo indirectamente a la intención” (García Alonso, 2008, p. 59).

Calvino declara que la ley civil se basa en la *aequitas* (equidad) y en la *constitutio* (constitución). La constitución, a pesar de variar según las circunstancias, tiene por fin último la equidad. En una sociedad cristiana, la equidad constituiría un mandato divino y debería subordinarse a la *pietas*, o sea a la religión, mientras que en una sociedad no cristiana ésta debe atenerse a la conciencia de los ciudadanos y legisladores. La búsqueda de autonomía por parte del creyente en relación a la ley natural no puede escapar al “testimonio del Espíritu Santo”, que permite al cristiano salir de su minoría de edad exegética (García Alonso, 2008, p. 66). Calvino⁴⁵ (*apud* García Alonso 2008, p. 64) declara: “no admito que se apruebe otras constituciones que aquellas que se fundan en la autoridad de Dios, extraídas de la Escritura, de modo tal que podamos calificarlas de totalmente Divinas”.

⁴⁴ Uno de los pilares básicos del catolicismo es el magisterio eclesiástico. Esto significa que la Iglesia tiene el derecho y el deber de enseñar la verdad revelada y los fieles la obligación de acatar las constituciones y decretos promulgados por las autoridades legítimas de la Iglesia (Papa y Obispos). El magisterio eclesiástico se encuentra desde 1983 en el libro III del Código de Derecho Canónico, vigente hasta hoy en día (García Alonso, 2008, p. 56).

⁴⁵ IRC IV, 10, 30.

Al pecado original, que es saldado por la venida de Cristo, Calvino le suma el *pecado personal*, el cual refiere a la dependencia ontológica del sujeto con la divinidad, a partir de la creación. La condición de *criatura* coloca al sujeto cristiano en dependencia de una consagración monástica de su vida *ad majoram Dei gloriam*.

La *disciplina*, uno de los conceptos más antiguos de la tradición teológica cristiana, asocia al pecado la penitencia. Es tomada por Calvino de Bucero⁴⁶, a partir de la influencia que recibiera en 1538 cuando, habiendo sido expulsado de Ginebra, se refugia en Estrasburgo. A los medios de acción de la Iglesia planteados por Lutero -la Palabra y los sacramentos (bautismo y comunión)-, Bucero añade, como parte de su tesis central, la disciplina. *La disciplina se constituye en el complemento de control de la Iglesia sobre la certeza de la fe del cristiano y su sometimiento a los mandamientos divinos*. En la fase adulta de su fe, el creyente -según Bucero- aceptará de forma voluntaria la disciplina “consciente de su fe y obligación con Dios, como un desarrollo de ambas, de modo que la penitencia permanente y comunitaria será interpretada también como un carácter esencial de la Iglesia” (García Alonso, 2008, p. 131).

Calvino considera la disciplina como la jurisdicción que Dios le ha otorgado a la Iglesia para mantener el orden de la comunidad de fe. Esta, según Calvino⁴⁷ (*apud* García Alonso, 2008, p. 147), “tiene un valor a la vez ejemplarizante y correctivo: el castigo incitará al pecador a desistir de sus vicios y volver a la comunidad, convenientemente rehabilitado; a quienes lo observan les servirá de lección para evitar el pecado”. Lo moralmente sancionable remitirá a la transgresión de las Tablas del Decálogo. Calvino, a diferencia de la Iglesia Católica, pondrá énfasis en el *fuero externo* (dimensión pública), considerando que el *fuero interno* (la conciencia) solo puede ser juzgado por la divinidad.

Además de la potestad *doctrinal* (elaboración de credos y doctrinas conforme a la Escritura) y *legislativa* (adaptación de leyes ceremoniales y disciplinarias a los diferentes lugares y tiempos de la comunidad eclesial) de la Iglesia luterana, Calvino incluye la potestad *disciplinar* (control de la conducta del fiel adecuándola a una norma de vida impuesta por la religión). A partir de la publicación de las Ordenanzas eclesiásticas, en 1541, en Ginebra, funda el Consistorio, institución conformada por pastores y laicos que funciona a modo de senado eclesial.

⁴⁶ Entre los años 1534 y 1549, Bucero será el organizador de la Iglesia de Estrasburgo a partir de la aplicación de las doctrinas que él elabora.

⁴⁷ J. CALVINO, *Institution de la religion chrestienne*, ed. De J. Pannier sobre la versión francesa de 1541, París, Belles Lettres, 1961. VOL. II, pp. 137-138.

2.2.3.5. El obrar ascético elevado a sistema

De acuerdo con Weber (1904⁴⁸), el nuevo estatuto concedido a la disciplina, junto a la necesidad de comprobación de la gracia del creyente mediante su obrar ascético en el mundo, enmarcaría a Calvino dentro de una *religiosidad práctica*:

según Calvino todos los sentimientos y estados de ánimo, por elevados que puedan parecer, son siempre engañosos, la fe necesita comprobarse en sus efectos subjetivos, para servir de base segura a la *certitudo salutis*: ha de ser una *fides efficax*, y el llamamiento a la salvación un *effectual calling* (como dice la *Savoy declaration*). A la pregunta de qué frutos del reformado atestiguarán la rectitud de su fe, se contesta: aquella conducta del cristiano que sirva para aumentar la gloria de Dios; y qué conducta sea ésta, o se halla directamente revelado en la Biblia, o se deduce indirectamente del orden de los fines de la naturaleza por Él creada (*lex naturae*) (Weber, 1904, pp. 142-143).

La idea moderna de *profesión* tiene su origen en la traducción que hiciera Lutero de la Biblia al alemán. Si bien se encontrarían en lengua hebrea expresiones semejantes, éstas no tendrían el matiz ético religioso que le fue concedido dentro del mundo protestante. Lutero la tradujo con el término alemán *Beruf*, entendido indistintamente como profesión o vocación. La primera mención en la Biblia luterana al término profesión, según Weber (1904, p. 82), aparecería en la traducción de uno de los libros Sapienciales del Antiguo Testamento, el Libro de Sabiduría de Jesús de Sirac (pasajes 11, 20 y 21). Allí se hace mención a una misión impuesta por Dios y al cumplimiento de los mandamientos divinos, lo cual sería traducido por Lutero como “sigue tu profesión”. El matiz ético que coloca Lutero en la palabra *Beruf* supone que el único medio de agradar a Dios es “el cumplimiento en el mundo de los deberes que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida, y que por lo mismo se convierte en 'profesión'” (p. 90).

En el calvinismo -como señala Weber (1904, pp. 129-131)- la idea de que “la pertenencia a una comunidad, ordenada de acuerdo con los preceptos divinos, era necesaria para la salvación, derivada del requisito de la ‘incorporación en el Cuerpo de Cristo’” (Calv. Institut. III, II, 10). Como modo de comprobar el estado de gracia, obrando *in majorem Dei gloriam*, el trabajo profesional adquiere una dimensión social bastante más acentuada que en la propuesta de Lutero: no alcanza el sentimiento de *amor al prójimo* si éste no se comprueba en un obrar que esté *al servicio de la vida terrenal de la comunidad*. En Calvino, la afirmación protestante de la *sola fide* adquiere

⁴⁸ Optamos por citar la obra en el año de su primera edición. Empleamos para este trabajo la edición de 1988, especificada en referencias.

la dimensión de que: *es en deber del trabajo diario puesto al servicio de la comunidad que el cristiano comprueba su estado de gracia, se salva y justifica.*

El calvinista no admitía una efectiva penetración de lo divino en el alma, por la absoluta trascendencia de Dios sobre lo creado: *finitum non est capax infiniti*. La comunidad de Dios con sus agraciados sólo podía realizarse y conocerse cuando Dios “actuaba” (*operatur*) en ellos, y éstos se daban cuenta de ello; es decir, cuando su acción provenía de la fe actuada en ellos por la divina gracia y, a su vez, *esa fe se legitimaba como actuada por Dios por la calidad de aquel obrar* (Weber, 1904, p. 141, el destacado en cursivas es nuestro).

Para Weber (1904, p. 29), el Calvinismo constituiría dentro del protestantismo “la forma más insoportable que cabría imaginar de control eclesiástico sobre la vida individual”. El valor sagrado otorgado a la acción implica necesariamente el desarrollo de un *control riguroso y sistemático sobre sí mismo en el accionar cotidiano*:

El Dios del calvinista no exigía de sus fieles la realización de tales o cuales “buenas obras”, sino *una santidad en el obrar elevada a sistema*. Ya no se habla de la católica (y auténticamente humana) oscilación entre el pecado, el arrepentimiento, la penitencia, el descargo y la vuelta a pecar; ya no se establece para la vida un saldo expiable por penas temporales y cancelables por los medios eclesiásticos de la gracia. De este modo perdió la conducta moral del hombre medio su carácter anárquico e insistemático, sustituido ahora por una planificación y metodización de la misma. (...) Pues los efectos de la gracia, la *ascensión del hombre del status naturae al status gratiae*, sólo podían lograrse mediante una transformación del sentido de la vida en cada hora y en cada acción (Weber, 1904, p.149, el destacado en cursivas es nuestro).

Esta metodización y racionalización de la conducta ética calvinista, como una forma de cristianización de toda la existencia, fue la característica más distintiva de la reforma calvinista. El *trabajo sistemático* se transformó en el medio ascético por excelencia para comprobar de forma segura y visible la regeneración y autenticidad de la fe (Weber (1904, p. 244). Poder viviente por el cual el creyente es querido y *actuado por Dios*, esta *fe efficax* constituiría “el sumo bien al que aspira la religiosidad: la certidumbre de la gracia” (p. 144). Sin embargo, las obras no representan medios por los cuales obtener la bienaventuranza. Ellas son "signos de la elección", constituyen un "medio técnico no para comprobar la bienaventuranza, sino para desprenderse de la angustia por la bienaventuranza” (Weber, 1904, p. 144). El autocontrol constante y la reglamentación planificada en la acción diaria implican, según Weber (1904, p. 162), “el más importante producto del protestantismo ascético: la racionalización sistemática de la vida moral”.

Como característica distintiva de los grupos calvinistas dentro del protestantismo, Weber (1904, p. 36) agrega “la virtud capitalista del sentido de los negocios”. Alejándose de las formas tradicionales precapitalistas, incorporando el sentido de lucro, la expresión de la virtud en el trabajo sería expresión de la moral. La formación religiosa de tipo pietista, según Weber (1904, p. 62), ofrece “la más favorable coyuntura para una educación económica”, puesto que allí,

aparecen unidas en estrecho maridaje la capacidad de concentración del pensamiento y la actitud rigurosamente fundamental de “sentirse obligado” al trabajo, con el más fino sentido económico, que calcula la ganancia y su cuantía, y un austero dominio sobre sí mismo y una moderación que acrecienta extraordinariamente la capacidad del rendimiento en el trabajo (Weber, 1904, p. 62).

De este modo, se torna posible, en los calvinistas, *la consideración del trabajo como profesión y como fin en sí mismo*. El racionalismo económico es acompañado de una religiosidad de fuerte énfasis racional. Dentro de las lecturas destacadas de los calvinistas se encuentran las sentencias de Salomón y los Salmos, que se alejan de los aspectos místicos y sentimentales de la religiosidad:

En la actitud vital del calvinista se nota el influjo de la filosofía hebraica, tan sobria y tan empapada a la par del sentimiento de lo divino, cristalizada en los libros más leídos por los puritanos: las sentencias de Salomón y muchos de los Salmos, en los que podemos advertir un marcado carácter racional (Weber, 1904, p.158).

El *Cantar de los Cantares*, cuyo tema central es el goce, será olvidado por los puritanos⁴⁹ y muy poco citado por los valdenses⁵⁰.

2.2.4. *ETHOS*, CUERPO, PRESENCIA

Toda la historia de la metafísica en occidente, según Derrida (1986), ha estado determinada por una forma de experiencia del sujeto con el cuerpo y con el lenguaje: el sistema del “oírse-hablar”. Todas aquellas nociones, imágenes y conceptualizaciones en relación al lenguaje y la significación que se han constituido en dominantes a lo largo de

⁴⁹ Weber (1904, p. 159).

⁵⁰ Carlos del Monte (2013), pastor valdense, hace referencia en su texto “Un comentario al cantar de los cantares”, a la lectura casi olvidada de este escrito en sermones y estudios bíblicos valdenses.

la historia de la filosofía, provendrían o estarían muy cercanas a esta experiencia o "evidencia" fundamental del "oírse hablar"⁵¹:

El fonocentrismo se confunde con la determinación historial del sentido del ser en general como presencia, con todas las subdeterminaciones que dependen de esta forma general y que organizan en ella su sistema y su encadenamiento historial (presencia de la cosa para la mirada como *eidos*, presencia como substancia/esencia/existencia (*ousia*) presencia temporal como punta (*stigma*) del ahora o del instante (*nun*), presencia de sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí mismo, intersubjetividad como fenómeno intencional del ego (Derrida, 1986, pp. 18-19).

Este campo conceptual, denominado alternativamente por Derrida (1986) como *logocentrismo*⁵², *fonocentrismo*, *metafísica de la escritura fonética* o *metafísica de la presencia*, codifica y da forma a la experiencia del sujeto con/en/del lenguaje en un sentido amplio: abarcando con ello toda la experiencia del sujeto con el *logos* y con la palabra en sus diversas materialidades (oral, escrita).

La vivencia de continuidad entre pensamiento y habla, así como el predominio del habla sobre la escritura -*fonocentrismo*-, serían el resultado directo de esta experiencia inmediata del sujeto con el "oírse-hablar":

La esencia de la *phoné* sería inmediatamente próxima de lo que en el "pensamiento" como *logos* tiene relación con el "sentido", lo produce, lo recibe, lo dice, lo "recoge" (...) Frente a lo que ligaría indisolublemente la voz al alma o al pensamiento del sentido significado, vale decir de la cosa misma, todo significativo, y en primer lugar el significativo escrito sería derivado. Siempre sería técnico y representativo. No tendría ningún sentido constituyente. Tal derivación es el origen de la noción de "significante" (Derrida, 1986, pp. 17-18).

Este lugar de primacía otorgado al habla en la historia de la filosofía occidental, se comprende a partir de una ilusión de transparencia -relación de continuidad, fidelidad, proximidad, "comunicación esencial"- entre pensamiento (*logos*) y voz (lenguaje fonético). Esto se derivaría de la vivencia o experiencia inmediata del habla como una especie de instrumento preciso de transmisión del pensamiento interno, cuya

⁵¹ "El sistema del "oírse-hablar" a través de la sustancia fónica –que se ofrece como significativo no-exterior, no mundano, por lo tanto no-empírico o no-contingente- ha debido dominar durante toda una época la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen del mundo a partir de la diferencia entre lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no idealidad, lo universal y lo no universal, lo trascendental y lo empírico" (Derrida, 1986, p.13).

⁵² "Logocentrismo que es también un fonocentrismo: proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido" (Derrida, 1986, p.18).

mayor consecuencia sería la adjudicación de un lugar secundario y degradado a la escritura fonética. Experiencia que podría representarse con el siguiente esquema:

PENSAMIENTO: habla: ~~escritura~~

La letra mayúscula representaría la plenitud o inmediatez de la experiencia del pensamiento (presente a sí mismo y al *logos*); la letra minúscula representaría la condición inmediatamente próxima del habla en relación al pensamiento; el doble tachado de la escritura representaría su condición degradada.

Esta distinción derridiana se explicaría por el fonocentrismo: el sonido estaría en relación inmediata a una interioridad -el habla como experiencia de fidelidad al pensamiento, próxima a los significados internos del sujeto-, mientras lo escrito aparecería en relación inmediata a una exterioridad -la experiencia degradada de la inscripción material, dado que “la escritura, la letra, la inscripción sensible, siempre fueron consideradas por la tradición occidental como el cuerpo y la materia exteriores al espíritu, al aliento, al verbo y al *logos*” (Derrida, 1986, p. 46). Esta experiencia básica y fundamental del sujeto con el lenguaje, trabajada por Derrida en los diferentes momentos de la filosofía occidental, se representaría y se vivenciaría por el sujeto religioso -en la experiencia religiosa occidental, específicamente, en la tradición cristiana- como *presencia de Dios*. Esta experiencia, siguiendo el esquema anterior, podría representarse del siguiente modo:

PRESENCIA DE DIOS: PENSAMIENTO: habla: ~~escritura~~

Dios ocuparía el primer lugar en este esquema, representando la idea primera que daría origen al pensamiento del sujeto religioso en tanto vivencia interior de continuidad-fidelidad con la idea-presencia de Dios. Piénsese, por ejemplo, en el acto de orar/ rezar del sujeto, en donde la intimidad de su vivencia/ profesión de fe implica la proximidad ante Dios o la comunión con Él. Proximidad inmediata o comunión del sujeto religioso -de su palabra- ante/ con La Palabra o la presencia de Dios.

Tomemos como ejemplo un fragmento de poema que representa la experiencia mística de la religiosa mexicana, de la Orden de San Jerónimo, Sor Juana Inés de la Cruz [1651-1695]⁵³:

Óyeme con los ojos,

⁵³Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa de la orden de San Jerónimo, fue una exponente del Siglo de Oro de la literatura en español.

Ya que están tan distantes los oídos,
Y de ausentes enojos
En ecos de mi pluma mis gemidos;
Y ya que a ti no llega mi voz ruda,
Óyeme sordo, pues me quejo muda.
(Fragmento del poema *Sentimientos de Ausente*)

En este poema, en forma de oxímoron, se tematiza la paradoja que encierra la experiencia de la *presencia*: una experiencia que aúna la proximidad-cercanía-plenitud a la vez que la separación-distancia infinita entre el sujeto religioso y Dios.

Diversos aspectos de la vivencia de la religión podrían comprenderse a partir de esta evidencia fundamental: el relato bíblico, el estudio bíblico, el canto de un himno, el culto, el bautismo, la comunión, la confirmación, en fin, la memoria de una historia y de una tradición, transmitidas, conocidas y representadas para el sujeto *a partir de esta experiencia del “oírse-hablar”*. Igualmente, piénsese en la experiencia de *encontrarse con otros en comunidad*: la vivencia del *logos*, del *pathos* y del *ethos* a partir, por ejemplo, de un tono de voz, que opera de sustancia fundamental y soporte de la creencia. La vivencia de un encuentro -encuentro-consigo, encuentro-con-el-otro, encuentro-con-Dios- que se codifica, se hace carne, a través de la experiencia del “oírse hablar”. Experiencia de “estar”, de “ser” sujeto del/ en/ por el lenguaje cristiano.

La experiencia del “oírse-hablar”, una experiencia que aúna proximidad-plenitud y distancia-separación, se presta a una representación *vertical* en la relación con Dios: experiencia de *elevación* de la palabra, experiencia de *ascensión*, etc.

PRESENCIA DIVINA

LOGOS/ PENSAMIENTO

HABLA

~~ESCRITURA~~

Este sentido de *verticalidad* es acorde con la orientación jerárquica católica, y en un plano visual y espacial, con la propia arquitectura de las catedrales en la Edad Media. El estilo gótico es una clara representación de ello:

Es sorprendente la analogía estructural que corren entre las sumas teológicas y las catedrales góticas: reflejan la estabilidad social y el orden topográfico que la iglesia trata de imponer a un mundo rígidamente dividido y jerarquizado, cuya unidad se mantiene sólo por el principio de la obediencia que se debe a la iglesia misma (Molnar, 1981, p. 304).

La catedral gótica armoniza la arquitectura a la experiencia religiosa y a la especulación metafísica de la realidad política y material de Francia durante el siglo XII. La geometría, que recoge y retoma la filosofía agustiniana de la belleza⁵⁴ en la que las proporciones materiales siempre están “conforme a la medida cierta”⁵⁵, es la ciencia base para el logro de dicha armonía. La interpretación que diera San Agustín al fragmento del Libro de la Sabiduría de Salomón (“has ordenado todas las cosas en medida, número y peso”), según Von Simson (1980, p. 47), fue clave en la visión medieval del mundo.

En el solemne lenguaje de sus formas, la catedral gótica “logra provocar sentimientos de veneración y temor, los cuales parecen indicar la proximidad de la presencia divina” (Von Simson, 1980, p. 46). La luz del sol que se filtra a través de sus muros transparentes es percibida como luz divina, como el misterio de la Encarnación en el Evangelio de San Juan, centro de la teología cristiana (Von Simson, 1980, p. 74). La perfección y la belleza arquitectónica son contempladas por los ojos humanos como resplandor de la verdad sagrada, la imagen revelada de la presencia divina. La planta basilical apunta a transmitir la idea de longitudinalidad en el recorrido simbólico del fiel hacia el altar.

El primer gótico se identifica claramente con los dominios de la monarquía de los Capetos⁵⁶ en Francia, en donde la construcción de las catedrales representa la visibilidad y la concreción del avance político de la corona francesa en Europa. Las primeras iglesias se construyen en lugares de dominio clave: la primera catedral es la de Sens y la primera abadía la de Saint-Denis. En 1124, Saint-Denis se convierte en la capital religiosa de Francia, “en la piedra angular de la política real y en la fuente de esa concepción de la monarquía cristiana que hizo posible la primacía de los Capetos en toda Francia, y en cierto sentido, también en toda Europa” (Von Simson, 1980, p. 85).

⁵⁴ Para San Agustín, las creaciones artísticas, en las artes visuales y la música, deben llevar la imagen y el sonido del orden divino, y para ello deben basarse en las leyes numéricas de la proporción, dado que es en la contemplación de tales armonías que el alma humana puede experimentar la presencia de Dios. Esta es la razón, según Von Simson (1980, p. 21), de que los constructores eclesiásticos del siglo XII se apoyaran en la estética agustiniana.

⁵⁵ La preferencia medieval por la proporción “conforme a la medida cierta” (el rectángulo 1: $\sqrt{2}$) es heredada de Virtubio quien destaca la demostración de Platón de cómo doblar un cuadrado. Esta simple demostración, al decir de Von Simson (1980, p. 21), habría reafirmado el convencimiento de la Edad Media de la perfección metafísica del rectángulo “conforme a la medida cierta”.

⁵⁶ Los Capetos, como será mencionado en el capítulo 3, van a apoyar la Cruzada Albigense [1209-1444] donde se extermina a la herejía cátara.



Figura 1: *Abadía de Saint Denis.*

Otra de las construcciones góticas destacadas de esta época es la fachada occidental de la Catedral de Chartres. Esta evoca, según Von Simson (1980, p. 211), con mayor precisión aún que la de Saint- Denis, “el carácter místico del templo como casa de Dios y puerta del cielo”. En su tímpano central, en torno a Cristo se encuentran los coros de ángeles y santos en representación de la jerarquía celestial, simbolizando la jerarquía eclesiástica en el orden institucional de la Iglesia Católica: Papa y figuras del clero.

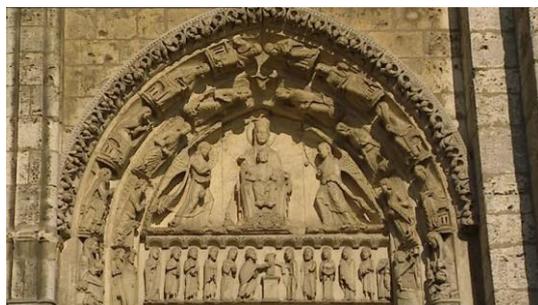


Figura 2: *Catedral de Chartres. Tímpano central.*

Es importante precisar aquí, que desde mediados del siglo XII, a partir de la reforma gregoriana, se consolidó la proclamación del papa como vicario de Cristo y de los obispos como vicarios de los apóstoles:

De esa condición vicaria del propio Dios hecho hombre, el papa dedujo, en principio su condición de cabeza de la Iglesia universal y poder ejecutivo del gobierno de la misma pero, en segundo término, también una plenitud de autoridad que lo situaba por encima de cualquier poder terrenal (García de Cortázar, 2012, p. 279).

La *pleniudo potestatis*, que atribuye al Papa el primado sobre las demás iglesias del mundo en tanto supremo gobernante, legislador y juez de la Cristiandad, se puso de relieve por primera vez en la iconografía medieval en un mosaico encargado por

Inocencio II para la Basílica de Santa María en Trastevere. Allí, según García de Cortázar (2012, p. 280), se representa “a un Papa con el mismo tamaño que los santos en la gloria del cielo”:



Figura 3: Mosaico en la Basílica de Santa María en Trastevere.

En el *ethos* protestante, en cambio, la *presencia* se vivenciaría o representaría mejor como co-presencia del otro y de sí mismo, o de intersubjetividad, *más “horizontal” que “vertical”*.

En la tradición protestante, al no tomarse por válida la tradición apostólica de la Iglesia Católica Apostólica Romana⁵⁷, no habría ningún tipo de clase especial que ocupara un lugar de jerarquía. El Anglicanismo⁵⁸ constituiría una excepción dentro de estas dos tradiciones, puesto que guarda aspectos tanto del catolicismo como del protestantismo, incorporando matices que la diferencian de ambas doctrinas. Conserva la tradición apostólica de la Iglesia Católica, pero en vez del Papa, reconoce como líder espiritual al arzobispo de Canterbury. En materia dogmática se acercaría a un calvinismo moderado, pero su estrecha relación con el estado le da una categoría expresa y exclusivamente nacional como Iglesia de Inglaterra⁵⁹.

Mientras que en el catolicismo la Iglesia y su estructura jerárquica aparece como mediadora entre Dios y el ser humano, la premisa teológica de Lutero de la *ecclesia*

⁵⁷ La que supone que, a través de la palabra revelada por Dios pero que no fue escrita en la Biblia, los obispos recibieron a través de los apóstoles las enseñanzas de Cristo y del Espíritu Santo para que estas sean transmitidas hasta el fin de los tiempos, y por la cual el Papa representa aquella figura en la Tierra más cercana a Dios, a la que le siguen las figuras del clero.

⁵⁸ Nace no como movimiento religioso sino como resultado de una decisión política. En 1527, al no ser aprobada por el Papa la solicitud de Enrique VIII de disolver su matrimonio con Catalina de Aragón, el rey de Inglaterra decidió romper definitivamente las relaciones con Roma en 1534, y nombrarse jefe supremo de la Iglesia de Inglaterra, asegurando así la anulación de su matrimonio y la posibilidad de contraer nuevas nupcias con Ana Bolena.

⁵⁹ Este aspecto será crucial para entender el marco teológico que acompaña al enunciado “Cristiandad Muscular” (ver apartado 3.2).

como *congregatio fidelium* -referencia en Mateo (18:20): “donde dos o tres están reunidos en mi nombre allí estoy yo en medio de ellos”- afirma que la iglesia está allí donde un conjunto de cristianos se reúnen y se relacionan con Dios, sin necesidad de un intermediario o de edificaciones que refuercen el imaginario de la jerarquía y de la intermediación.

La arquitectura y el diseño interior de los templos protestantes no transmitirían una relación de jerarquía y verticalidad ante Dios: en el centro del local se localiza el púlpito y no el altar (la predicación ocuparía el lugar central); las paredes libres de iconografías. Una expresión característica de la época de la Reforma, según Tourn (183, p. 139), va a ser “*dresser l’ Eglise*”, es decir, poner en pie la Iglesia como forma de dar visibilidad a los caracteres fundamentales de la comunidad de creyentes: “un edificio sin campanario, sin altar, sin velas, sin púlpito, es decir, sin los elementos que eran tan tradicionales de la catolicidad romana. Un edificio distinto para una comunidad cristiana distinta” (Tourn, 1983, p. 139).

Para el caso de los valdenses, la construcción de templos tuvo lugar después de su adhesión a la Reforma calvinista en 1532:

Se trataba de edificios extremadamente modestos, cuatro paredes y un techo que los abrigara de la intemperie; y también los arreglos se reducían a lo esencial, una tarima para el predicador y cuatro sillas, muchas veces sólo troncos de árboles para las mujeres y los niños, porque los hombres se quedaban de pie. Sin los elementos que caracterizaban las iglesias tradicionales, altar, imágenes, confesionario, y el campanario, es comprensible que los no valdenses usaran el término “*ciabasso*”, choza, casucha, galpón, para designar esos templos construidos sobre una colina (Delmonte, 2016, p. 3).

En los valles valdenses, el templo de Angrogna fue el primero -destruido y reconstruido varias veces en la historia de las persecuciones. A partir de la “*Cartas patentes*” de 1848, donde reciben el reconocimiento de ciudadanos, tienen la posibilidad de emigrar fuera de los Valles, lo que le permitió a los valdenses mejorar sus condiciones económicas y con ello las condiciones materiales de los templos. En Uruguay, el primer templo valdense se construyó en 1877, en La Paz, departamento de Colonia.



Figura 4: *Templo valdense de la localidad de La Paz, Uruguay.*

En la experiencia del sujeto religioso, por el “privilegio” que otorga la *presencia*, podría afirmarse que la *fonía* implica tanto la afección del sujeto consigo en la escucha de sí, como su vinculación con el significado⁶⁰ como inteligibilidad pura y como subjetividad creadora infinita. Según Derrida (1971, p.18), es por medio de la *fonía* que “el sujeto, merced al oírse-hablar -sistema indisociable-, se afecta a sí mismo y se vincula consigo en el elemento de la idealidad”. La vivencia de continuidad entre el pensamiento y la voz sería este lugar de “idealidad” en el cual el pensamiento/ voz “se eleva” o “discurre” hacia una experiencia trascendente y no mundana, experiencia de lenguaje ante la presencia de Dios, ante La Palabra, ante la palabra de Dios⁶¹. Esta experiencia de lenguaje, identificada por Derrida como “escritura natural”,

está inmediatamente unida a la voz y al aliento. Su naturaleza no es gramatológica sino pneumatológica. Es hierática, está próxima a la santa voz interior de la *Profesión de fe*, a la voz que se oye volviendo hacia sí: presencia plena y veraz del habla divina en nuestro sentimiento interior (1986, p. 24).

Derrida distingue, de este modo, dos tipos de escritura⁶²: *buena escritura* y *mala escritura*. La primera estaría representada por la *escritura de Dios*: interior, divina y

⁶⁰ “La esencia formal del significado es la presencia, y el privilegio de su proximidad al logos como *phoné* es el privilegio de la presencia (...) La 'esencia formal' del signo no puede determinarse sino a partir de la presencia” (Derrida, 1971, p. 26).

⁶¹ “El habla inicial es entendida, en la intimidad de la presencia consigo, como voz del otro y como mandamiento” (Derrida, 1986, p. 24).

⁶²Según Derrida (1986, p. 25), habría dos tipos de escritura: “la buena y natural, la inscripción divina en el corazón y el alma; la perversa y artificiosa, la técnica, exiliada en la exterioridad del cuerpo.

natural, pneumatológica, especialmente fundada en la Edad Media. La segunda haría referencia a la escritura mundana, gramatológica, alejada del *logos* absoluto, la escritura degradada por el pasaje del fonema al grafema y cercana al habla del cuerpo.

PRESENCIA DE DIOS/ BUENA ESCRITURA

LOGOS/ PENSAMIENTO

HABLA

~~ESCRITURA~~

Comprender que la idea o experiencia de Dios, en Occidente, es fonocéntrica, permite entender cómo la "buena escritura" ha funcionado como metáfora del primer signo -"escritura de Dios"-, aquel que crea el mundo y confirma la presencia de una verdad eterna:

Cuando parece suceder de una manera distinta es porque se ha deslizado una mediación metafórica en la relación y ha simulado su inmediatez: la escritura de la verdad en el alma, opuesta por el *Fedro* (278 a) a la mala escritura (a la escritura en el sentido "propio" y corriente, a la escritura "sensible", "en el espacio"), el libro de la naturaleza y la escritura de Dios, en la Edad Media en particular, todo lo que funciona como metáfora en dichos discursos confirma el privilegio del *logos* y funda el sentido "propio" concedido entonces a la escritura: signo significando un significante que significa a su vez una verdad eterna, verdad eternamente pensada y dicha en la proximidad de un *logos* presente (Derrida, 1986, pp. 21-22).

Derrida hace del signo, unión indisoluble del significante y el significado, una experiencia vinculada esencialmente a la presencia divina: "el signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica. Tal vez nunca *termine*" (Derrida (1986, p. 20). Cierta idea o experiencia de la verdad, amarrada a la noción de signo, dependen igualmente del sistema del oírse-hablar:

La experiencia de la supresión del significante en la voz no es una ilusión entre otras -puesto que es condición de la idea de verdad-, (...) este engaño es la historia de la verdad y no se lo puede disipar tan rápidamente. En la clausura de esta experiencia la palabra es vivida como unidad elemental e indivisible del significado y de la voz, del concepto y de una sustancia de expresión transparente (...), la palabra trascendental que aseguraría la posibilidad de ser-palabra a todas las otras palabras (Derrida, 1986, p. 28).

Modificación interior al esquema platónico, escritura del alma y escritura del cuerpo, escritura del adentro y escritura del afuera, escritura de la conciencia y escritura de las pasiones, así como existe una voz del alma y una voz del cuerpo: 'La conciencia es la voz del alma, las pasiones son la voz del cuerpo' (Profesión de fe)".

La posibilidad de *deconstruir* la ilusión de continuidad y transparencia entre sonido y trazo creada por la escritura fonética implicaría suprimir la experiencia y el sentido del “ser” como presencia y, con ello, toda una historia de la verdad⁶³. Sin embargo, resulta necesario reconocer la herencia metafísica de la que forman parte las ideas de signo y la experiencia de Dios⁶⁴, para visualizar la escritura como un “sistema total”⁶⁵ abierto a todas las posibles cargas de sentido: la estructura de relación con lo otro en el devenir de la grafía como huella instituida, las acumulaciones metafóricas de las palabras en el devenir de la metonimia, los lugares de discontinuidad entre el habla y la escritura, los lugares donde el significante se conecta con los principios de arbitrariedad⁶⁶ y valor, los procesos históricos de los que forman parte los conceptos, los emergentes del simbólico y del real-histórico sujetos al juego de la diferencia⁶⁷:

El sistema de lengua asociado a la escritura fonético-alfabética es aquel en el que se produjo la metafísica logocéntrica que determinó el sentido del ser como presencia. Este logocentrismo, esta época del habla plena, puso siempre entre paréntesis, suspendió, reprimió por razones esenciales, toda libre reflexión sobre el origen y el rango de la escritura, toda ciencia de la escritura que no fuese tecnológica e historia de una técnica, adosadas a una mitología y a una metafórica de la escritura natural (Derrida, 1986, pp. 56-57).

Surge algo importante a ser señalado: la escena de interpretación de la escritura se produce sobre el telón de fondo de este sistema del “oírse-hablar”, forma general que produjo históricamente diferentes sub-formas o sub-determinaciones definidas por esas sucesivas fuentes de determinación de sentido y de interpretación. *La metafísica de la presencia puede percibirse también como una experiencia que surge a partir de la inscripción del lenguaje en el cuerpo del sujeto*. En este sentido, toda comunidad que organice su experiencia religiosa en relación al sistema del “oírse-hablar” realiza esta

⁶³ Según Milán (2008, p. 60), desde Lacan es legítima la afirmación de que el psicoanálisis y la ciencia moderna rompen de forma radical con la metafísica de la presencia. La metafísica de la presencia se basa en un conjunto de figuras de continuidad, en cambio, el psicoanálisis infiltra permanentemente la teoría de figuras de discontinuidad: hiato, falta, vacío, paradoja, contingencia, imposible, infinito.

⁶⁴ “El logos absoluto era en la teología medieval una subjetividad creadora infinita: la cara inteligible del signo permanece dada vuelta hacia el lado del verbo y de la cara de Dios” (Derrida, 1986, p. 20).

⁶⁵ Derrida (1986, p. 59) afirma que “incluso en la escritura llamada fonética, el significante “gráfico” remite al fonema a través de una red con varias dimensiones, lo cual lo liga, como a todo significante, con otros significantes escritos y orales, en el interior de un sistema “total”, digamos abierto a todas las posibles cargas de sentido. Es necesario partir de la posibilidad de este sistema total”.

⁶⁶ El principio mismo de la arbitrariedad descarta en sí mismo la posibilidad de predominio del significante oral sobre el significante escrito (Derrida, 1986).

⁶⁷ “Puesto que nunca la diferencia es en sí misma, y por definición, una plenitud sensible, su necesidad contradice la afirmación de una esencia naturalmente fónica de la lengua. Niega simultáneamente la pretendida dependencia natural del significante gráfico” (Derrida, 1986, pp. 68-69).

forma de subjetivación en el lenguaje. El *ethos* de un grupo o comunidad podría considerarse como lugar de anclaje de la *metafísica de la presencia*. El *ethos* de una comunidad testimonia el modo en que tal comunidad recorta o constituye la experiencia de la *presencia*: posibles experiencias o vivencias de la presencia o la continuidad del pensamiento en relación al habla y la escritura. Igualmente, *presencia de Dios*. En el *ethos* religioso, el imaginario de la *presencia de Dios* para el sujeto religioso sería fundante de la experiencia religiosa y, como dijimos más arriba, esto se aprecia mejor en el acto de orar, como una vivencia de continuidad entre la palabra expresada por el creyente en oración y la presencia divina, impulsada por la fe.

CAPÍTULO 3: HISTORIA Y *ETHOS* VALDENSE

3.1. HISTORIA MEDIEVAL Y ADHESIÓN A LA REFORMA PROTESTANTE

3.1.1. DISTINGUIR LA DIFERENCIA: LA DELIMITACIÓN DEL OTRO

Durante el siglo XII, más específicamente entre los años 1123 y 1198, fue “el momento de la visibilización definitiva, institucional y material, de la Iglesia católica y romana en Europa” (García de Cortázar, 2012, p. 277). En este período, que siguió a la reforma gregoriana [1073-1085], se daría un conjunto de procesos a nivel eclesiástico conocido por muchos historiadores como *segunda cristianización*. Esta desarrolló la construcción del modelo romano de iglesia vigente hasta hoy día.

Este proceso de afianzamiento del poder pontificio se puso de relieve en: a) la *espacialización de lo sagrado*, fijando el templo y el cementerio como referentes principales de las comunidades locales a nivel religioso y social; b) el florecimiento del *ascetismo institucionalizado*, con sus múltiples manifestaciones monásticas; c) un proceso de *reconstrucción intelectual del mensaje cristiano* y con ello, la identificación de los resistentes a él dentro de la Iglesia, y de sus enemigos fuera de ella (García de Cortázar, 2012, pp. 277-278).

Paralelamente a esta situación, frente a una pretendida jefatura papal monolítica -como lo planteaba la reforma gregoriana- se fortalecen las reticencias y las resistencias en los diferentes reinos de la Cristiandad.

Desde finales del siglo XI y principios del siglo XII, según García de Cortázar (2012, p. 347), este proceso de institucionalización de la Iglesia y de racionalización en los debates teológicos, condujo a un movimiento de ordenar, excluir, y construir “el Otro”: aquel que quedaba fuera de la Iglesia sería nombrado hereje, judío, musulmán o brujería. La imagen de quien queda adentro y quien queda fuera de la institución fue adquiriendo, en este siglo, cada vez más fuerza.

Durante el siglo XII, se fortalecieron las resistencias a las aspiraciones de esta reforma dentro y fuera de la Iglesia. Dentro de las corrientes heterodoxas se pueden destacar varios rasgos en común. En primer lugar, un *débil componente teológico*, dado que la mayoría de las disidencias estuvieron basadas en cuestiones morales, principalmente críticas a una Iglesia por demás institucionalizada, burocrática e

intervencionista. Tuvieron un rechazo a la acumulación de riquezas, a los sacramentos y a las imágenes, se opusieron a la jerarquización de la Iglesia, reivindicando la vuelta a la simplicidad de la Iglesia primitiva. Guardaron cierta uniformidad en relación a su difusión: se gestaron en las ciudades y luego, una vez comenzada su represión, se refugiaron en el campo, en donde en forma clandestina lograron sobrevivir (García de Cortázar, 2012, p. 342).

3.1.2. REVUELTA LAICA: INICIOS DEL MOVIMIENTO VALDENSE

El movimiento valdense surge alrededor del año 1170 en la ciudad francesa de Lyon. Allí un hombre, *Valdès* o *Vaudès*⁶⁸, conocido en su forma castellana por *Valdo* y en latín por *Valdesius*, hace traducir a la lengua popular⁶⁹ los evangelios, otros libros de la Biblia, algunos textos de San Agustín, San Jerónimo, San Ambrosio, San Gregorio y aquellos fragmentos de los Padres de la Iglesia reunidos bajo el título de *Sentencias*.

En los documentos de la traducción de la Biblia, Valdo coloca allí su posición de fe, la cual será, siglos más tarde, retomada en la obra de Lutero. Su posición de fe expresaba lo siguiente: “*La Biblia no es un libro sagrado para ser venerado, sino para ser meditado; por lo tanto debe ser leído por todos en la lengua entendida por todos, y no sólo por los doctores de la Iglesia en su idioma latino*” (Tourn, 1983, p. 84).

Según Borbon⁷⁰ (*apud* Molnar, 1981, p. 13), inquisidor experto e informado del siglo XIII, Valdo habría encomendado la traducción de una selección del texto sacro a Esteban de Anse (sacerdote “gramático”) y al copista Bernardo Ydros (canónico de la catedral y amigo de las órdenes mendicantes) quien lo habría influenciado significativamente en relación a la lectura bíblica. Esta acción de Valdo -traducir a la lengua popular las Escrituras y que ellas queden al alcance de todos- significó el disenso

⁶⁸ *Valdès* o *Vaudès* referiría probablemente al nombre del lugar de procedencia, aunque se carecen de datos exactos. El nombre Petrus, Pedro en castellano se le habría atribuido a partir del siglo XIV por motivos apologéticos (Molnar, 1981, p. 11).

⁶⁹ Valdo habría encargado en Lyon, según Molnar (1981, p. 278), la traducción a la lengua vernácula de una antología bíblica que ya circulaba por 1179, la cual concedía especial importancia al Salterio y estaba acompañada de anotaciones exegéticas tomadas de los Padres de la Iglesia. En la zona de los Alpes (conocida luego como valles valdenses), estos documentos fueron conservados hasta la mitad del siglo XVII, cuando fueron puestos a salvo (parte en la ciudad de Ginebra, parte en Dublín y parte en la ciudad de Cambridge, donde se encuentran todavía). Estaban escritos en un dialecto valdense derivado del provenzal, con letra pequeña para reducir su volumen y facilitar su transporte clandestino. La más antigua traducción de la Biblia en lengua toscana, en el siglo XIII, se realizó a partir de la Biblia en latín llamada *Vulgata*, de uso corriente en Provenza, por alguien que retenía en su memoria las versiones valdenses preexistentes (Tourn, 1983, pp. 83-84).

⁷⁰ Esteban de Borbón, *De septem donis Spiritus sancti*, ed. A. Lecoy de la Marche, París, 1877, págs. 290-291.

principal con la Iglesia Apostólica Romana que hasta ese momento era la única que podía leer e interpretar las Escrituras en latín.

A partir de este acercamiento a las escrituras, Valdo abandona sus bienes, comienza a practicar la pobreza y a predicar el evangelio por las calles de Lyon. En torno a él, muy pronto comienzan a reunirse amigos y conocidos, conformándose según Tourn (1983, p. 16), una pequeña comunidad, que adoptó el nombre de “Pobres en espíritu”, término empleado por Jesús, en el Sermón del Monte (Mateo 5:3), para referirse a sus discípulos.

El término “pobre” en el Medioevo no refería sólo a aquel que carecía de bienes materiales, sino también a quien permanecía al margen de la ley, privado de derechos civiles, y de forma genérica a quien poseía un modo de vida precario: “pobres” eran generalmente los obreros manuales, los jornaleros, los marginados, los lisiados, las madres solteras (Molnar, 1981, p. 150). Vivir en la pobreza sugería, desde un sentido evangélico, un carácter insurreccional en una sociedad que se complacía de llamarse cristiana: “significaba rescatar la libertad de la Palabra de Dios de la esclavitud del sistema feudal de la Iglesia” (Molnar, 1981, p. 16).

El movimiento valdense, según las fuentes disponibles, siempre estuvo asociado a artesanos, especialmente a los tejedores y a los campesinos. Desde el siglo XIII, a partir de la condena de herejía, los valdenses van a concentrarse en las montañas y zonas de colinas, debiéndose dedicar especialmente a la agricultura.

La profesión de fe de Valdo fue hallada en un manuscrito en la Biblioteca Nacional de Madrid aproximadamente en 1950: el *Liber antiheresis*, un libro de antiherejías atribuido a Durando de Huesca, clérigo discípulo de Valdo y teólogo del valdismo primitivo (RUBELLIN, 2009, p. 204). En ella los suscriptores de la profesión de fe declaran el deseo de vivir en la pobreza, teniendo como preceptos los consejos del evangelio, alejándose de aquellos que, según ellos, no suscriben a la totalidad de la escritura. Durando de Huesca presenta en su manuscrito el magisterio de Cristo y de las Escrituras por encima de los mandatos de la Iglesia, institución que para él representa sólo la continuidad de quienes conservan la fe apostólica y la concretizan en las acciones. Considera que la tierra, el mundo donde habitan los hombres y al cual Cristo ha venido, es el escenario donde concretar la fidelidad, siendo el compromiso de los hombres con sus obras lo que decide su salvación (MOLNAR, 1981, p. 43).

Esta opción de vivir la fe cristiana se inscribe, según Molnar (1981, p. 11), en un preciso momento: “ella expresó en gran medida el malestar de una generación de

creyentes que, habiendo escuchado el Evangelio, se colocaba en posición crítica frente a la institución eclesiástica moldeada por las ‘reformas’ de Gregorio VII (1073-1085)”. Gregorio VII habría tratado de acelerar el proceso de reforma eclesiástica iniciado por sus antecesores. Este proceso implicaba la reducción al máximo de la participación de los laicos en la vida eclesiástica al mismo tiempo que acrecentaba la autoridad papal e imponía las supresiones tanto de la *simonía* (compra y venta de oficios eclesiásticos), del *nicolaísmo* (la no ejemplaridad del clero) como de la *investidura laica* (la provisión de cargos eclesiásticos a los poderes seculares). Sin embargo, no habrían sido afectados los privilegios de la institución eclesiástica por estar cercana al mundo secular imperial.

Los cátaros⁷¹ son otro ejemplo de comunidad de fe que se habría manifestado ante la necesidad de un “avivamiento espiritual” dentro de la Iglesia. Anteriores a los valdenses, los cátaros habrían comenzado como movimiento religioso en Europa occidental en el siglo X, y se habrían arraigado en el sur de Francia, específicamente en el territorio conocido como *Le Midi* (Mediodía francés) a partir de la década del 60 del siglo XII. A diferencia del movimiento valdense, hacia 1170 el catarismo en Francia se comenzaba a constituir, según Molnar (1981, p. 28), “en una poderosa institución de carácter eclesiástico, capaz de competir con la Iglesia Católica en la lucha por obtener influencia y poder”. Tanto la grande como la pequeña nobleza apoyaron este movimiento en su lucha contra la Iglesia, para enriquecerse y sobrevivir. Esto explicaría, según Molnar (1981, p. 27), el progreso del catarismo en esa parte de Francia. De allí surge la decisión del III Concilio de Letrán (1179) de intervenir de forma rápida y brutalmente represiva⁷², dejando de lado en un primer momento a los valdenses.

En 1179, durante el III Concilio de Letrán, celebrado en Roma, se registra la presencia de los “pobres de Lyon”. En aquel concilio estuvieron presentes, según Molnar (1981, p. 21), trescientos obispos provenientes de diferentes países de Europa, además de embajadores de monarcas y príncipes cristianos. Sabemos que se presentaron ante el mismo Papa Alejandro III, por las memorias de Walter Map, representante del

⁷¹ Hacia finales del siglo XII, los cátaros conformaron una verdadera comunidad religiosa en la región francesa de Languedoc. Tiene sus ministros, los “*bons hommes*”, sus miembros (los “perfectos”) y los simpatizantes. Poseen ritos, ceremonias, libros sagrados y asambleas. En su combate por el lujo del clero y el poder de la Iglesia, este grupo es apoyado por las clases dirigentes de esta región que no aprueban la reforma iniciada por el Papa Gregorio VII.

⁷² Entre 1209 y 1444, durante el conflicto armado denominado Cruzada Albigense (en referencia a la ciudad de Albi, habitada por cátaros), por iniciativa del papa Inocencio III y con el apoyo de la dinastía de los Capetos en Francia se exterminaron uno a uno todos los cátaros. El castillo de *Monségur* fue el último fuerte de resistencia de la entonces denominada herejía cátara.

clérigo inglés y posteriormente archidiacono en Oxford, quien habría estado encargado de interrogar a los valdenses sobre sus conocimientos dogmáticos:

En el Concilio romano celebrado bajo Alejandro III, vimos valdenses, gente simple y sin cultura, así llamados por el nombre de Valdo, su jefe, que vivía en Lyon, sobre el Ródano. Presentaron al papa un libro escrito en gálico, que contenía el texto y la glosa del Salterio y de muchos escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Pedían insistentemente que se los autorizara a predicar -creyéndose preparados para ello- cuando, en cambio, no estaban capacitados más que para los primeros rudimentos. [En esto eran] parecidos a los pájaros que, no viendo la trampa, se imaginan siempre que pueden emprender el vuelo. ¿Pero se arrojan las perlas a los puercos y la Palabra ante imbéciles ineptos para comprenderla y comunicarla? Ciertamente, no.

Yo, que valía menos que todos en la asamblea, consideraba poco placentero detener los trabajos para debatir semejante problema y atrasarnos intentando resolverlo, pero al mismo tiempo me divertía el asunto. A la invitación del alto dignatario elegido por el pontífice para que dirigiera las confesiones, lancé mi primera flecha. En presencia de muchos teólogos expertos en derecho canónico me fueron traídos para que los examinase dos valdenses considerados de los más eminentes de la secta. Ellos pensaban hacerme callar... Me preparaba a responder, cuando el presidente me ordenó proceder al interrogatorio. Los enfrenté con preguntas elementales que todos saben contestar, sospechando con razón que el asno que gusta del cardo no desdeña la lechuga:

-¿Creéis en dios Padre?

Ellos contestaron: Creemos.

-¿Creéis en el Espíritu Santo?

Ellos contestaron: Creemos.

-¿Creéis en la madre de Cristo?

Ellos contestaron aún: Creemos.

Ante estas palabras estalló la risa de toda la asamblea... Estas personas se retiraron todas confusas. ¡Pero era justo que así fuera! Pretendían guiar ellos, que estaban sin guía, como Faetón, que ignoraba hasta el nombre de sus caballos (Map, 1914 *apud* Molnar, 1981, pp. 21-22)⁷³.

Los valdenses claramente mostraron en sus respuestas desconocimiento en el uso escolástico del verbo “creer”, el cual es sólo admitido para las personas de la Trinidad (Padre, Hijo, Espíritu Santo).

En sus memorias, Map⁷⁴ (*apud* Molnar, 1981, p. 29) describe a los valdenses del siguiente modo: “Estos no tiene morada. Van de dos en dos, descalzos, sin equipaje, poniendo en común todo, como los apóstoles. Desnudos, siguen a un cristo desnudo”. Y agrega un detalle relevante que sí será tomado en cuenta luego de que la Iglesia se haya ocupado de la herejía cátara: “Si les hiciéramos lugar junto a nosotros, seríamos

⁷³ Walter Map, *De nugis curialium*, ed. Montague Rhodes James, Oxford, 1914.

⁷⁴ Walter Map, *De nugis curialium*, ed. Montague Rhodes James, Oxford, 1914.

nosotros los expulsados”. Es interesante observar aquí esta construcción propia del siglo XII, de un adentro y un afuera de la cristiandad. El testimonio de Walter Map, según Rubellin (2009, p. 205), además de revelar la ignorancia de los valdenses en relación a sus conocimientos dogmáticos, deja entrever sobre todo una cierta inquietud por los sucesos eventuales que estos “nuevos apóstoles” podrían causar.

En los decretos finales del III Concilio, no hubo ninguna referencia a los valdenses; en cambio sí lo hubo y con precisión en relación a los cátaros, quienes sí constituían una amenaza concreta. Recibieron la condena de herejía⁷⁵ y, como fue referido arriba, fueron totalmente exterminados.

3.1.3. DECRETO DE HEREJÍA PARA LOS VALDENSES

En el III Concilio de Letrán, a los valdenses se les aprueba los votos de pobreza, pero no así la libre predicación. Cuando la jerarquía católica prohíbe predicar a Valdo y sus “pobres”, ellos se niegan a obedecer, basándose, según Tourn (1983, p. 22), en las palabras del apóstol Pedro: “juzga si es justo delante de Dios obedecer a vosotros antes que a Dios” (Hechos 4:19). De vuelta a Lyon, los valdenses continúan predicando.

Mientras que la Iglesia Romana consideraba que sólo aquellos que descienden de los apóstoles tenían derecho a predicar, los valdenses expresaban que todos, incluyendo las mujeres, tenían derecho a predicar, en la medida en que vivan como los apóstoles.

El reconocimiento del derecho femenino a la predicación, según Molnar (1981, p. 31), es un rasgo típico del movimiento valdense desde sus inicios -rasgo que los distinguió del movimiento cátaro, muy reacio a tal posibilidad. En esta época feudal, como bien lo recuerda Lindenberg (2001), la condición de la mujer era claramente inferior a la del hombre y sólo algunas mujeres⁷⁶ de familias nobles acaudaladas accedían a conventos donde recibían educación y desarrollaban su espiritualidad. Previo a su expulsión de Lyon, “el movimiento de 'los pobres' incorporaba a mujeres como *sorores* (hermanas en latín), es decir, como predicadoras itinerantes en una relación de absoluta igualdad con los varones” (Lindenberg, 2001, p. 305). Estas predicaban de

⁷⁵ El decreto de condena de herejía cátara se puede ver en el Canon 27 *De haereticis evitandis* del III Concilio de Letrán, en *Enchiridion symbolorum*, ed. H. Denzinger, Friburgo i. B., 1947, citado por Molnar (1981, p. 26).

⁷⁶ Hildegard von Bingen [1098-1179], monja abadesa contemporánea de Valdo, fue una de las mujeres más relevantes e influyentes en materia religiosa y una excepción para su época.

forma itinerante andando de dos en dos. Desde el año 1183 en adelante hay diversas fuentes que confirman la actividad de mujeres valdenses predicadoras en lugares públicos y casas privadas⁷⁷.

Este tipo de acciones es la que la inquisición traerá siempre a consideración en los siglos venideros: “Habéis pecado contra Dios y contra la santa Iglesia Católica y Romana, y os habéis excedido con ligereza” (Zwicker y Praga, 1401 *apud* Molnar, 1981, p. 355)⁷⁸.

A nivel político y a partir de 1158 se instaló una fuerte oposición entre dos fuerzas en Lyon: La Iglesia de Lyon, y el Conde Guigues II de Forez apoyado por el Rey de Francia Luis VII. La ruptura con la Iglesia de Lyon va a sucederse con la elección del nuevo arzobispo, Guichard de Pontigny, en 1165. Por vez primera la elección fue por designación directa del Papa, sin la intervención del capítulo catedral quien siempre habría jugado un papel en las elecciones desde inicio del siglo. Además, el arzobispo electo pertenecía a la orden cisterciense, con todas las resistencias que la Iglesia de Lyon ya habría tenido frente a las ideas reformadas del legado de Gregorio VII.

Guichard ingresó a Lyon con una fuerte convicción de reformar la Iglesia. En un documento conocido como *Statuts* dirigido a la Iglesia de Lyon (de fecha imprecisa), desaprobó de forma absoluta los hábitos que reinaban en el seno del capítulo en ese entonces. En este documento, Guichard expresa claramente sus objetivos de restaurar las formas de vida de la institución, sugiriendo que la oposición más fuerte la encuentra en el interior del capítulo, puesto que es allí donde *nobiles, majores e potentes* se enriquecen apropiándose de los bienes de la Iglesia. En cambio, los *minores* sirven a la Iglesia de Lyon de mejor forma puesto que no tienen un espíritu de lucro. Esta sería la explicación, según Rubellin (2009, 214), de por qué Guichard precisó hacerse de aliados a nivel local -nombrados como *minores* en el *Statuts*- a pesar de contar con el apoyo del Papa Alejandro III. Entre estos aliados, estarían quienes habrían traducido diversos libros de la Escritura para Valdo. Los laicos habrían sido el otro gran bastón de Guichard. Esto explicaría por qué Valdo y sus discípulos no fueron condenados por el arzobispo cuando comienzan a predicar por las calles de Lyon, siendo muy probable que

⁷⁷ En 1240, en la diócesis de Narbona, se ordena la destrucción de la casa de Bernardo Oliverio de Durban, porque en ella fueron arrestadas dos mujeres valdenses: Raimonda de Balinis y Alazais Calosa (Lindenberg, 2001, p. 307).

⁷⁸ Los inquisidores Pedro Zwicker y Martín de Praga, en 1401; *cf.* Haupt, *op. cit.*, pág. 115.

hayan sido en cambio apoyados por él para ir a presentar sus desavenencias al Papa en el III Concilio de Letrán (Rubellin, 2009, p. 214).

En el escenario del III Concilio de Letrán, donde Valdo recibe el reconocimiento implícito del Papa, una dupla hostil va a generarse: la mayoría del capítulo de Lyon, contrarios a Guichard, y los de la abadía de Hautecombe representados por Godofredo de Auxerre (Rubellin, 2009, p. 218). Esta situación llevó al cardenal legado Enrique de Marcy a instalarse a inicios del 1180 en la región de Languedoc para controlar de cerca la situación. Ese mismo año, Valdo es convocado a una asamblea en un Sínodo Diocesano. Allí estaban presentes: Enrique de Marcy, legado pontificio, el arzobispo Guichard y Godofredo de Auxerre, abad de Hautecombe, quienes someten a Valdo a un interrogatorio y le hacen firmar una declaración de fe católica, la cual firma sin reparos, aunque agrega vivir en la pobreza en obediencia al precepto divino. La gran declaración revolucionaria de Valdo en ese preciso momento, según Tourn (1983, p. 22), es haber afirmado que “su vocación no proviene de la Iglesia sino del Señor mismo, que el evangelio le habla directamente a él como laico, sin intermediarios”.

En 1181, según Rubellin (2009, p. 219), mueren el papa Alejandro III y el arzobispo Guichard, quienes habrían apoyado de forma implícita a los valdenses. Una de las primeras medidas tomadas por el nuevo arzobispo, a su llegada a Lyon en 1182, fue la expulsión de Valdo y los suyos (Rubellin, 1981, p. 220). Expulsados de Lyon, los valdenses inician su misión hacia la región de Languedoc en el sur de Francia. Allí contactan con los cátaros y poco a poco, según Tourn (1983, p. 21), *pasan de ser un movimiento de piedad a constituirse en un movimiento de protesta*.

Poco tiempo después, en el sínodo de Verona [1184], el papa Lucio III emite su decreto de *Ad abolendam*, fundamentando la legislación contra la herejía cristiana y su abolición. No sólo se describe los movimientos sospechosos de herejía, incluyendo a los valdenses, sino que se proponen procedimientos para exterminarlos (García de Cortázar, 2012, p. 344).

En 1190, el obispo de Narbona pronuncia sobre los valdenses la *condena de herejía*. A partir de esta condena *el movimiento valdense se radicalizaría definitivamente*: marca su posición intransigente con respecto a la iglesia romana, lo que da lugar a que muchos seguidores se desliguen de él (García de Cortázar, 2012, p. 345; Molnar, 1981, p. 48). En este momento, según Tourn (1983, p. 24), podría considerarse por concluida la permanencia de los valdenses en el ámbito de la Iglesia Romana. A

partir de allí serán perseguidos y tratados como herejes por más de ochocientos años, hasta ser reconocidos como ciudadanos en las “Cartas patentes”, en 1848.

3.1.4. CLANDESTINIDAD Y RESISTENCIA

Durante muchos años fueron las ciudades lombardas el punto fuerte del valdismo, centros más o menos clandestinos donde se acudía para recibir la información bíblica y espiritual. *Hacia la mitad del siglo XIII, el valdismo se ve obligado a emigrar de las ciudades a la zona agrícola, tendiendo a refugiarse en las llanuras de Alemania, los Alpes, Francia y el sur de Italia.* En los siglos XIV y XV, la represión católica logró reducir este movimiento a un pequeño grupo que logró sobrevivir en la clandestinidad, refugiados en los valles alpinos del Piamonte Occidental, del río Pellice y del río Chisone, conocidos luego y hasta nuestros días como *Valles Valdenses*. Durante los siglos XIII y XIV, durante la dispersión y la clandestinidad, la transmisión de *la cultura valdense fue comunicada principalmente a través de la tradición oral y la vida comunitaria.*

Tourn (1983, p. 67) describe la vivencia de fe de los valdenses en este tiempo de clandestinidad como una *piEDAD de tipo familiar y comunitaria de “íntima comunión” con el Señor*, cercana a la piedad germánica de aquellos siglos, y *alejada de una piedad sacramental e individual*. Los lugares de reunión son los establos, la tienda del artesano, la cocina. “Todos, grandes y pequeños, hombres y mujeres, de día y de noche, se ocupan de enseñar y aprender. El obrero trabaja de día y de noche aprende (...) el que es discípulo, ya a la semana enseña a otros” y “la casa llega a ser la ‘schola’ en el sentido lombardo; lugar de edificación recíproca, de formación, de fe” (Tourn, 1983, p.68).

Durante todo el Medioevo, tiempo de clandestinidad y en el que la mayoría de la población es analfabeta, la difusión del Evangelio fue principalmente mediante la *palabra hablada y vivida en actitudes y gestos significativos*, por eso la necesidad de maestros itinerantes (Molnar, 1981, p. 170). *Aprender la palabra de memoria*, para transmitirla, era uno de los métodos más difundidos entre los valdenses.⁷⁹

⁷⁹ Molnar (1981, p. 175-176) reporta la sorpresa del inquisidor Esteban de Borbón al ver a un joven campesino, que luego de haber pasado un año en casa de un hereje valdense, habría memorizado cuarenta trozos evangélicos en su lengua materna.

3.1.5. LA REVOLUCIÓN HUSITA (FINALES DEL SIGLO XIV)

Wyclif en Inglaterra y Hus en Bohemia, hacia finales del siglo XIV, hacen renacer las interrogantes por la conformación de la Iglesia Romana ansiada por el Papa Inocencio III. Juan Hus, teólogo y docente universitario, es el portavoz del planteo de Wyclif: *fidelidad a las Escrituras y su divulgación al pueblo*. Desarrolla toda una revolución popular en Praga, capital de Bohemia, donde predica semanalmente sus meditaciones bíblicas.

A fines de 1411, cuando la lucha de Juan Hus adquiere tonos dramáticos, diversos teólogos que comparten sus ideales llegan a Praga a apoyar la causa. Se hospedan en la casa “La Rosa Negra”, el centro universitario de la nación de Bohemia. Allí se produce, según Molnar (1981, p. 198), un contacto ecuménico entre el husitismo bohemio y el valdismo alemán.

En 1415, Hus es convocado a Constanza para clarificar su posición ante el Concilio y allí es condenado y quemado como hereje en la hoguera. Este suceso marca el comienzo de la *revolución husita*: el reclamo de la libertad de predicación y del fin de la opresión fiscal y jurídica del clero. La gran revolución es en el plano espiritual y teológico: “Hus y sus discípulos habían destruido el mito de la Iglesia católica como unidad jurídica, constituyendo una iglesia cristiana como alternativa a la de Roma, fundándola no sobre el derecho y la obediencia, sino sobre el evangelio y la fraternidad” (Tourn, 1983, p. 98).

Una corriente dentro de los husitas se reorganizará en Tabor, sur de Bohemia. Los teólogos taboristas serán los encargados de reconocer la protesta y la validez de los reclamos de los valdenses en el Concilio de Basilea. A partir de allí, valdenses y taboristas actuarán de forma conjunta, intercambiando lecturas y ayuda mutua. Según Molnar (1981, p. 274), los valdenses deben su movimiento literario en el siglo XV a la solicitud de los husitas, particularmente de los taboristas (grupo de los Hermanos fieles). El ambiente de la reforma husita será de inspiración para la redacción de tratados teológicos valdenses difundidos en este momento.

Las nuevas figuras que surgen de este encuentro y renovación de fe son los *barbas*⁸⁰, maestros itinerantes de fe, de vida y de cultura valdense, encargados de

⁸⁰ En *patuá* o *patois* (dialecto hablado entre los valdenses), *barba* significa tío o persona anciana. La referencia a un tío o persona mayor que venía a visitar era la forma de evitar sospechas frente a la Inquisición. Es interesante que se elige la figura de tío y no de padre, puesto que el *Barba* tiene autoridad

redactar y transmitir la literatura valdense⁸¹. Comienzan sus estudios entre los 25 y los 30 años, en escuelas clandestinas⁸², preparándose durante los meses de invierno por tres o cuatro años. Estudian los textos sagrados, aprenden lenguas, aritmética, un poco de botánica y medicina, y luego bajo la dirección y compañía de un *barba* más anciano comienzan a recorrer las diferentes regiones.

3.1.6. TEOLOGÍA VALDENSE MEDIEVAL

Alrededor de 1180, según Molnar (1981, p. 313), los valdenses ven su misión en los preceptos de Jesús. Valdo habría sido cautivado por las palabras de Jesús a sus discípulos en el Sermón del Monte: estas palabras sintetizarían la nueva ley del Reino, en el sentido más absoluto. Consideran de manera categórica las palabras de Santiago (4: 17): “Aquel, pues, que sabe hacer el bien y no lo hace, comete pecado”, y la pregunta del discípulo del valdismo, Durando de Huesca: ¿No es acaso preferible ejercer el ministerio recibido del Señor más bien que uno recibido de los hombres?

Los dos temas que resumirían la toma de conciencia valdense y su posición teológica medieval serían, según Molnar (1981, p. 337): *predicación libre* y *pobreza*. La primera se asume desde el principio, la segunda se fija y acentúa durante la clandestinidad.

Ya en el siglo XII, los valdenses habrían hecho caso omiso a las disposiciones de León el Grande (Papa entre los años 440 y 461) que restringían a los sacerdotes el derecho de predicar. Asimismo, habrían pasado por alto los *Statuta ecclesiae antiqua*, que prohibían a los laicos, y en particular a las mujeres, la predicación (Molnar, 1981, p. 312). En total oposición a la exclusión de la mujer del sacerdocio ministerial, existieron las “hermanas” valdenses. Los valdenses apelaban a aquellos pasajes de la Biblia donde había claros ejemplos de mujeres anunciando la palabra, como Ana la profetisa (Lucas 2:38) y María Magdalena anunciando la Resucitación (Juan 20:17ss) (Molnar, 1981, p. 315).

pero no poder. En el siglo XV, dos de los *barbas* de mayor relieve fueron Federico Reiser y Martino, ambos muertos en la hoguera.

⁸¹ Uno de los más destacados escritos poéticos de la literatura valdense es *La Nobla Leyçzon* (La Noble Lección), compuesto por 479 versos, escrito probablemente en las primeras décadas del siglo XV, el cual se basa en el Sermón del Monte y considera tres leyes dadas por Dios al mundo: la natural, la de Moisés y la evangélica (Arduin, 2001, pp. 9-10).

⁸² Una de las escuelas clandestinas de mayor importancia fue la de Pra del Torno en el valle de Angrogna.

En un primer momento, los valdenses no se opusieron a la jerarquía católica, documentado en el *libere predicare*⁸³ de los discípulos cercanos a Valdo. Sin embargo, luego de la excomunión, los valdenses rechazan cualquier creencia o práctica eclesiástica que no pueda ser probada por la sagrada Escritura. Según Molnar (1981, p. 305), los valdenses declaran que la inteligencia, según Dios, no puede basarse en principios de la *sermotionalis scientia* de la que disponen los poderosos; que si en tiempos apostólicos la tarea de declarar *la locura de la cruz*⁸⁴ fue confiada a los pescadores, hoy puede ser confiada a simples agricultores.

Hacia finales del siglo XIV, desde la capilla de Belén en Praga –uno de los centros de predicación del evangelio en lengua vulgar- el movimiento husita retomó el dicho apostólico “la palabra de Dios no está encadenada” (II Tim. 2:9), declarando formalmente que “el anuncio de la Palabra de Dios era el acto más libre e indispensable para la vida de la iglesia y del mundo” -retomando lo expresado por los valdenses en su tratado: “Algunos quieren atar la Palabra de Dios según su voluntad, pero no pueden lograrlo” (Molnar, 1981, p. 311).

La predicación evangélica era, para los valdenses, mucho más importante que los sacramentos. Desde el siglo XIII en adelante, consideraron la práctica bautismal sobrevaluada por la iglesia oficial, en detrimento de su deber testimonial. Las biblias valdenses no ofrecen ninguna singularidad, salvo por la presencia de la lengua vulgar. Si bien la autoridad del Nuevo Testamento es preeminente en los valdenses, no dejan de considerar el Antiguo.

La exégesis de la Escritura fue, para los valdenses, en primer lugar la interpretación del mensaje de Jesucristo y sus incidencias actuales. La técnica hermenéutica empleada no distaba mucho de los procedimientos propios de la exégesis medieval: histórico-literario, alegórico, tropológico y anagógico. El tratado valdense *De las Vertucz*, dedica páginas enteras a explicar los cuatro modos de acceder a los misterios divinos (Molnar, 1991, p. 330). Tenían en gran estima la memorización de largos trechos de la Escritura, encontrando en la propia teoría escolástica el fundamento de edificar los sentidos a partir del sentido literal. Valdenses y Husitas justificaron desde allí su exégesis, simple y robusta.

⁸³ Cf. K. V. Selge, Die ersten Waldenser cit. pág. 278, citado por Molnar (1981, p. 310).

⁸⁴ En Lucas (22:27) Jesús se presenta como "Yo estoy entre vosotros como el que sirve". Pablo va a llamar a ese misterio el "escándalo de la cruz": "Yo por la ley morí para la Ley, a fin de vivir para Dios" (Gálatas 2: 19); "lo necio del mundo escogió Dios para avergonzar a los sabios; y lo débil del mundo escogió Dios para avergonzar a lo fuerte; y lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios, y lo que no es, para deshacer lo que es, a fin de que nadie se jacte en su presencia" (1Corintios 1: 27).

Los valdenses sostenían que son las posiciones y los compromisos asumidos con los demás los que permiten verificar la autenticidad del pensamiento evangélico: *la iglesia está allí donde un conjunto de creyentes profesa la misma fe y la sella con sus obras*. Si bien el pasaje de Santiago 2:26 (“la fe sin las obras está muerta”) fue una premisa de toda la escolástica medieval, Durando de Huesca, en el *Liber antiheresis*, da testimonio de que el movimiento valdense, desde sus inicios, tuvo una actitud más radical en relación a este precepto, cuestionando “la validez del testimonio y del sacramento administrados por aquellos que, con su comportamiento práctico, habían traicionado la orientación evangélica de su empeño político” (Molnar, 1981, p. 336). Por su parte, Alain de Lille, en *De fide Catholica contra haereticos*, expresó que, para los valdenses del Mediodía francés, hacia 1180, “las acciones pueden negar la palabra de la fe, y el mérito personal (*meritum*) vale mucho más que el cargo (*officium*)” (Molnar, 1981, p. 336). El contacto con los husitas habría reforzado entre los valdenses la conciencia de “formar un cuerpo eclesiástico que vive de modo auténtico el sentido pleno de su ‘ser en Cristo’ (...) independientemente de la vida sacramental de la iglesia dominante” (Molnar, 1981, p. 341).

Dos autores preciados del medioevo, los monjes Bernardo de Fontcaude y Alain de Lille, dan un testimonio significativo en relación a la consideración de la doctrina valdense por parte de la Iglesia oficial hacia finales del siglo XII y principios del XIII.

Bernardo de Fontcaude, según Molnar (1981, p. 50), en su escrito *Adversus Waldensium sectam*, posiciona a los valdenses teológicamente en una doctrina que se basa directamente en lo expresado en las Escrituras. Rechazan los sufragios por los muertos y el purgatorio, considerando que *la salvación se da en el presente y aquí en la tierra* (II Co. 6:12). Sienten una especie de aversión por los lugares oficialmente sacros (templos, santuarios), pues prefieren orar a Dios en cualquier lugar, y en particular fuera de la iglesia, en sus propias casas, en obediencia literal al Sermón del Monte (Mt. 6:6).

Alain de Lille, según Molnar (1981, p. 52), en su escrito *De fide catholica contra haereticos sui temporis*, destaca la necesidad absoluta planteada por los valdenses de *obedecer a Dios antes que a los hombres*, limitando el poder sacerdotal a un criterio ético. Aceptan la confesión recíproca entre laicos, negando la absolución general por parte del obispo y la inutilidad de los sufragios. Consideran la mentira como pecado mortal. Prohíben el juramento; condenan la violencia y el homicidio; y profesan una vida en rigurosa pobreza evangélica. Rechazar el juramento, en el contexto de un feudalismo sacralizado protegido por la Iglesia y sus interdicciones, significaba

rechazar la fidelidad social vertical y paternalista, proponiendo un vínculo más horizontal y fraternal, fermento de “democratización” (Molnar (1981, p. 158). En relación a la violencia, los valdenses darían su interpretación sobre Romanos: 13, en protesta de cualquier tentativa de querer justificar desde el plano teológico el uso de la espada⁸⁵ en provecho de la autoridad dominante.

A partir de la influencia del obispo taborista Nicolás de Pelhrimov, los valdenses aceptaron tres de los siete sacramentos: el *Bautismo*, signo de nacimiento espiritual de Dios; la *Santa Cena*, que sobrepasa ampliamente a los demás sacramentos; y el *Matrimonio* (Molnar, 1981, p. 342). La *Confirmación* fue sustituida por la imposición de manos y la *Penitencia* reducida a una confesión de pecados hecha a Dios o a cualquier creyente sin distinción alguna. Quedan excluidos: la *Extremaunción* y la *Ordenación*.

El movimiento valdense rechazó la doctrina del purgatorio y las prácticas conexas, puesto que si la fe se pone en juego en el obrar en la tierra, es de suponer que no hay purgatorio sino en el tiempo presente. En la versión valdense de la confesión de fe taborista, de 1431, existe un pequeño tratado: el *Purgatori soyma* (purgatorio fantaseado). Allí se expone que el purgatorio carece de todo fundamento bíblico, y que la teoría de su existencia sólo trae más opresión a los creyentes. Por su culpa “*l’avaricia e la symonia de moti es creissua*”, reduciendo el cristianismo a la construcción de iglesias y suntuosos conventos (Molnar, 1981, p. 351).

Los valdenses no cuestionan a la Iglesia como *congregatio fidelium*, sino a su aparato sacramental y su ubicación de jerarquía social. Al igual que los taboristas, critican sobre todo a la Iglesia reformada de la cristiandad constantiniana, que se aleja de la Iglesia primitiva. Federico Reiser formuló en 1458, ante la inquisición -en el tratado *Ayezo es la causa del nostre departimente de la gleysa romana-*, que en la Iglesia Romana hay muchas cosas buenas, necesarias y útiles a la salvación, como la confesión católica y apostólica de la fe, los usos y las predicaciones cuanto están de acuerdo a las santas Escrituras; sin embargo, la cristiandad establecida se convierte muchas veces en “*la gleysa de li malignant*” por el prestigio temporal que pretende y defiende, sucumbiendo a la tentación del poder (Molnar, 1981, p. 360). El mito de Constantino -“la teoría de un papado heredero del Imperio Romano y de un imperio

⁸⁵ El poema valdense *La Nobla Leyçzon*, datado en el siglo XVI, se inspira en el rechazo a cualquier tipo de venganza personal y “caracteriza al ‘vaudès’ como la persona a quien todos consideran digna de castigo porque lleva un estilo de vida semejante al de Cristo” (Molnar, 1981, p. 157).

encargado y consagrado para su misión religiosa”- constituyó para los valdenses un artificio pseudocristiano (Molnar, 1981, p. 364).⁸⁶

Alrededor de 1230, con la consolidación del proceso inquisitorial, se exhortará “a todo maestro valdense que se declare dispuesto a preferir la muerte a la traición” (Molnar, 1981, p. 385). Para la reforma valdense y husita, el sufrimiento será la posibilidad de dar un testimonio auténtico, tomando como ejemplo el testimonio de Jesucristo, en el marco de una *theologia crucis aplicada*⁸⁷ a la existencia histórica de la comunidad cristiana.

3.1.7. ADHESIÓN A LA REFORMA PROTESTANTE (SIGLO XVI)

Un siglo después de Hus, Lutero, en Alemania, retoma el reclamo de reforma⁸⁸ de la Iglesia. A mediados de 1520, la influencia de este movimiento llega a los valdenses del Piamonte y del sur de Francia. Los libros de los nuevos teólogos reformadores comienzan a circular entre los *Barbas*. Son enviados dos representantes más allá de los valles para evaluar la situación: Jorge Calabria, un *Barba* veterano, y Martín Gonin⁸⁹, un joven que tendrá luego el oficio de librero (Molnar, 1981, p. 242).

En 1528, Lutero escribe en Wittenberg una carta al Duque de Saboya, Carlos III, solicitando su protección para que los predicadores puedan predicar el evangelio en sus estados públicamente, sin sufrir persecuciones.

Los valles se transforman en parte de la historia de la Europa protestante, según Tourn (1983, p. 136), cuando Francia decreta la destrucción de la Reforma, y Teodoro de Beza, mano derecha de Calvino, logra que los príncipes alemanes apoyen a los

⁸⁶ Se les atribuye a los valdenses el haber sido los primeros en cuestionar la tradición constantina, la cual encontraba su justificación en la supuesta permanencia de Pedro en Roma y el martirio que allí habría sufrido. La tesis valdense crítica de esta tradición se publicó en 1519 en Basilea, en el libro *Apostolum Petrum Roman non venisse* (Molnar, 1981, p. 373). (Ver: G. Miegge, Pietro a Roma, T. Pellice, s.d., pág. 4, O. Cullmann, Saint Pietre. Neuchâtel, 1952, pág. 62; Borst, *op. cit.*, pág. 216, nota 10, citados por Molnar, 1981, p. 371).

⁸⁷ El teólogo Jacobello de Stribro en 1416, estudiando el valdismo, desarrolló el tema del sufrimiento-testimonio, escogiendo el texto de Mt. 5:10 acerca de la bienaventuranza de los que son perseguidos por causa de la justicia (Molnar, 1981, p. 387).

⁸⁸ Según Skinner (1996, p. 328), Lutero y sus discípulos se empeñaron en marcar sus afinidades con la tradición hussita en oposición a los poderes pontificios.

⁸⁹ Según fuentes contemporáneas, Martín Gonin de Angrogna se habría comprometido en facilitar la circulación de literatura reformada entre los valdenses. En 1536 fue condenado a muerte. En el libro de los mártires aparecería su declaración antes de morir donde habría expresado ser del Piamonte y habitar en Ginebra por dedicarse al arte de la imprenta (Molnar, 1983, pp. 244-245).

valdenses. En 1532, en el sínodo de Chanforán⁹⁰, el movimiento valdense decide continuar con su opción de fe y unirse al movimiento de Reforma en su vertiente calvinista. Según Molnar (1981, p. 258), este sínodo confirma el pasaje de un movimiento de contestación evangélica a una institución eclesiástica que, aun permaneciendo a nivel del culto, y siendo respetuosa de las leyes reguladoras de la sociedad, planteaba abiertamente su ruptura con la Iglesia Romana.

Según Tourn (1983, p. 122), “en la realidad de los hechos los valdenses no tenían otra alternativa que esta. Adherirse a la Reforma o disolverse”. A pesar del desacuerdo de muchos *Barbas*, los valdenses dejaron atrás la tradición de una predicación itinerante para volcarse a la creación de comunidades sedentarias en áreas geográficas bien delimitadas. Renuncian así a las costumbres de una confesión principalmente auricular -en el autocontrol de la clandestinidad- y a la pobreza voluntaria. En esta asamblea también se decide recolectar fondos para la traducción y la impresión de la Biblia en francés⁹¹.

El Piamonte ocupaba una posición clave a nivel político por estar ubicado entre los dos grandes bloques: el Imperio Germánico y el Reino de Francia. El duque de Saboya debió alinearse al bloque imperial -junto al Emperador Carlos V- y asumir una política represiva frente a los movimientos religiosos. La adhesión a la Reforma significó, en este sentido, algo más que la adhesión a un movimiento religioso:

Se trata de un cambio en el aspecto civil en el cual participan el pueblo de la campaña y la clase media de las ciudades. Se trata de tomar en mano la reforma de la Iglesia y llevarla a cabo, pero también de modificar las estructuras sociales. No es por casualidad que los responsables de la Reforma en los valles valdenses están también a la cabeza de la lucha por arrancar a los Condes de Lucerna sus privilegios feudales. Cuando el 6 de enero de 1549 soldados y campesinos demolieron el Castillo de Bobbio y Bricherasio se tiene verdaderamente la sensación que un mundo ha llegado a su fin: el mundo de los señores feudales, de los conventos, de los impuestos extraordinarios y de la servidumbre (Tourn, 1983, pp. 135-136).

Por su ubicación estratégica, Ginebra se transforma en el centro de formación y refugio de los dirigentes protestantes que llegan de Italia, España y Francia escapando de la inquisición. Juan Calvino dirige y organiza desde allí el movimiento. Elemento fundamental de la muestra de este avance protestante fue la construcción de templos⁹².

⁹⁰ *Chanforán* o *Cianforano*, deriva del *fórum* de los latinos, indicando el lugar público donde se discuten los temas de interés común (Molnar, 1981, p. 257).

⁹¹ La Biblia de Olivetan es la primera Biblia reformada, impresa en la ciudad de Neuchatel y remitida a los valdenses en 1535.

⁹² Ver apartado 2.2.4.

En 1559, la victoria militar de España significó la reconquista de Europa para la fe católica. Felipe II, el sucesor de Carlos V, seguirá la línea intransigente de Ignacio de Loyola, el fundador de la orden de los jesuitas, para combatir tanto las ideas reformadas como las del Papa Pío IV (Tourn, 1983, p. 141). La carta dirigida por Paschale⁹³, desde la cárcel, a los hermanos de S. Sixto⁹⁴, fue uno de los tantos documentos valdenses referentes de esta época:

Pero algunos dirán que uno no siente la fuerza de morir por Jesucristo, mas yo respondo que quien teme ser vencido en el combate, debe, por lo menos, optar por vencer tratando de lograr la victoria huyendo en esa ocasión. Porque huir nos es lícito, pero no el arrodillarse ante Baal lo que nos es prohibido bajo pena de condenación eterna...ya que yo sé que muchos de vuestro país que se han ido a la Iglesia del Señor se encuentran más contentos con el pan y el agua de lo que supisteis estar vosotros con todas las delicias del mundo...

Más yo os sé decir que con un poco de pan y de agua podéis saciar el cuerpo, pero donde el alma no está nunca contenta, por el contrario languidecerá para siempre, hasta que haya encontrado un alimento para nutrirse en la esperanza de la vida eterna. ¿Y cuál será ese alimento si no la predicación del Evangelio, de la cual vosotros estáis privados? (Muston, 1926 apud Tourn, 1983, pp. 159-160, destacado en cursivas es nuestro)⁹⁵.

Del valdismo medieval, en 1561, el Piamonte era la única zona que había logrado resistir. En este mismo año ocurre el acuerdo de Cavour, donde se establece el perdón del duque a los valdenses, la anulación de indemnizaciones de guerra y la autorización para celebrar el culto público en algunas congregaciones y en los confines de los valles. Algunos de los fragmentos de este acuerdo expresan:

Capitulaciones y artículos últimamente acordados entre el Ilustrísimo Monseñor de Racconigi por parte de Su Alteza y los de los valles del Piamonte llamados valdenses. *Que se expedirán cartas patentes de Su Alteza, por las cuales será de conocimiento que hace remisión y perdona a los de los valles...y a todos aquellos que a su parecer han dado ayuda en los errores que pudieron haber ocurrido, como por haber tomado las armas contra Su Alteza como contra los Señores Gentilhombres particulares, los cuales gobiernan y tiene en su protección. Que será permitido a los de Angrongna, Bobio, Villao, Valguichart, Rora, y miembros del valle de Lucerna, y a los de Rodoret, Marcille, Maneglian y Salsa, miembros del valle de S. Martino, de poder hacer congregaciones, hacer predicación y otros*

⁹³ Giovan Luigi Paschale según Tourn (1983, p. 154) es una de los personajes más sobresalientes del valdismo en el siglo XVI. Él estudia teología en Ginebra bajo la guía de Calvino y se dedicará junto a su esposa al oficio de librerías. Escribe varios libros y se transforma en uno de los mayores propagandistas de la Reforma en ese tiempo. Muere en la cárcel.

⁹⁴ En 1560, el Cardenal Alejandrino envía una misión de inquisición a los valles del Piamonte. En junio de 1561, la comunidad de San Sixto con sus seis mil habitantes es incendiada, y ocurre la masacre de Motalto Uffugo donde en la escalinata de la Iglesia parroquial son degollados ochenta y ocho valdenses.

⁹⁵ "Cartas de un encarcelado", a cargo de A. Muston, Torre Pellice, 1926, pp. 87 ss.

*ministerios de su Religión en los lugares de costumbre. Que no será permitido a los susodichos miembros de los valles de Lucerna y de S. Martino venir hacia los límites que confinan a dichos valles, ni en el resto del dominio de Su Alteza, ni pasar los términos para hacer predicación, congregaciones, o disputas teniendo solamente libertad de hacerlo, dentro de sus confines; y si acaso fuesen interrogados por motivos de su fe, podrán responder sin incurrir en pena alguna, real o personal (Balmas, 1972 apud Tourn, 1983, pp. 182-184, destacado en cursivas nuestro)*⁹⁶.

A partir de allí los valdenses, reunidos en Bobbio en asamblea popular, decidieron constituirse como Iglesias valdenses con responsabilidad y autonomía jurídica, asumiendo la resistencia militar y defendiendo el derecho a la Reforma de la Iglesia. El documento se denomina “El pacto de unión”:

Después de intensas oraciones dirigidas a Dios para invocar su guía y su consejo, todos estuvieron de acuerdo en reconocer que, no queriendo el pueblo concurrir a misa, esto planteaba tener que decidir entre afrontar grandes sufrimientos, o huir [...] o si no el defenderse valerosamente hasta la muerte.

Esta última fue la elección únicamente aceptada y, después de haber renovado con gran emoción la unión mencionada, *todos juraron alzando la mano al cielo de no someterse jamás a la religión del papa sino de mantenerse hasta el fin en su antigua y verdadera religión*, según la palabra de Dios, por la defensa de la cual cada uno se declaraba pronto a empeñarse todo de sí mismo y cuanto tenía y a proporcionar ayuda a los hermanos que la necesitasen empeñados en esta causa (Gilles, 1881 apud Tourn, 1983, pp. 172-173, destacado en cursivas nuestro)⁹⁷.

Mientras tanto en Ginebra, en el correr de los años 1555 y 1560, a partir del triunfo del partido calvinista, se había dado un proceso de profundas transformaciones, producto de las cuales se fundó la Academia y se llevaron a cabo las Ordenanzas de 1541 en la estructura organizativa a la Iglesia. Asimismo, otra organización, la hugonota, en Francia, también dio insumos a la estructura de la iglesia valdense.

A mediados del siglo XVII, entre 1655 y 1690, luego de un siglo de luchas y resistencias, se produjo el momento más dramático para los valdenses en relación a la Contrarreforma. Dos potencias se enfrentaron: Francia e Inglaterra, ambas monárquicas y católicas. En Francia, Luis XIV comenzó a concentrar todos los poderes; en Inglaterra, en cambio, el rey fue derrotado por el movimiento antimonárquico y

⁹⁶ Capitulationi et articoli ulimamente accordati tra l' Illustrissimo Signor Monsignore de Racconigi da parte di Sua Altezza e quelli delle valli di Piemonte Chiamati Valdesi, Manuscritos: Archivos del Estado de Turín y Biblioteca Vaticana, en “Histoire memorable...”, a cargo de E. Balmas, Turín, 1972, pp. 125ss.

⁹⁷ P. Gilles, “histoire Ecclésiastique...”, ed. P. Lantaret, Pinerolo, 1881, vol. I., pp. 226-228.

anticatólico (nobles presbiterianos escoceses de confesión reformada). Ante el peligro de avance de las iglesias reformadas, la política represiva de Francia se acentúa llegando a los valles valdenses, a pesar del edicto de Cavour. Al mando del marqués de Pianezza las tropas ducales, fieles al rey Luis XIV, en abril de 1655 perpetraron la gran masacre conocida como las “Pascuas Piamontesas”, en la cual fue destruida la población que había sido baluarte de la resistencia valdense. Este hecho fue tomado por la Europa protestante, tratado en el Concilio del Estado Inglés, llegando una nota de protesta en términos políticos al duque de Francia, solicitando la intervención de los estados europeos, desde Dinamarca hasta Transilvania (Tourn, 1983, p. 206). La corte de Turín debió responder a esta presión internacional con “Patentes de Gracia”, en las cuales se reconoce a las iglesias valdenses, a pesar de que la represión continuó sobre ellos.

3.1.8. LA EXPATRIACIÓN Y EL “GLORIOSO RETORNO”

En 1686 el duque Victorio Amadeo II promulgó un edicto que impuso “el alejamiento de los pastores, la clausura de los cultos, y el bautismo católico a todos los niños” (Tourn, 1983, p. 217). El exilio comenzó a ser una realidad entre los valdenses. Un pastor, Enrique Arnaud, formado en Suiza y Holanda y con recientes contactos con los hugonotes, alentó la resistencia armada, la cual condujo a una nueva masacre. Algunos de los sobrevivientes, con el apoyo de la casa de Saboya y a través de la mediación suiza, logran la expatriación.

A fines del siglo XVII, toda Europa mira hacia Holanda, en donde se daba una dialéctica política entre el partido republicano de la burguesía - de un Calvinismo atenuado, inclinado a una política de paz- y el partido orangista apoyado por las clases populares y los ministros reformados -más intransigentes en materia política y religiosa, defensores de la independencia nacional y de la fe protestante. Representaba el ideal de vida intelectual, artística y de tolerancia en materia religiosa: convivían con el calvinismo oficial, menonitas, descendientes de anabautistas, arminianos católicos y judíos. Se convirtió así en el país de asilo de muchos perseguidos por causas religiosas, entre ellos los valdenses sobrevivientes de las Pascuas Piamontesas.

En 1688 estalla la revolución inglesa y Guillermo de Orange, gobernador de Holanda, se corona rey de Inglaterra. Esto supone un cambio radical en la política europea. Guillermo combate desde una concepción protestante. Apoyados por esta

política, y para reavivar la trinchera protestante en el Piamonte, tiene lugar el “Glorioso retorno” de los valdenses a los valles. “Los novecientos hombres cruzan el lago Lemán, en Suiza, el 27 de agosto de 1689, desembarcando en Ivoire, y desde allí cubren los doscientos kilómetros que los separa de los valles a marchas forzadas, escalando cerros y montañas” (Tourn, 1983, p. 234). En Bobbio, en el valle del Péllice, ocurre “El juramento de Sibaud”, un pacto de unión entre los valdenses, donde juran volver a reconstituirse como comunidad:

juramos y prometemos delante de Dios, so pena la condenación de nuestras almas, de conservar entre nosotros la unión y el orden, de no desunirnos mientras que Dios nos conserve con vida y aún cuando por desventura nos veamos reducidos a tres o cuatro (Comba, 1901 *apud* Tourn, 1983, p. 240)⁹⁸.

A pesar de las dificultades y los enfrentamientos durante el proceso de repatriación, el cambio político del duque de Saboya, Víctor Amadeo II, quien rompe su alianza con Francia y se alía con Inglaterra y Austria, autorizó a los valdenses a permanecer en sus valles.

Durante el siglo XVIII, los valdenses conforman un pequeño gueto en los valles piamonteses.

Ya entrado el siglo XIX, hacia 1825, el *Risveglio* - movimiento de avivamiento espiritual y religioso surgido a mediados del siglo XVIII, de renovación evangélica - llegó a los valles valdenses. Promovido por laicos y pastores jóvenes formados en Suiza, se extiende de igual modo hacia Francia y Alemania, impulsó nuevas formas de vida religiosa entre los protestantes, recuperando temas clásicos de la teología reformada, pero con un *énfasis romántico e individual*. En los Valles, este movimiento estuvo asociado a la figura de Felix Neff [1798-1829], quien promovió lecturas bíblicas y meditaciones para niños y adultos en casas de familia, y el canto de himnos religiosos y oraciones. Rápidamente, surgieron grupos conservadores disidentes dentro de la Iglesia Valdense que ven en estas prácticas una tendencia a invalidar la tradición y la historia del movimiento valdense, y de acercarse a formas de la piedad católica. Entre 1825 y 1849, según Tourn (1983, p. 277), los jóvenes formados en las escuelas bíblicas de Ginebra fueron los encargados de poner fin a esta tensión entre una iglesia anclada a la tradición y únicamente fiel a lo que hace acuerdo con la razón del hombre, y las

⁹⁸ Ernesto Comba, “Storia dei Valdesi”, 1901, p. 249.

formas incorporadas por este movimiento de renovación evangélica⁹⁹, volcándose por la integración de estas últimas. De este modo, se da entrada a una mayor participación de los laicos en las actividades relacionadas con la Iglesia, se forman grupos de estudio y oración, se busca un *mayor compromiso en las obras de evangelización*, y nacen las escuelas dominicales. “El hombre que consiguió introducir en la sólida estructura reformada valdense el entusiasmo del avivamiento religioso logrando la síntesis de tradición y renovación es el inglés Carlos Beckwith” (Tourn, 1983, p. 278). John Charles Beckwith (1789-1862), de origen escocés, llegó de visita a los valles luego de retirarse del ejército británico. Se instaló y comenzó a promover una serie de mejoras en los edificios escolares, consiguiendo establecer una escuela en cada aldea valdense, alcanzando la cifra de 169 en el año 1948. La vieja estructura de pastores y ancianos es sustituida por una estructura dinámica de maestros, instructores y laicos calificados, y los jóvenes valdenses que se forman como dirigentes serán enviados al extranjero a formarse en las nuevas escuelas del *Risveglio*.

Con las “Cartas patentes” expedidas en 1848 por el Rey Carlos Alberto se les conceden los derechos civiles y políticos para participar como ciudadanos del Piamonte -hasta ese entonces negados-, pero no les otorga la libertad de culto ni la posibilidad de dirigir sus escuelas:

Los Valdenses son admitidos a gozar de todos los derechos civiles y políticos de nuestros súbditos; a frecuentar las escuelas dentro y fuera de la Universidad, y a alcanzar los grados académicos. Nada es innovado, sin embargo, en cuanto al ejercicio de su culto y a las escuelas (...) (Alberto, 1848 *apud* Tourn, 1983, p. 285)¹⁰⁰.

En 1848, Beckwith dirige una carta al pastor Lantaret para alertar a los valdenses sobre la necesidad de “*ser misioneros*” para sobrevivir como Iglesia:

Vuestra carrera, se así puede definirse la existencia que habéis vivido en este clima de entorpecimiento desde la Reforma hasta hoy, ha terminado, las cosas viejas son pasadas, las nuevas están asomando. De ahora en adelante *o seréis misioneros o no seréis nada*. (...) Vuestra condición pasada ha creado a vuestra gente un mal hábito en el pensar y en el actuar; es necesario poner fin a esto. (...) Representar algo o no ser nada, esta es la alternativa... (...) *solamente cancelando el pasado estaréis en condición de inseriros en el porvenir* (Beckwith, 1848 *apud* Tourn, 1983, p. 284, destacado en cursivas es nuestro)¹⁰¹.

⁹⁹Los seguidores de Neff formaron grupos en las iglesias de los Valles y en 1830 se llegó a una especie de iglesia separada de las autoridades de la Tavola Valdese (Armand Hugón, 1974).

¹⁰⁰ Alberto Carlos (1848). Cartas patentes.

¹⁰¹ Carta de Beckwith al Pastor Lantaret, con fecha 4 de enero de 1848, en J. P. Meille, “Le général Beckwith”, Lausana, 1872, p. 211.

Este sería una de las razones que llevaría a la Iglesia Valdense a formar comunidades en varias ciudades de Italia empezando por Turín y Florencia.

En la segunda mitad del siglo XIX, según Tourn (1983, p. 315), el crecimiento demográfico y la miseria en los Valles produjo las primeras oleadas migratorias, en un primer momento a las regiones limítrofes de Francia y Suiza. En 1856, tres familias emigran a Uruguay estableciendo la primera comunidad: Colonia Valdense. A partir de 1870, se extiende la emigración al Sur y al Norte Argentino hasta el límite entre la provincia de Buenos Aires y la Pampa, y el Chaco.

Mientras tanto en los Valles, se extiende la enseñanza. A la centena de escuelas primarias se suman dos Institutos de enseñanza media -en Pomaretto y en Torre Pellice- y el Gimnasio-Liceo de Torre Pellice, reduciendo prácticamente a cero el analfabetismo de las poblaciones valdenses. Los maestros son encargados de impartir la cultura valdense, se encargan de los cultos dominicales y de la instrucción religiosa de los jóvenes. El Colegio de Torre Pellice se vuelve una obra de aculturamiento protestante y de elite cultural. Allí reciben su formación pedagógica los maestros, y se dirige el semanario valdense *Temoin* y luego el *Echo des Valess*. En 1902, se funda la *Société vaudoise d'histoire -Società di Studi Valdesi o* Sociedad de Estudios Valdenses- encargada de divulgar el conocimiento de la historia valdense.

En este contexto fueron creadas las Uniones Cristianas de Jóvenes, importando el modelo de Suiza. Se constituyen como asociaciones libres aconfesionales, para el desarrollo cultural y social de la juventud. En los valles, según Tourn (2005, p. 52), el pastorado que se instalaba en las aldeas de los valles siempre mantenía correspondencia internacional con otras ciudades europeas, dada la vinculación forjada por los pastores valdenses durante sus instancias de formación académica en otros países europeos, y luego de su emancipación en 1848, en Florencia y Roma. Estas vinculaciones fueron las que apoyaron la adquisición, en los valles valdenses, del modelo de la Y.M.C.A. para fundar asociaciones juveniles (masculina y femenina) como posibilidad de apertura e integración al mundo y al debate de temas internacionales, pero con una denominación propia.

3.2. CRISTIANDAD MUSCULAR: RECRISTIANIZACIÓN A PARTIR DEL DEPORTE MODERNO Y EL MOVIMIENTO ACJ.

3.2.1. TEOLOGÍA DE LA ENCARNACIÓN Y SOCIALISMO CRISTIANO

En la segunda mitad del siglo XIX, durante la época victoriana del Imperio Británico, se crea el “principio de Cristiandad Muscular” y con ello un fuerte y poderoso enlace entre cristiandad y deporte que durará hasta nuestros días (Watson, Weir & Friend, 2005). La premisa básica de este principio es que la práctica deportiva podría contribuir al desarrollo de una moralidad individual cristiana y masculina, asentada sobre el desarrollo de una condición física fuerte y saludable y virtudes tales como el culto al esfuerzo, el mérito, la competitividad y el coraje.

Cristiandad Muscular fue el concepto apropiado para vehicular la respuesta a un conjunto de necesidades a resolver por parte del Imperio Británico a mediados del siglo XIX, como resultado del proceso de asentamiento de una sociedad nacida de la Revolución Industrial y de la prolongada crisis mantenida entre la Iglesia y el Estado por el lugar de la cristiandad en la sociedad secularizada. Este principio va a fusionar y hacer solidarias un conjunto de teorías provenientes de distintos campos del saber (Física, Biología, Economía, Política, Religión, etc.), para permitir el afianzamiento del Imperio Británico y su expansión primeramente en el continente y luego en el mundo a partir de la figura del *gentleman-amateur*¹⁰² inglés, que encarna las virtudes del nuevo *ethos* burgués: atlético, cristiano y patriótico.

El campo de la salud va a estar regido por el nuevo principio de eficacia energética. A partir del trabajo de Carnot¹⁰³, *Reflexiones sobre la energía motriz del fuego*, publicado en 1824, se establece la fórmula científica que permite traducir el trabajo en calorías, es decir, considerarlo como equivalente mecánico del calor y cuantificarlo. De este modo nace el concepto de eficacia energética y con ello la preocupación por disminuir las pérdidas energéticas y mejorar el rendimiento.

Los avances de la medicina junto al desarrollo de la psicología, otorgaron a esta eficacia un doble sentido: física y mental. La cita latina *Mens sana in corpore sano*, que

¹⁰² En el siglo XVIII, los grandes deportistas, púgiles con poderosa musculatura o jinetes de peso pluma, encarnaron posiciones extremas que difícilmente podían ser ejemplos a seguir por la mayoría. En la segunda mitad del siglo XIX, el deporte se convierte en patrimonio de una nueva categoría, los *amateurs*. Fue la élite social que se convirtió en la abanderada de los deportes modernos y de este cuerpo nuevo que encarnaba el ideal burgués de un equilibrio espiritual, mental y corporal (Vigarello & Holt, 2005, p. 312).

¹⁰³ Sadi Carnot [1796-1832] es considerado el padre de la termodinámica como ciencia moderna.

en su sentido original refería a la necesidad de orar para mantener un espíritu equilibrado; en la época victoriana, según Vigarello & Holt (2005, p. 319), fue tomada como lema y se difundió por todo el país a través de la prensa, los sermones y las consultas médicas.

A mediados del siglo XIX, el principio de eficacia energética se difundió rápidamente en las industrias y en el campo de juego con un único objetivo: entrenar el cuerpo para hacerlo eficaz. El cuerpo obrero y el cuerpo del *gentleman-amateur* van a ser valorados sobre este nuevo concepto de eficacia energética global. La eficacia de la producción industrial ya no sólo se mide por la cantidad sino también por la calidad: producir más y mejor. La eficacia deportiva exige un cuerpo atlético, capaz de resistir a los esfuerzos, pero también la capacidad de crear estrategias y tomar buenas decisiones.

Sin embargo, ya no alcanza con un cuerpo individual con dominio técnico, sino que se necesita un cuerpo colectivo eficaz. Un cuerpo capaz de conformar *nación*, desarrollar sentido de pertenencia (patriotismo). Un cuerpo militar para defender el Imperio de posibles guerras. Un cuerpo de hombres desde el punto de vista espiritual, físico y moral que puedan liderar la expansión del Imperio Británico. El principio de Cristiandad Muscular encarna rápidamente estas nuevas virtudes masculinas sobre el concepto de eficacia energética, las que permitirían el asentamiento y la expansión de la era industrial victoriana:

el culto al esfuerzo y al mérito, el valor de la competición en sí misma, la desconfianza hacia todo aquello que fuese puramente intelectual, la creencia absoluta en la diferencia de género, vista como algo natural y justo, y un convencimiento también fuerte de superioridad del hombre blanco sobre todas las demás razas (Vigarello & Holt, 2005, p. 314).

El triunfo de la ética protestante en la Gran Bretaña victoriana produjo también un acercamiento entre la cultura de la aristocracia y la clase media, los jóvenes de ambas culturas se encontraban en las *public schools* configurando los ideales de un nuevo cuerpo deportivo. Un cuerpo eficaz, atlético según las normas neo-clásicas de proporción entre la estatura, el peso, el volumen muscular y la movilidad, y equilibrado espiritualmente: el *gentlemen-amateurs* (Vigarello & Holt, 2005, pp. 312-313).

Dos autores, Charles Kingsley (1819-1875) y Thomas Hughes (1822-1896), son conocidos por plantear en sus novelas, *Alton Locke* (1850) y *Tom Brown's Schooldays* (1861) respectivamente, los ideales de este principio. En sus novelas aparece con fuerte énfasis el campo de juego como lugar de formación del carácter del joven. En él, según los autores, el joven desarrolla “virtudes” que los libros no pueden otorgarle, temple su

carácter y se prepara para la vida en el mundo, aprende el autocontrol, la resistencia, la justicia, el honor, la aceptación sin envidia del éxito de otros.

Tanto Kingsley como Hughes integraron firmemente el movimiento conocido como Socialismo Cristiano. El Socialismo Cristiano junto al principio de Cristiandad Muscular trabajó para revertir el desplazamiento de la vida cristiana del seno de la sociedad, promoviendo en su discurso una educación ciudadana a partir del desarrollo de una moralidad no sólo física y patriótica sino cristiana.

Este movimiento plantearía sus críticas al movimiento conservador de la Iglesia de Inglaterra (*High Anglican*) conocido por tractarianismo o Movimiento de Oxford. Los simpatizantes de este último fueron conocidos por tractarios luego de las publicaciones *Tracts for the Times (Tratados para los tiempos)*, una serie de noventa publicaciones teológicas en donde exponían su tendencia a acercar la tradición cristiana del Anglicanismo al Catolicismo. El líder del movimiento fue John Henry Newman¹⁰⁴, quien hizo pública su crítica a la filosofía de Kingsley en su novela *Westward Ho!* (1855).

El Socialismo Cristiano tildaría al Movimiento de Oxford de puritano y ascético, más cercano a la figura de lo femenino que de lo masculino. Criticaría también fuertemente la política económica clásica y la estructura jerarquizada de la Iglesia de Inglaterra, las que según los seguidores del movimiento habrían contribuido al empobrecimiento de la clase trabajadora. Kingsley habría enfatizado en la posibilidad de romper con la división de clases a partir de la participación en actividades deportivas. Sin embargo, los personajes descritos en las novelas de Kingsley y Hughes promocionarían un nuevo tipo de clase hegemónica, personificada en los jóvenes de clase media (Watson, Weir & Friend, 2005, p. 4).

El Socialismo cristiano estuvo formado por un pequeño grupo de académicos y clérigos protestantes¹⁰⁵, quienes se encargaron de diseminar sus ideas en un primer momento a través de dos diarios: *Politics of the People* (1848-1849) y *The Christian Socialist* (1850-1851). Entre las personalidades destacadas de este movimiento se encuentran, entre otros pensadores: Thomas Arnold [1795-1842], Frederick Denison

¹⁰⁴ John Henry Newman [1801-1890] fue sacerdote y académico de la Iglesia de Inglaterra; terminó convirtiéndose a la Iglesia Católica Apostólica Romana, siendo designado cardenal en 1879.

¹⁰⁵ Thomas Arnold era erastiano, seguidor de Erasto. Erasto fue opositor a Calvino durante el patronazgo de Federico III a los protestantes hugonotes. Fue seguidor del líder de la reforma protestante suiza y fundador de la Iglesia Reformada Suiza, Ulrico Zwinglio. Zwinglio, según Besier (2003, p. 136) “radicalizó, más que Lutero, la actuación inmediata del Espíritu Santo, junto a la virtualidad de la palabra”. Frederick Maurice, fue sacerdote y teólogo de la Iglesia de Inglaterra.

Maurice [1805-1872] y John Malcolm Ludlow [1821- 1911] (Watson, Weir, & Friend, 2005, pp. 3-4).

Thomas Arnold fue un reconocido pedagogo y humanista, director de la institución educativa privada *Rugby School* (en Rugby, condado de Warwick), entre 1828 y 1841. Su pasaje por esta escuela le debió su reconocimiento como el creador del deporte moderno, puesto que toda la generación posterior a él le reconoce su preocupación por formar el carácter de los jóvenes y no solo su intelecto. Thomas Hughes, como seguidor de Thomas Arnold, a partir de su libro *Tom Brown's Schooldays* (1857), hizo famosa en el mundo a *Rugby School* como fuente de desarrollo de una masculinidad cristiana y de heroicos atletas.

Maurice es reconocido como el líder más influyente en las ideas del Socialismo Cristiano. La teología que estructura la tesis del Socialismo Cristiano, y que complementa teóricamente el concepto de Cristiandad Muscular, es atribuida a él. En su libro *The Kingdom of God* (1838) y en una publicación posterior, *Theological Essays* (1852), Maurice postula una Teología de la Encarnación. Esta promovió el estudio de cuestiones sociales y políticas a la luz de la Encarnación, la cual sentó las bases para justificar según Watson, Weir & Friend (2005, p. 4) “el significado del alma encarnada, y a su vez la bondad del *athleticism*¹⁰⁶ y la fuerza física en la formación del carácter”¹⁰⁷. Maurice fue uno de los teólogos más importantes y decisivos en la estructuración moderna de la Iglesia de Inglaterra. Fue pionero en el desarrollo de una respuesta rápida y creativa para afrontar los cambios y los desafíos impuestos por la sociedad moderna, buscando salvaguardar las creencias cristianas tradicionales a través de una relectura de la teología cristiana y una profunda convicción de integrar la vida cristiana y la fe al *ethos* del hombre inglés.

A pesar de las críticas de los diferentes sectores (políticos, sociales y cristianos ortodoxos), la influencia histórica de los planteos teóricos de Maurice fue tal que sus conclusiones doctrinales se adelantaron a futuras tendencias teológicas modernas. En su libro, *The Kingdom of God*, enuncia una serie de principios críticos que devienen

¹⁰⁶ Según el diccionario *Webster*, el término *athleticism* refiere a: a) un interés intenso en atletismo [*athletics*]; b) una entusiasta participación en atletismo; c) un celoso estímulo al atletismo. En cambio, *atletismo* [*athletics*] refiere a: a) los ejercicios físicos, deportes o torneos practicados por atletas [*athletes*]; b) la práctica de actividades atléticas c) los principios de las actividades y el entrenamiento atlético. A su vez, *atlético* [*athletic*] es: a) relativo a los atletas o al atletismo; b) característico o propio de un atleta: fuerte, muscular, robusto, vigoroso, ágil, activo; c) caracterizado por una complexión robusta, torso ancho, y desarrollo muscular poderoso (*Webster's Third New International Dictionary*, 1986, p. 138).

¹⁰⁷ “The significance of the embodied soul, and in turn the goodness of athleticism and physical strength in the formation of character”.

centrales para la reflexión de la Iglesia Anglicana en ese momento y posterior posicionamiento en el mundo secular. Entre ellos: la necesidad de un testimonio social por parte de la Iglesia de Inglaterra, el Socialismo Cristiano, la propuesta de una metodología ecuménica para impulsar el acercamiento entre católicos y protestantes, y el esbozo de una teoría del ministerio en contraposición al modelo jerárquico sustentado por los *Tractarians* (Morris, 2005, p.1).

El trabajo de Maurice tiene lugar en el contexto de la prolongada crisis mantenida entre la Iglesia y el Estado en Inglaterra, a inicios del siglo XIX. Escribe en un momento de serios desafíos al dominio de las tradiciones cristianas, por los cuales la narrativa cristiana comenzaba a ser desplazada del centro de la vida británica. Este momento de recomposición de la cristiandad en Inglaterra, marcada por la necesidad de evaluar y comprender el carácter y la situación de la Iglesia en la modernidad, fue realmente un acontecimiento para la historia de Occidente desde la re-cristianización de Europa a inicios de la Edad Media, en el cual no estaba en juego una simple interpretación del cristianismo, sino su sobrevivencia. Por mucho tiempo, los cristianos tomaron la fe como garantía de base de la civilización, pero a partir de la modernidad, su relevancia perdía sustento. De cara a nuevas formas y principios de organización social, el bienestar social comienza a posicionarse por fuera de la cristiandad, la que, por el contrario, fue considerada un obstáculo para el verdadero desarrollo social (Morris, 2005, p. 3).

Para entender el alcance de tal crisis, es importante situar el problema que enfrentan las Iglesias en Europa y la Iglesia de Inglaterra en particular, a partir del impacto de la guerra y la revolución. En la historia moderna de Europa, el período que va desde 1789 a 1815 es un período de cambios sísmicos. La estabilidad y las certezas del *Ancien Régime* europeo son desestabilizadas. El impacto político de la Revolución Francesa y las guerras revolucionarias que le siguieron estimularon en Inglaterra, en la segunda mitad del siglo XVIII, la aparición de movimientos políticos radicales. Estos estuvieron conformados por radicales artesanos, escritores y revolucionarios que sobrevivieron a la represión del gobierno y emergieron en 1815 en la voz de una clase trabajadora con conciencia política. En base a la doctrina de Thomas Paine, expresada en *Rights of Man* (1791-1792), apelaron a una democracia absoluta en oposición a la monarquía y la aristocracia. La crisis no cesó hasta la reforma parlamentaria de Inglaterra en 1832 (Morris, 2005).

El desarrollo del partido comunista y el acontecimiento de la publicación del *Manifiesto del Partido Comunista*, publicado por Karl Marx y Friederich Engels en París en 1848, con su clara crítica al apogeo de una nueva clase dueña de los medios de producción (la burguesía) en detrimento de la clase obrera, constituyó un programa teórico y práctico para la lucha política de los sectores más sumergidos de la sociedad.

Maurice fundó en Londres en 1854 el *Working Men'College*, en donde se dan clases nocturnas para educar a la clase trabajadora. En junio y julio de ese año, pronunció, en Londres, una serie de seis conferencias tituladas *Learning and working*. En diciembre, en Edimburgo, otra serie de cuatro conferencias: *The religion of Rome, and its influence in modern civilization*. Estos dos ciclos de conferencias fueron publicadas en 1855 con el nombre: *Lectures concerning this time and the times of old*. Allí Maurice expresa la necesidad de interpelar a la clase trabajadora, de cuyo trabajo depende la nación, haciendo operativa una teología de la encarnación que comienza por ocuparse de la condición física de los trabajadores como condición para continuar por su moral e intelecto, con el fin último de que sean reflejo de la imagen de Dios:

Ninguno de nosotros nunca dudó que todo el país debe buscar sus bendiciones a través de la elevación de su Clase Obrera, pues todos deberemos hundirnos si ésta no crece. Nunca hemos soñado que esa clase se podría beneficiar de perder su carácter de obrera, adquiriendo hábitos de comodidad y autoindulgencia. En cambio, hemos pensado que todos deberían aprender la dignidad del trabajo y la bendición de auto limitarse. No podríamos hablarle a los hombres que estaban sufriendo de superación moral o espiritual sin *antes interesarnos en su condición física* y sus ocupaciones corrientes; pero pensamos que cualquier interés de este tipo sería totalmente desperdiciado, que dañaría y no haría bien, si no fuera la manera de guiarlos a considerarse a sí mismos como seres humanos hechos a la imagen de Dios (Maurice, 1855, pp. vii-viii, el destacado en cursivas es nuestro)¹⁰⁸.

Maurice expresa la necesidad de dirigirse a ellos como “*Son of Man*”, apelando a su condición de sujetos sociales, para luego dirigirse a ellos como “*Son of God*”, pues no puede haber un sentido de fraternidad si no hay un padre en común. Para Maurice, según Morris (2005, p. 191), la significancia suprema de la revelación de Cristo está

¹⁰⁸ “We have neither of us ever doubted that the whole country must look for its blessings through the elevation of its Working Class, that we must all sink if that is not raised. We have never dreamed that that class could be benefited, by losing its working character, by acquiring habits of ease or self-indulgence. We have rather thought that all must learn the dignity of labour and the blessing of self-restraint. We could not talk to suffering men of intellectual or moral improvement, without first taking an interest in their physical condition and their ordinary occupations; but we felt that any interest of this kind would be utterly wasted, that it would do harm and not good, if it were not the means of leading them to regard themselves as human beings made in the image of God” (Maurice, 1855, pp. vii-viii).

contenida en la doble dimensión de la historia de la salvación: en la iniciación redentora de Dios-hombre y en su demostración del real carácter del ser humano como criatura. La Encarnación fue la salvación de la humanidad del pecado y la revelación de su auténtico carácter.

Refiere también a la necesidad de no descuidar la educación que ha sido el bien máspreciado de la clase media y alta de Inglaterra en su historia moderna, lo que llevaría a la ruina no sólo de la clase trabajadora sino de todos. La clave, según Maurice (1855, p. X), es focalizar en las dificultades que entraña el lazo entre aprendizaje y trabajo manual: “Las dificultades que entorpecen la unión de Aprendizaje con Trabajo Manual son dificultades que hay que enfrentar, pues ellas interfieren con la libertad, el orden, la civilización de Inglaterra ahora y en los tiempos por venir”¹⁰⁹.

Maurice (1855, p. XIV) plantea la necesidad de una cristiandad práctica y efectiva que permita elevar la clase trabajadora a la categoría de ciudadanos dispuestos a dar su vida por Inglaterra, o a gobernarla: “Podamos nosotros tener esperanza que Dios hará Su propio trabajo, y que entre aquellos que están más bajos en la visión humana -nuestra gente común- van a alzarse ciudadanos que serán aptos para vivir y morir por Inglaterra, e incluso para gobernarla”¹¹⁰.

En su conferencia *Christian Socialism and its opponents*, Ludlow situó al socialismo cristiano en clara oposición al comunismo. Promovió un *ethos inglés* asentado en la clase alta y media (burguesía), aludiendo a una situación política y económica nacional. Bien sabemos que la edición inglesa del *Manifiesto del Partido Comunista* recién vio la luz en 1850:

No estoy al tanto de ningún cuerpo cooperativo en Inglaterra que se auto-denomine o sea Comunista. Revisen todas nuestras asociaciones, encontrarán hombres que consagran en común un número de horas de su tiempo, que venden su trabajo con una dirección en común, dedicando una porción de lo producido a propósitos comunes -y no más que eso. Los miembros no viven juntos -confío que un día lo harán-, no solamente no ponen su propiedad privada en un fondo común, sino que dividen su estipendio semanal en variadas proporciones -dividen sus ganancias entre sí (Ludlow, 1851, p. 9)¹¹¹.

¹⁰⁹ “The difficulties wich hinder the union of Learning with manual Work, are difficulties which must be faced, because they interfere with the freedom, order, civilization of England now and in the times to come” (Maurice, 1855, p. X).

¹¹⁰ “May we be able to hope that God will do His own work, and out of those who are lowest in human eyes, -our common people, - will rise up citizens that will be fit to live and die for England, if not to rule her” (Maurice, 1855, p. XIV).

¹¹¹ “I am not aware of a single co-operative body in England which calls itself, or is, Communist. Go through all our associations, you will find men throwing in common a certain number of hours of their time, selling their labour under common management, devoting a certain portion of its produce to common purposes-nothing more. The members do not live together, -I trust they will someday,-they not

Es interesante visualizar su planteo en relación a la raíz de la distinción entre comunistas y socialistas: conciben a los primeros partiendo de “las cosas”, que serían de todos, en absoluta negación de la propiedad privada, mientras que los segundos se perciben como partiendo de “las personas”, de su posibilidad de asociación para compartir ciertas cosas en común y de su derecho a la propiedad privada:

No nos llamamos a nosotros Comunistas, sino Socialistas (...) el Comunismo parte de la cosa, y está en un antagonismo esencial con la propiedad absoluta; el Socialismo parte de la persona, y está en antagonismo esencial con la rivalidad y discordia humana. Y esa es, en verdad, nuestra meta. Comenzamos considerando al hombre como una persona, una persona viva y responsable, con tareas que cumplir y afectos sagrados que amar; pero, decimos que como tal él es esencialmente un ser social -mejor dicho, no puede ser demasiado social (Ludlow, 1851, p. 11)¹¹².

El Socialismo Cristiano se ve a sí mismo patrocinando “la individualidad sagrada del hombre”, que sería aquella parte fundamental olvidada por las teorías y las doctrinas comunistas: “En tanto exista el Socialismo –Socialismo Cristiano-, manifestar a favor de la sagrada individualidad de hombre” (Ludlow, 1851, p. 12)¹¹³. Según este movimiento, el olvido de esta parte fundamental sería correr el riesgo de tratar a la persona como si fuera un bien material de existencia, lo que constituye la mayor crítica al comunismo:

En la medida en que esa individualidad del hombre es olvidada, (...) precisamente en esa medida, el Comunismo, tomando la Economía Política al pie de la letra, estará apto para levantarse en contra de lo que es más odioso y grotesco del disfrute promiscuo, para confundir a la persona con el confort material de su existencia, para producir y distribuir seres humanos como si no fueran nada más que las ropas que visten, o la comida que comen. Si hubiese peligro en el Comunismo hoy en día, es el tosco materialismo de la escuela reinante de Economía Política que ha engendrado ese peligro (Ludlow, 1851, p. 12)¹¹⁴.

only do not throw their private property into a common stock, but they divide their weekly allowances in varying proportions-they divide their profits amongst themselves” (Ludlow, 1851, p. 9)

¹¹²We don't call ourselves Communists, but Socialists. (...) Communism starts from the thing, and is in essential antagonism to absolute property; Socialism starts from de person, and is in essential antagonism to human discord and rivalry. And such is, indeed, our aim. We begin by recognizing man as a person- al living, responsible person, with duties to fulfill, and holy affections to cherish; but we say, that as such he is essentially a social being –nay, cannot be too social (Ludlow, 1851, p. 11).

¹¹³ “So long as Socialism -Christian Socialism- exists, to protest in favor of the sacred individuality of man” (Ludlow, 1851, p. 12).

¹¹⁴ “In proportion as that individuality of man is forgotten, (...) precisely in that proportion will Communism, taking Political Economy at its word, be apt to uprear against it is most hideous and grotesque forms of promiscuous enjoyment, to confound the person with the material comforts of his existence, to produce and distribute human beings as if they were nothing more than the cottons which they wear, or the food which they eat. If the be danger in Communism now-a-days, it is the gross

Véase más adelante en la conferencia, el sentido explicitado por Ludlow al término *economía política*: “La ciencia que se ocupa en la producción de riqueza se llama a si misma economía política. Economía – literalmente la Ley de la Casa- Economía Política, la ley de la casa del estado” (p. 23)¹¹⁵; en contraposición a una *economía monárquica*, lugar donde se ubica el Socialismo Cristiano: “nosotros oramos, en la Liturgia de la Iglesia de Inglaterra, que Dios pueda conceder a nuestro monarca salud y riqueza mientras viva” (Ludlow, 1851, p. 23)¹¹⁶. De todos modos, reconoce al movimiento comunista como el mayor movimiento desde la Reforma: “y sobre todo, escindirnos del gran movimiento europeo que, a pesar de todas sus tonterías y excesos, creo que sea el más importante que ha aparecido después de la reforma” (Ludlow, 1851, p. 13)¹¹⁷.

En su texto *The Doctrine of sacrifice* (1854) -dedicado a la Asociación Cristiana de Jóvenes de Londres-, Maurice explicita el lugar del sacrificio como fundamento de la moralidad. Todo lo contenido en la Biblia y en el mensaje de Jesús podría resumirse, para Maurice, en el significado de un sacrificio que no es más que la renuncia de sí y la apuesta a una moralidad humana:

Ahora, esta teología y esta moral están todas, creo, involucradas y probadas por la doctrina del Sacrificio. Sostengo esa doctrina, como mis antepasados la sostuvieron, el ser la doctrina de la Biblia, la doctrina del Evangelio. La Biblia, de principio a fin, establece el significado del Sacrificio. Si no podemos predicar que este significado ha sido alcanzado, que el perfecto Sacrificio fue hecho por los pecados de todo el mundo, que Dios ha hecho las paces con nosotros por la muerte de Su Hijo, yo no veo que tengamos ningún evangelio de Dios al hombre. Tan poco como veo cual es el fundamento para la moralidad humana; en tanto que la moralidad consiste, como yo creo, en la renuncia a nosotros mismos. Toda inmoralidad consiste en auto buscarse, auto complacerse y auto glorificarse (Maurice, 1854, p. xlvi-xlvii)¹¹⁸.

materialism of the reigning school of Political Economy which has begotten that danger” (Ludlow, 1851, p. 12).

¹¹⁵ “The science which busies itself with the production of wealth calls itself political economy. Economy –literally, House-law –Political Economy, the law of a state’s household” (Ludlow, 1851, p. 23).

¹¹⁶ “We pray in the Liturgy of the Church of England, that God may grant to our monarch “in health and wealth long to live” (Ludlow, 1851, p. 23).

¹¹⁷ “(...) and above all, severing ourselves from that great European movement which, in spite of all follies and excesses, I believe to be the mightiest that has arisen since the Reformation” (Ludlow, 1851, p. 13).

¹¹⁸ “Now this teology and this morality are all, I think, involved in, and tested by, the doctrine of Sacrifice. That doctrine I hold, as our forefathers held it, to be the doctrine of the Bible, the doctrine of the Gospel. The Bible is, from first to last, setting forth to us the meaning of Sacrifice. If we cannot preach that that meaning has been accomplished, that the perfect Sacrifice has been made for the sins of the whole world, that God has made peace with us by the death of His Son, I do not see that we have any gospel from God to men. As little do I see what ground there is for human morality; since that morality

¿Cómo, entonces, los efectos de estos discursos -de una teología de la Encarnación acompañada de Socialismo Cristiano-, investidos en el oxímoron “Cristiandad Muscular”, hicieron su aparición en el mundo protestante, a través de la Asociación Cristiana de Jóvenes? Si bien en este trabajo nos centramos en la entrada del principio de Cristiandad Muscular al mundo protestante, no desconocemos su entrada en el mundo católico, y más allá del mundo religioso en el mundo secularizado. Según Watson, Weir & Friend (2005, p. 8), la entrada en el mundo católico se daría a través de la figura de William Alexander Smith [1854-1914], quien funda en Glasgow en 1883 *The Boys' Brigade* e influencia a Robert Baden-Powell [1857-1914] en la reescritura de su libro *Scouting for Boys*. En el mundo secularizado, Pierre de Coubertin [1863-1973] tomaría este principio como base para el desarrollo de los Juegos Olímpicos Modernos en 1896 (Watson, Weir & Friend, 2005, p. 9). Sin duda, y necesariamente, estas afirmaciones ameritarían una investigación en sí misma.

3.2.2. EL MOVIMIENTO ASOCIACIONISTA

La primera Asociación Cristiana de Jóvenes (ACJ) fue fundada en 1844 en Londres. Allí George Williams y once jóvenes preocupados por la “degradación espiritual” de los jóvenes de la ciudad industrial deciden fundar este grupo, que en su origen fue una obra altruista para salir a ayudar a los niños de la calle los domingos. Uno de los primeros párrafos del primer informe de la Asociación, expresa:

Hasta muy recientemente los jóvenes empleados en el comercio estaban totalmente abandonados. Ellos eran tratados como si estuvieran privados de mente, como si fueran formados solamente para trabajar y dormir, y dormir y trabajar, así solamente podrían ir de sus camas al mostrador y del mostrador a sus camas, sin un momento para la cultura mental o espiritual, sin la disposición o aún la fuerza para llevar a cabo aquellos ejercicios devocionales que son necesarios para mantener una vida espiritual (YMCA, 1947, p. 11).

En 1845 se organiza la ACJ en África del Sur; en 1851 en Canadá y Estados Unidos; en 1852 en Francia y Suiza; en 1855 en Alemania, Australia, Bélgica, Holanda, Nueva Zelanda, India, Siria y Turquía. En 1855 tiene lugar en París el segundo Congreso de la Alianza Mundial Evangélica, donde se establece *la base de París*, en la que se enumeran los requisitos para unirse al Movimiento Mundial de las Asociaciones

consists, as I believe, in the giving up of ourselves. All immorality consists in self-seeking, self-pleasing, self-glorifying” (Maurice, 1854, p. xlvi-xlvii).

Cristianas de Jóvenes. “La creación del Comité Mundial aceleró la extensión del Movimiento, en todo el mundo” (YMCA, 1947, p. 13):

Producto directo de la Revolución Industrial se extendió por todas partes del mundo, con carácter revolucionario, en muchos sentidos, al extremo de que, al comenzar la reciente guerra mundial podía verse su simbólico triángulo y las cuatro letras Y.M.C.A., que en sí son un idioma universal en 68 países, sirviendo directamente a dos millones de socios y a 2,500.000 niños y jóvenes dentro del círculo de su influencia, sin contar a los millones de personas de toda edad y condición social, mujeres y hombres que, en una u otra forma, se benefician o disfrutan de los servicios de unas diez mil Asociaciones (YMCA, 1947, p. 14).

El modelo de Asociaciones Cristianas de Jóvenes que se desarrollaron en América del Sur fue traído de Estados Unidos y Canadá. En 1891 viaja a América del Sur el primer secretario del Comité Internacional, procedente de Nueva York, Mr. Myron A. Clark. Luego de dos años de viajes y consultas entre San Pablo y Río de Janeiro, se funda en Río de Janeiro, en 1893, la primera Asociación Cristiana de Jóvenes de América del Sur (YMCA, 1947, pp. 18-19).

En 1901 llega a Buenos Aires Mr. B. A. Shuman, Secretario General de las Asociaciones Cristianas de Jóvenes, y al año siguiente, se funda la Asociación Cristiana de Jóvenes en esta ciudad. En enero de 1903 el periódico la *Unión Valdense* menciona en la sección informativa de Colonia Valdense (Uruguay), la visita del Sr. B. A. Shuman al Río de la Plata,¹¹⁹ a la vez que invita a los representantes de las Uniones Valdenses a participar de las conferencias que se realicen durante su visita.

En octubre de 1903, la *Unión Valdense* publicó las reflexiones del Sr. Shuman acerca de la Convención de las Asociaciones Cristianas de Jóvenes realizada en Río de Janeiro durante el mes de julio. Cuenta que fue recibido allí por el Sr. Myron A. Clark y que la sede de Río contaba con edificio propio en el centro de la ciudad y con más de 400 miembros. Se aprecia la importancia otorgada al número de socios, a la vinculación con todas las obras protestantes del país, las iglesias, la comunicación en el idioma local (propia de una obra de misión) y poner a los jóvenes bajo las enseñanzas religiosas.¹²⁰

¹¹⁹ “(...) en Febrero próximo, durante el Carnaval, el Sr. Shuman y varios socios piensan trasladarse a orillas de algún arroyo en este Departamento (tal vez el Riachuelo) a fin de pasar ocho días de descanso, bajo carpas, como suelen hacer en Estados Unidos, dedicándose de mañana al estudio de cuestiones unionistas, y de tarde a la pesca y otros ejercicios” (Unión Valdense, 1903, p.5).

¹²⁰ “Esta Convención, la primera de su clase en Sud América, revistió gran interés y poder espiritual. Asistieron a ella 37 delegados de seis asociaciones del Brasil, y 46 de otras iglesias y sociedades, formando un total de 85 delegados que representaban 18 puntos de la República y casi todas las organizaciones protestantes del país. El programa fue desarrollado en portugués (...). En Sud América hay ahora 15 asociaciones con más de 1300 miembros, de los cuales 600 son activos y forman parte de las

En 1908, el Comité Internacional envía al Sr. Felipe A. Conard a Montevideo. El 6 de abril de 1909 se funda la Asociación en esta ciudad. (YMCA, 1947, p. 20).

En 1914, se funda la Federación Sud Americana de Asociaciones Cristianas de Jóvenes. Hasta 1939 la secretaría general de esta federación fue ocupada por Carlos J. Ewald, Enrique E. Ewing, Felipe A. Conard (YMCA, 1947, pp. 20-21). “En la Convención Continental de 1919 se resolvió establecer Asociaciones Cristianas de Jóvenes en todas las ciudades importantes de América del Sur” (YMCA, 1947, p. 25). Se pidió la colaboración al Comité Internacional para que enviara 75 Secretarios y se decidió la fundación del Instituto Técnico, el que debía preparar 300 secretarios.

En mayo de 1919, el periódico *Mensajero Valdense* publica las percepciones del delegado valdense en la Conferencia de los Secretarios de la Federación Sudamericana de las A.C.J., realizada en Piriápolis, donde ya se identifican dos posiciones entre los valdenses:

Existen a este respecto muchas opiniones erróneas entre nosotros. *¡Cuántos son los que no ven en la A.C.J. más que un club, que aunque se llama “cristiano”, de cristiano no tiene nada o poco menos! Crean que así se llama tan sólo para engañar a los verdaderos creyentes en Cristo y conquistar su simpatía.* Desearía que hubiesen asistido a la conferencia de Piriápolis y hubiesen oído las declaraciones verbales y escritas acerca de la “base cristiana” sobre la cual está fundada la Asociación, aquí, como dondequiera, base que quieren mantener, pues si desaparece, la A. ya no tiene razón de ser: se convierte en un club cualquiera como los hay en gran número (Tron, 1919, p. 25, el destacado en cursivas es nuestro)

En agosto de 1919, el *Mensajero Valdense* publicó un artículo del periódico italiano *Luce*, en donde el presidente del Comité Nacional italiano de las A.C.J. plantea diversos tópicos que anticipan los puntos de tensión que definirá la crisis del *ethos* valdense, en el marco de la expansión del principio de “Cristiandad Muscular”. En un principio, el artículo se articula como un debate en torno al mejor modo de conquistar a los jóvenes, y al lugar que las A.C.J pueden cumplir en ello:

Organicemos, dondequiera nos sea posible, por la presencia de algún joven serio de buena voluntad, Asociaciones Cristianas, las que, en su propósito de trabajar al lado de las iglesias y de acuerdo con ellas, podrán *emprender la conquista de la juventud*, interesarla para toda obra buena: instrucción popular, obras de beneficencia, *cultura religiosa, educación física, regeneración moral*, en un ambiente saturado de amor fraterno y de vibrante espiritualidad. Alguien

varias iglesias, y los otros son *jóvenes que desean pasar sus horas libres bajo influencias buenas*. La asociación de Buenos Aires cuenta 450 miembros” (Unión Valdense, 1903, p. 3, el destacado en cursivas es nuestro).

observará que estas actividades podrían ser ejercitadas sin necesidad de un organismo independiente. (...)

Pero obsérvese como la argumentación ya deja entrever el problema del posible “vaciamiento” de lo espiritual y comunitario:

(...) Más naturalidad, más espontaneidad, más cordialidad en nuestras relaciones con los hermanos, *medios ambientes más simpáticos y atrayentes que las desnudas salas de cultos, contribuirán a asegurar el éxito de la actividad* de las A.C. y el concurso voluntario de la colaboración de la juventud. Junto a una iglesia, por modesta que sea, organícese, pues, una Asociación floreciente y en los pueblos de mayor importancia donde trabajan varias iglesias, *trátese de organizar una A.C.J. interdenominacional, verdadera, tangible, manifestación de la Alianza Evangélica (Mensajero Valdense, 1919, pp. 126-127, el destacado en cursivas es nuestro).*

En 1922, se funda el Instituto Técnico Sudamericano de las Asociaciones Cristianas de Jóvenes¹²¹ (en adelante: Instituto Técnico) con sede en Montevideo. Este instituto recibió estudiantes de México, Perú, Chile, Argentina, Brasil y nacionales, siendo la primera formación profesional en Educación Física que se estableció en el país. A nivel nacional, el semillero de futuros estudiantes del Instituto fueron los grupos de jóvenes cristianos protestantes. En Uruguay, estos estuvieron representados principalmente por grupos de jóvenes metodistas y también valdenses, quienes participaban de forma activa a las Asociaciones Cristianas de Jóvenes y Uniones Cristianas de Jóvenes respectivamente.

3.3. LA INSTALACIÓN DE LOS VALDENSES EN EL URUGUAY

En este subcapítulo nos proponemos señalar el proceso de instalación de los valdenses en el Uruguay, señalando las principales alianzas con el resto de los grupos religiosos no católicos, el intercambio mantenido con el movimiento asociacionista, la creación de las Uniones Cristianas de Jóvenes valdenses y el campo fértil para el ingreso del deporte.

3.3.1. APOYOS Y RESISTENCIAS A LA IMPLANTACIÓN DE LO RELIGIOSO

¹²¹ Para profundizar en la formación de secretarios del Instituto Técnico Sudamericano de las Asociaciones Cristianas de Jóvenes consultar Dogliotti (2015), donde se explicita de forma exhaustiva los ejes estructurantes de esta formación y sus impactos en la Educación Física en Uruguay.

Los primeros valdenses arribados al país, en carácter de minoría religiosa -como los demás protestantes frente al catolicismo dominante-, necesitaron desde el primer momento vincularse y hacer alianza con los demás grupos protestantes de la región para instalarse y desarrollarse en colonias. Llegan a la ciudad de Florida en 1856, pero rápidamente tienen que gestionar otras tierras por desavenencias con el cura católico. En 1858, a través del pastor anglicano del templo inglés en Montevideo -capellán de la legación británica en Uruguay, quien estaba vinculado a la Sociedad Colonizadora del Rosario Oriental- los valdenses consiguen las tierras de la cuenca del Río Rosario para instalarse en la zona de Rincón del Rey, en el departamento de Colonia.¹²²

El proceso de trasplante de las iglesias reformadas a Uruguay tuvo diferencias marcadas según su afiliación a una obra de misión o de inmigración. Siguiendo a Geymonat (2004, p. 103), las *iglesias de misión* son aquellas que desarrollan una importante acción proselitista, una tarea de evangelización, adaptando su estructura institucional a las realidades del lugar y predicando en el idioma del país. Además, en sus inicios entablaban estrecha relación con alguna “sociedad bíblica”, y tenían una importante presencia urbana. Es el caso, por ejemplo, de la Iglesia Metodista. Las *iglesias de inmigración* o también llamadas *iglesias étnicas* son las que se conforman en torno a grupos migratorios. Su fin sería el de preservar la identidad del grupo como tal, con sus costumbres, rasgos culturales e idioma, con poco o nulo papel proselitista, todo lo cual determina una lenta integración con el medio. Dentro de estas incluimos a la Iglesia Valdense.

Sin embargo, las iglesias étnicas, lentamente -por necesidad de adaptación al medio y de supervivencia- viven un proceso de “naturalización”, perdiendo algunos de sus elementos distintivos, como ser el idioma. En el caso de los valdenses, el proceso de instalación y consolidación de las colonias resistió al proceso de naturalización, al responder a un sistema organizado y jerarquizado dirigido por las autoridades eclesiásticas. Según Geymonat (1994, p. 97) este sistema impidió que se perdieran los elementos culturales de origen, y que la constitución de nuevas colonias sea en forma de satélites homogéneos en referencia a la colonia madre. Sin embargo, la resistencia al proceso de naturalización comenzará a hacer crisis a partir de 1933 en lo que será el cierre definitivo de la expansión colonizadora.

¹²² Cuando el capellán británico sugirió transformar las colonias del rosario oriental en un protectorado de la reina de Inglaterra, estalló el conflicto, los valdenses marcaron claramente su posición de independencia y el proyecto fracasó.

El protestantismo¹²³, según Geymonat (2004, p. 104), ingresó al Uruguay a través de las llamadas iglesias étnicas y durante décadas quedó reducido a la órbita de los grupos inmigratorios (ingleses anglicanos, valdenses y reformados suizos). Recién en 1860 se establece un protestantismo de tipo misionero con la presencia de metodistas episcopales de raíz norteamericana¹²⁴.

En 1868, el pastor metodista Juan Thomson realizó el primer sermón protestante en español en el país, y en 1869 se estableció el primer templo metodista en Montevideo. La obra de Thomson fue continuada por el Reverendo Thomas Wood, quien se instaló en el país a partir de 1877. Wood rápidamente pasó a ser, según Geymonat (2004, p. 106), la figura emblemática del protestantismo uruguayo, destacándose por las polémicas que llevó adelante en *El Evangelista*, el periódico que el mismo fundó en 1877. Wood canalizó allí sus críticas a los sectores católicos (*La Tribuna* primero y luego *El Bien Público*), pero también a los racionalistas y darwinistas¹²⁵.

Durante las últimas décadas del siglo XIX, mientras “se procesaba el enfrentamiento entre la Iglesia Católica y el Estado por la ocupación del espacio público, los protestantes comenzaban a tener una presencia destacada en el país” (Geymonat, 2004, p. 109). Hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX, hicieron alianza con aquellas corrientes de pensamiento que promovían el proceso de secularización y privatización de lo religioso, como ocurrió en la mayoría de los países latinoamericanos.

¹²³ Si bien lo protestante se identifica con la Reforma del siglo XVI, la cual se estructura originalmente en torno al luteranismo y al calvinismo, puede suponerse que su identidad comienza a gestarse mucho antes, en aquellos movimientos de protesta que surgieron en la Edad Media y que sobrevivieron a la inquisición, adhiriéndose en una de estas dos vertientes, entre ellos los valdenses del siglo XII. Sin embargo, a partir de la primera separación con la Iglesia católica en el siglo XVI, se sucedieron posteriormente sucesivas fragmentaciones que derivaron en nuevos grupos y denominaciones, lo que dificultaría, según Geymonat (2004, p. 100), categorizar qué iglesias quedarían dentro y fuera de la órbita protestante.

¹²⁴ Metodistas y valdenses comparten desde la Reforma del siglo XVI la versión y la línea reformada, esto es sustancialmente, la *centralidad de la palabra evangélica*. A pesar de sus diferencias marcadas en cuanto a ser una iglesia de misión o de inmigración, desde el punto de vista confesional valdenses y metodistas guardan similitudes desde mediados del siglo XIX, a partir del *Risveglio*. Los valdenses recibieron la influencia del proceso de avivamiento y renovación teológica litúrgica que se sucedió en Suiza y Francia a mediados del siglo XIX. Este mismo proceso fue el que se vivió en Inglaterra durante el siglo XVIII, que habría dado lugar a la creación de la Iglesia Metodista, en un movimiento de separación de la Iglesia Anglicana. Actualmente en Italia, en razón de una presencia católica mucho más pronunciada, la Iglesia Valdense y la Iglesia Metodista siguen funcionando como iglesias separadas pero se unen frente a las gestiones del gobierno. Los metodistas italianos derivan de la línea inglesa, mientras que los metodistas del Río de la Plata derivan de la línea estadounidense, si bien, luego de un largo período de adaptación al medio, lograron independizarse y conformarse como iglesias metodistas del Río de la Plata.

¹²⁵ La actitud tolerante entre los sectores católicos y protestantes, según Moreira (1998, p. 13), crecía en Uruguay, a medida que un cierto sector de la clase dirigente comenzaba a embeberse de las nuevas ideas fundamentalmente de corte masónico y anticlerical. Ejemplos de esta corriente, fue la actitud asumida por el presidente Pereira al expulsar a los Jesuitas en 1857 o la política llevada a cabo por Berro, con la secularización de los cementerios en 1861.

La posición de los protestantes, en Uruguay, fue la de que el Estado debía mantenerse neutral frente a cuestiones religiosas, evitando declararse “sostenedor de tal o cual sistema de religión por la sencilla razón que no puede mandar en las conciencias de los habitantes imponiendo tales o cuales creencias” y concentrarse en cambio en las leyes civiles, dejando que cada uno resuelva para sí las cuestiones de conciencia (*El Evangelista*, 1885 *apud* Geymonat, 2004, p. 116)¹²⁶.

Hacia finales del siglo, se estrechan los vínculos entre valdenses y metodistas para apoyar el proceso secularizador y entablar diálogos con los dirigentes políticos de la época. Son numerosas las publicaciones en los periódicos metodistas *El Evangelista*, *El Atayala* y *El Estandarte Evangélico*, y en el periódico valdense *La Unión Valdense*¹²⁷ donde se señala la importancia de la creación de un Registro Civil separado de la Iglesia y se apoya la política del Batllismo con respecto a la Iglesia Católica (la eliminación de símbolos religiosos en los hospitales públicos, la ley que elimina la enseñanza del catolicismo en las escuelas públicas entre otros) afirmando que las funciones del Gobierno no son las religiosas.

A partir de la década del 20, protestantes y católicos comenzaron a preocuparse por los avances de una secularización que había comenzado a tomar medidas antirreligiosas, rompiéndose la alianza con aquellas corrientes de pensamiento que ahora apoyaban este nuevo enfoque. Lograda la separación del Estado y la Iglesia, lo religioso tuvo que quedar relegado al ámbito de lo íntimo y lo privado.

Para el caso de los protestantes, Geymonat (2004, p. 118) señala que la corriente de *evangelismo social* que acompañó la postura teológica de los grupos protestantes en las décadas anteriores adquiriría en la década de 1920 un tono más fundamentalista al plantear una separación más tajante entre lo sagrado y lo mundano. Esta nueva corriente estaría afectada también por cierto pietismo, el que priorizaría lo íntimo y lo privado por encima de lo social y lo público, y la conversión individual a la conversión de masas - posturas que finalmente coadyuvarían a relegar lo religioso al espacio de la intimidad.

La comunidad valdense se vuelcó a conservar su “rebaño”, protegiéndolo del exterior. Frente a la “peligrosísima persecución religiosa disfrazada bajo el nombre de librepensamiento”, la misión de la Iglesia Valdense en el Río de la Plata, en palabras de

¹²⁶ Cfr. *El Evangelista*, Tomo VIII, No 5, 31 de enero de 1885, p. 34-35 (“Separación de la Iglesia y del Estado”).

¹²⁷ *La Unión Valdense* fue el primer periódico de habla hispana para los valdenses de las colonias rioplatenses. Se propuso ser el vínculo de comunicación y unión entre estas. Salió mensualmente desde el 1º de enero de 1903 hasta fines de 1904. Desde 1905 el periódico apareció quincenalmente hasta el año 1907. Recién volvió a retomarse su publicación en 1912 hasta abril de 1919.

Tron¹²⁸ (*apud* Geymonat, 2004, p. 129), es la de “defender nuestra fe (...) con el ejemplo elocuente de nuestras costumbres sencillas y puras, de nuestra conducta valiente y digna y de nuestras vidas inspiradas totalmente en los principios evangélicos”. En el *Mensajero Valdense*¹²⁹ se expresó la preocupación por la destrucción del sentimiento religioso en el alma del pueblo, que conducirá a “un recrudecimiento del vicio y una relajación de la moral” (Tron, 1919 *apud* Geymonat, 2004, p. 122)¹³⁰.

De este modo, la vivencia de la fe en el mundo protestante -tal vez, por sus características históricas, de forma más acentuada en los valdenses- intensificó su carácter íntimo y privado. En el culto valdense, donde ocurre el “diálogo entre Dios y la comunidad” -dimensión comunitaria y pública de la fe-, aún allí aparece una dimensión bien íntima de la fe al momento de la confesión, la cual ocurre en silencio y de forma personal, en “la privacidad de uno mismo y con Dios, pero en un ambiente comunitario” (Geymonat, 2004, p. 123). Al no requerir el fiel ningún intermediario para comunicarse con Dios, el culto puede también celebrarse en la intimidad familiar. Entre los valdenses es muy común la celebración de cultos familiares o domésticos.

Se puede precisar, entonces, que el proceso de privatización de lo religioso en Uruguay no afectó de igual manera a valdenses y metodistas (y demás iglesias de misión), y que sólo acentuó ciertas características ya incorporadas en la historia de aquella comunidad:

(...) la religiosidad valdense tenía un fuerte contenido de “privacia-comunitaria”, e incluso estaba acostumbrada a manifestarse en forma privada: ocho siglos de persecuciones habían dejado su impronta. Desde siempre, el “culto doméstico” y la relación personal y directa con Dios fueron parte central de esa religiosidad (Geymonat, 2004, p. 128).

3.3.2. CRISIS DE LA IGLESIA

A mediados de la década de 1950, las bases que sustentaban la estructura social de la comunidad valdense entró en crisis. Entre los principales elementos que conducen

¹²⁸ Cfr. *El Mensajero Valdense*, N. 399, 1 de junio de 1933 (¿Qué misión está llamada a cumplir la Iglesia Valdense en las Repúblicas del Plata?, de Ernesto Tron).

¹²⁹ El periódico *Mensajero Valdense* sustituyó a *La Unión Valdense* (1903-1917) y al *Semanario de las Colonias* (1917-1919). Comenzó a editarse en 1919 hasta 1974 cuando es clausurado por la dictadura militar y se retoma su publicación con la vuelta a la democracia (Geymonat, 2004, p. 121).

¹³⁰ Cfr. *El Mensajero Valdense*, No 10, 1º de noviembre de 1919, p. 161-164 (El cristianismo y la política, de Julio Tron).

a esta crisis, Geymonat (1994, p. 177) destaca: el cierre definitivo de la expansión colonizadora a tierras agrícolas, la pérdida de las lenguas de los antepasados -el *patois*, el dialecto y el francés del Piamonte-, la progresiva desvinculación de los Valles, la generación de nuevos pastores formados en la Facultad de Teología de Buenos Aires, los procesos de secularización y urbanización.

El fin de la política colonizadora implicaba un resquebrajamiento de la base socio-económica de la Iglesia, a lo que se sumaba la emigración agrícola, que ya no se sucedía en forma de grupo de familias que constituiría una nueva colonia afín a la colonia madre, sino en forma individual. También, la emigración a centros urbanos.

Por otro lado, el proceso de secularización ya asentado en el país implicó una revisión profunda de las bases teológicas de la Iglesia. Los protestantes en general, según Geymonat (1994, p. 183), en una primera instancia, se replegaron sobre sí mismos en una visión del mundo que continuó teniendo a la Iglesia como “centro del Universo” -sobre todo en el caso de la Iglesia Valdense, que se había mantenido durante décadas como centro religioso, político, cultural y social de la comunidad. La primera reacción de la comunidad valdese, sobre todo la de cierto núcleo dirigente, fue la adopción de una postura conservadora, evitando la integración al medio como modo de salvaguardar la fe religiosa. En las décadas del 60 y 70, esta postura se enfrentará al sector renovado, representado por pastores jóvenes formados en la Facultad de Teología de Buenos Aires, que buscó conducir a la Iglesia a un proceso de naturalización.

La dirección del *Mensajero Valdense* en manos del sector renovador, a partir de 1960, impulsó los mecanismos para que se produjera la independencia eclesiástica en relación a los Valles. Este fue uno de los cortes más significativos, según Geymonat (1994, p. 191), para que se comenzara a concretar el proceso de naturalización e integración al medio rioplatense.

Las bases teológicas de tal renovación fueron introducidas en América Latina a fines de la década del 40, por parte de un grupo de teólogos europeos y norteamericanos (Barth, Brunner, Tillich, Nieburhr, Bonhoeffer), quienes plantearon una revisión del protestantismo latinoamericano (Geymonat, 1994, p. 194). Esta corriente de renovación ingresó en 1949 a la Facultad de Teología de Buenos Aires a través de las ideas de Karl Barth. La premisa teológica de renovación planteada por Barth es que el cristiano debe nutrirse de la Biblia y del periódico, el cristiano debe actuar en el mundo estando informado de lo que en él sucede.

En este movimiento de renovación del protestantismo latinoamericano surge el ISAL (Movimiento de Iglesia y Sociedad en América Latina), que tendrá un papel importante en el proceso de inserción de la Iglesia en el acontecer histórico social.

3.3.3. ALIANZAS Y ESTRATEGIAS PARA LA CONSOLIDACIÓN DE LAS COLONIAS VALDENSES EN LA CUENCA DEL ROSARIO ORIENTAL

En 1877, llegó el pastor Daniel Armand Ugón a Colonia Valdense, preparado y enviado por el moderador de la Iglesia Valdense. El moderador habría estado en 1869 una semana de visita en las colonias valdenses del Río de la Plata, estudiando estudiar la situación. De vuelta en los Valles, habría indicado y preparado, en Pomaretto, a Armand Ugón como persona encargada de llevar a cabo el proceso de consolidación de las colonias valdenses en el Uruguay.

Luego de un período de crisis, propio del proceso de establecimiento de un grupo de inmigrantes a un medio de características socio-políticas y de condiciones materiales distintas, Armand Ugón llega en el momento de establecer y organizar las colonias a nivel institucional.

La instrucción y la educación fueron los pilares de este proceso de consolidación. Son numerosas las veces que pastores valdenses recordarán, en el proceso de establecer nuevas colonias, la prioridad dada a la educación.¹³¹ La organización de la educación de los niños y la enseñanza de los jóvenes recibió un gran impulso. En 1878, a las dos *petites écoles*¹³² -escuelas primarias sobre el modelo de Beckwitt en los valles- ya existentes, se agregaron otras seis, para sumar un total de ocho, que se oficializan en 1903. El 11 de junio de 1888, Armand Ugón y Wood fundaron el Liceo Evangélico de Colonia Valdense¹³³, primero en zona rural del país, que se oficializa a finales de la década del 20.¹³⁴

¹³¹ Los primeros valdenses que llegaron al Río de la Plata, al decir de Maurín (1979, p. 3), recordaban una canción en francés aprendida de sus abuelos, que en una de sus estrofas decía: “Niño aprende en tu juventud que la ciencia vale más que la fortuna, la ciencia nutre, la fortuna te puede faltar”. También recordaban la carta enviada por el presidente del Sínodo: “Tratad siempre de manteneros muy superiores intelectual y espiritualmente a quienes os rodean. Si sois iguales, seréis absorbidos; si sois inferiores, seréis sus siervos” (Maurín, 1979, p. 3).

¹³² Para profundizar sobre la historia de las *petites écoles* en las colonias valdenses del Rosario Oriental ver: Maurín, Aldo. Las Petites Écoles. Cuaderno de Historia Valdense. Colonia Valdense: Comisión de Historia Valdense y Museo Valdense, n. 5., enero, 1979.

¹³³ Para conocer mejor de su historia consultar: Moreira, O. Un liceo en el medio del campo. 1888-1988. Primer Centenario del Liceo Daniel Armand Ugón. Colonia Valdense: Prisma, 1988.

¹³⁴ Wood fundó en Montevideo varias escuelas evangélicas en distintos barrios, de carácter gratuito, con la ayuda de fondos de la Iglesia Metodista de los EE.UU., la *Women Foreign Missionary Society*

Armand Ugón y Wood llegan a ser estrechos colaboradores. Reconocida la trayectoria de Wood en materia educativa, Armand Ugón tuvo su colaboración para la creación del liceo de Colonia Valdense.

Por otro lado, Armand Ugón fue clave para resolver “la ruptura del cerco”¹³⁵. Las colonias valdenses se habían sobrepoblado y estaban limitadas en su crecimiento, por un lado, la presencia católica vecina en el departamento de San José, y por otro, los límites y accidentes geográficos (el arroyo Rosario, el Colla, el Sauce, el Cufre, y “los rincones o rinconadas”, el espacio entre las nacientes de los arroyos con cuchillas pedregosas). En diálogo con figuras claves del gobierno, Armand Ugón consigue en 1883 “la apertura del cerco”, abriendo el camino hacia el litoral oeste del país. En las últimas décadas del siglo XIX, los valdenses fundan en el departamento de Colonia las colonias agrícolas de Cosmopolita, Tarariras, Riachuelo, Ombúes de Lavalle y San Pedro, y en el departamento de Soriano las colonias de Cañada de Nieto y Paso Ramos.

También la organización eclesiástica tuvo un lugar prioritario con la llegada de Armand Ugón. En 1898 se inauguró el Templo de Colonia Valdense, ciudad que oficiaría de centro político y de toma de decisiones. Armand Ugón se hizo cargo de la parroquia de Colonia Valdense y de las relaciones con el gobierno, mientras el pastor Bounous, recién llegado de Italia, organizó las demás colonias del Rosario Oriental.

3.3.4. EL MOVIMIENTO JUVENIL VALDENSE

Simultáneamente a la creación del liceo en Colonia Valdense, surgió la necesidad de un espacio de encuentro de los jóvenes. Armand Ugón apoyó la fundación de la *Unión Cristiana de Jóvenes* [1891] y de la *Sociedad de Señoritas* [1895].

Según Davyt (1940, p. 1), el joven Luis Jourdan, a su regreso de Torre Pellice - donde cursó sus estudios en el Colegio Valdense y entró en contacto con las agrupaciones juveniles de los valles-, se propuso instalar la Unión juvenil. El lugar de reunión de la primera Unión fue el local del primer liceo, la Casa Griot. Esta agrupaba

(W.F.M.S.). El proyecto funcionó entre 1879 y 1886. Hacia 1889 se llevó a cabo una reducción de locales y personal (solicitado por la W.F.M.S.) quedando reducido a dos escuelas: el Liceo Evangélico para Señoritas, el cual en 1906 adoptó el nombre de Instituto Crandon y la Academia Norteamericana de varones -de esta última saldrán la mayoría de los candidatos a integrar el cuerpo de líderes de la ACJ, que intercambiarán con las Uniones Cristianas Valdenses en el armado de torneos deportivos y programas de Campamentos. Hacia 1900 se realiza la privatización de ambos institutos, y en 1920 se produce la disolución de la Academia Norteamericana.

¹³⁵ En entrevistas exploratorias sobre el tema de estudio, este término fue empleado por Gustavo Maggi para destacar la importancia de este momento para la consolidación de las colonias valdenses en Uruguay.

jóvenes solamente de sexo masculino y sus estatutos fueron aprobados en 1895 (año en que se formó la *Sociedad de Señoritas*).

Del mismo modo, en el resto de las colonias - Cosmopolita, Artilleros, Ombúes de Lavalle, Tarariras, Riachuelo, San Pedro y Colonia Miguelete- se fueron fundando, de forma sucesiva, a partir de 1901, Uniones Cristianas de Jóvenes.

En 1903, se presentó en Asamblea un informe, redactado por los jóvenes, dando cuenta de los fines de la creación de la Unión Cristiana de Jóvenes de Colonia Valdense (en adelante: la Unión¹³⁶), con el fin de proporcionar a la juventud “un medio útil de ocupar su tiempo con trabajos, y discusiones, y escudriñaciones interesantes y no en oposición a la moral” (Boletín de la Sociedad Sudamericana de Historia Valdense, 1943, p. 1). Dentro de los requisitos para formar parte de la Unión, según lo registran los primeros estatutos, los jóvenes debían tener un mínimo de 16 años de edad, ser evangélicos, tener buena conducta, no frecuentar bailes ni casas de disipación, no perturbar la quietud nocturna, entre otros. Si no eran miembros de Iglesia, debían firmar un documento por el cual se comprometían a ello. Para ser admitido era necesario contar con los dos tercios votos de los socios.

Las sesiones semanales de encuentro, los sábados a la noche, consistían en lo siguiente:

Primera parte: apertura, canto, lectura a turno, oración, parte Bíblica, lectura de las listas y del Verbal de la sesión anterior; trabajos obligatorios y voluntarios.- Recreo.- Segunda parte: canto, presentación y aceptación de socios, correspondencia, proposiciones y observaciones, canto y clausura (Boletín de la Sociedad Sudamericana de Historia Valdense, 1943, p. 3).

Una intensa actividad de índole cultural acompañaba las sesiones, especialmente por parte de socios corresponsales que desde otras localidades compartían sus saberes. “La parte recreativa no era tampoco descuidada; periódicamente se celebraban reuniones de esta índole, en distintos lugares”¹³⁷ (Davyt, 1940, p. 3).

Muchas sesiones eran frecuentemente ocupadas para ensayar las *veladas*, que la Unión acostumbraba ofrecer, normalmente de forma gratuita -de forma excepcional se

¹³⁶ A modo de hacer más fluida la lectura del documento, siempre que nos refiramos a “la Unión” estaremos aludiendo a la Unión Cristiana de Jóvenes de Colonia Valdense. Cuando nos refiramos a las demás Uniones, especificaremos su lugar de referencia.

¹³⁷ De los relatos de socios que participaron de estas reuniones, Davyt (1940, p. 3) rescata los siguientes: “los juegos se animaron más todavía con nuestra llegada pues había en nuestro carricoche un juego de bochas”; “habiendo llegado la hora fijada para la reunión de socios en la escuela Centro, de un lado y de otro vemos llegar a estos en sus corceles y otros en carros; en uno de estos últimos iba un socio con un instrumento de música, jugando con él, mientras que otros socios le acompañaban cantando”.

cobraba un valor mínimo para colaborar con alguna obra, por ejemplo, la Iglesia o el liceo- en las distintas secciones de la colonia. Las veladas consistían en recitación de poesías, cantos, reflexiones, lecturas y presentación de trabajos, y se acostumbraba a compartirlas en los diferentes locales de las escuelas.

Dentro de las actividades de la Unión se realizaban también *fiestas y paseos* a diversos puntos pintorescos de los alrededores. En varias actas de la Unión se encontraron referencias a la *Sociedad de Señoritas* de Colonia Valdense, con quien compartían muchas actividades, como ser, veladas y fiestas (Boletín de la Sociedad Sudamericana de Historia Valdense, 1943, pp. 2-9). “Los aniversarios de la fundación de la Unión eran festejados con paseos al Paso de la Tranquera, Puerto del Inglés o, aventura inigualable de aquel entonces, se iba hasta el río” (Davyt, 1940, p. 3). En 1904 la guerra civil irrumpió en el país y esta primera Unión fue disuelta. Muchos socios unionistas emigraron a la Argentina para no servir y los demás no pudieron sesionar de forma regular (Davyt, 1940, p. 4).

En setiembre de 1912, en el periódico para las familias de las colonias, *Unión Valdense*, se relata las visitas a las colonias del Coronel Fermaud, secretario de la Alianza Mundial de Asociaciones Cristianas de Jóvenes y del señor Ewald, secretario continental de las Asociaciones Cristianas de Jóvenes. El pastor Armand Ugón recibió a los visitantes y los hizo subir al púlpito. Fermaud se presentó en nombre de un movimiento mundial¹³⁸ en favor de la juventud, integrado por todas las asociaciones. Para él la ACJ era “la prueba más evidente del vigor y la fuerza del protestantismo”, destacando el contenido evangelizador de su misión.¹³⁹ Ewald, por su parte, evoca las diferencias de carácter entre los jóvenes que permanecían en el campo y los que emigraban a la ciudad, y presentaba la creación de ACJs como solución para el abandono de la Iglesia por la juventud:

¹³⁸ “En nombre del Comité Universal de las Uniones, cuyo asiento está en Ginebra, os traigo el saludo de la Alianza Mundial, que comprende todas las Asociaciones Cristianas de Jóvenes del mundo entero, en los cinco Continentes. La Alianza Mundial cuenta con nueve mil Asociaciones. Las he visitado todas (...)” (*Unión Valdense*, 1912, p. 329).

¹³⁹ “Es un gran placer para mí encontrarme en medio de una congregación valdense. Estuve varias veces en los Valles, que conozco muy bien y he hablado en sus asambleas. Hace dos meses que estoy en Sud América (...) Represento la grandiosa obra de las Asociaciones Cristianas de Jóvenes, que son la prueba más evidente del vigor y la fuerza del protestantismo. Seguiré viaje para Chile, por vía del estrecho de Magallanes, y el señor Ewald por vía de los Andes, para crear asociaciones en Valparaíso” (*Unión Valdense*, 1912, pp.328-329, el destacado en cursivas es nuestro).

Deseamos poner la juventud en relación con Jesucristo, para formar su carácter. (...) Se ha observado en Norte América que los jóvenes del campo son los que ocupan hoy los puestos más encumbrados, porque la juventud del campo tiene más carácter y evita tentaciones (...) La juventud se aleja de la iglesia, la asociación los atrae. (...) Estoy pronto para volver y esforzarme con vuestra ayuda, para organizar algunas asociaciones en estos parajes, lo que no dudo será un bien para todos (Unión Valdense, 1912, pp. 331-332).

En las actas del Consistorio de la Iglesia de Colonia Valdense, comentando la propuesta del Ewald, se observa que “la obra que [él] representa no pide la intervención de las iglesias, a lo menos discretamente”, y queda manifiesto que todos los miembros del Consistorio reconocieron “la conveniencia que habría en poder implantar esa obra en medio de nosotros” (IEV, 1912). En octubre de 1912, la *Unión Valdense* publicó, en la sección denominada “Asociación Cristiana de Jóvenes”, la “lista de donaciones para el sostén de un secretario de la Asociación Cristiana de Jóvenes en la Colonia Valdense”. A su vez, en la sección “Noticias locales de Colonia Valdense”, aparece el anuncio de la futura ACJ que se piensa inaugurar en Colonia Valdense a principios del año próximo, con quien “casi todos” han contribuido generosamente (*Unión Valdense*, 1912: 341-344). Entre los objetivos de la futura ACJ, el desarrollo físico aparece en destaque: “¿Quién no simpatiza con una obra cuyo fin es el desarrollo físico, intelectual, moral y espiritual de la juventud?” (*Unión Valdense*, 1912, pp. 345-346).

En marzo de 1913 se resolvió dar concurso a la obra mencionada; sin embargo, este emprendimiento “interdenominacional” no está libre de resistencias. En referencia al Secretario enviado por la ACJ de Montevideo, los integrantes del Consistorio manifestaron su preocupación de que “un extraño” (no valdense), se ocupe de los jóvenes:

El consistorio se ocupa después de los asuntos referentes a la Sociedad Cristiana de Jóvenes. Es opinión unánime del Consistorio que se necesita para esta obra un pastor joven de nuestra Iglesia o de una Iglesia francesa tanto para el éxito de la obra como para evitar ciertos inconvenientes que podría suscitar un extraño. Mantiene pues el Consistorio su anterior resolución tan solo en el caso de que venga un pastor para esta obra (IEV, 1913).

La Iglesia Valdense siempre había manifestado cierto celo de que sus guías espirituales estén formados en la línea reformada francesa.

Entre 1914 y 1920 se sucedieron una serie de hechos que llevaron al establecimiento de la Asociación Cristiana de Jóvenes en Colonia Valdense, y a su rápida transformación en Unión Cristiana de Jóvenes, bajo égida valdense. En 1914

llegó de Italia el pastor Ernesto Tron, a quien le irá a caber un rol protagónico en este proceso. Según Davyt (1940, p. 4), luego de la llegada del pastor Tron hubo “un poderoso movimiento, (...) un brusco despertar entre la juventud, reclamando un lugar que en ese entonces no tenía”¹⁴⁰. En comisión, los jóvenes se presentan frente al Consistorio reclamando la creación de una Unión Cristiana de Jóvenes, y que se designe al pastor Tron como referente y acompañante. Tron fue enviado en 1915 a Colonia Iris, Argentina.¹⁴¹, y en marzo de 1916, el periódico *Unión Valdense* anunció que “*está ya en medio de nosotros el Secretario de la Asociación Cristiana, Benson A. Prichard*” (*Unión Valdense*, 1916, p. 41). En marzo de 1919, fueron redactados y aprobados los estatutos de la ACJ de Colonia Valdense¹⁴², pero luego los hechos adoptaron un rumbo diferente: en 1920, Prichard debió irse a Buenos Aires y Tron fue nombrado pastor titular de Colonia Valdense, procediendo a organizar una *Unión Cristiana Mixta de Jóvenes*, la que existe todavía hoy.¹⁴³

La Iglesia Valdense en el Río de la Plata, a pesar de su vinculación con el movimiento asociacionista, por su característica de Iglesia de inmigración -no proselitista- habría tratado de conservar su identidad y mantenerse autónoma respecto a otras denominaciones. El cambio de nombre -de *Asociación* a *Unión*-, así como en la necesidad de resaltar que esta Unión “se rige por estatutos especiales”, materializan este discurso:

En el transcurso del presente año la Asociación Cristiana de jóvenes se transformó en Unión Cristiana Mixta de Jóvenes. Dicho cambio efectuóse luego de un meditado estudio, hecho al respecto, en distintas Asambleas efectuadas entre la juventud y en las que se llegó a la conclusión de que, actualmente al menos sería más ventajoso para la juventud de Colonia Valdense, la existencia de una Unión Cristiana Mixta de Jóvenes, que la de una Asociación Cristiana de Jóvenes: sin que esto signifique desconocer, en lo más mínimo, la importantísima obra que están llevando a cabo, en el mundo entero, las Asociaciones

¹⁴⁰ Setenta jóvenes se habrían reunido y organizado una encuesta entre las familias de la colonia para que aprueben la iniciativa de conformar una Unión Cristiana de Jóvenes: “sobre un total de 234 familias valdenses visitadas, 174 no solamente han dado su aprobación sino también su contribución (...) otras 24 que aún no contribuyeron también son favorables y tan sólo 17 se han declarado contrarias al establecimiento de un Pastor entre nosotros para ocuparse, en modo particular de la juventud” (Davyt, 1940, p. 5).

¹⁴¹ El Consistorio aprobó el establecimiento de tal obra pero consideró el inconveniente que se dispusiera de dos pastores para una colonia, cuando la Colonia Iris en Argentina estaba desprovista de éste. En 1915, Tron se instaló en la Colonia Iris. Hasta su partida, los jóvenes de Colonia Valdense se reúnen bajo su dirección los domingos por la tarde

¹⁴² El día 23 de marzo de 1919, día de la aprobación, también fueron elegidas por voto femenino las mujeres de la Comisión Directiva provisoria de la Asociación Cristiana de Señoritas, dentro de las que se encuentran la Sra. de Prichard y la Sra. de Tron.

¹⁴³ La palabra “mixta” fue eliminada en el año 1924.

Cristianas de Jóvenes. *La Unión se rige por unos estatutos especiales* (Peyronel & Tron, 1920).

Nótese igualmente cómo, en relación al orden de presentación de los fines de la ACJ, en 1912 – “(...) una obra cuyo fin es el desarrollo *físico, intelectual, moral y espiritual* de la juventud (...)”¹⁴⁴-, ahora, en 1920, en los estatutos de la Unión, los fines religiosos y espirituales aparecen en primer lugar:

en la asamblea realizada el 30 de julio pasado han quedado definitivamente aprobados los estatutos y constituida una sociedad con el nombre de “Unión Cristiana Mixta de Jóvenes de Colonia Valdense” (Artículo 1º de los Estatutos) “*El objetivo de la Unión es propender al desarrollo religioso, moral, intelectual y físico de los jóvenes, mediante el estudio de la Biblia, de la música y del canto, lecturas, conferencias, paseos veladas y todo lo que contribuya al bien general de la Iglesia* (Artículo 2) (Peyronel & Tron, 1920b).

En 1922, todas las Uniones hasta ese momento establecidas en el Uruguay - Tarariras, Riachuelo, San Pedro, Cosmopolita, Ombúes de Lavalle, Miguelete y Colonia Valdense- deciden agruparse en Asamblea y realizar el *primer Congreso Unionista*.¹⁴⁵ A diferencia de la relación prevista entre ACJ e Iglesia, aquí se declara la estrecha relación con la Iglesia para la constitución de una *comunidad cristiana*: “Nosotros, los miembros de las Uniones Cristianas, tenemos que ayudar a la Iglesia” (UCJ, 1922, pp. 1-2)¹⁴⁶.

Las Uniones presentes en este congreso deciden unirse en Federación, la que denominan *Federación Juvenil Valdense* (en adelante: Federación¹⁴⁷), dando aprobación a sus estatutos. Esta tiene por objetivo congregar a las Uniones de la región rioplatense “para trabajar, de una manera más eficaz, para el progreso de la Iglesia y del Evangelio en general” (UCJ, 1922, p. 3). Se propone una *reunión anual en Asamblea* para estudiar todos los asuntos relacionados con las Uniones y con la juventud en general. De los temas discutidos en esta primera Asamblea, destacamos los siguientes: “*la necesidad de*

¹⁴⁴ Unión Valdense, 1912, pp. 345-346. Ver referencia más arriba.

¹⁴⁵ Este congreso tuvo sus antecedentes en 1921, en la propuesta realizada por el presidente de la Unión de Colonia Valdense, el pastor Ernesto Tron, de unión de las Uniones. Ver anexo 7.2.

¹⁴⁶ Véase la cita por extenso: “Este Congreso nos ha hecho comprender a todos cuán grande e importante es la misión de las Uniones Cristianas en el seno de nuestras colonias. Nosotros, los miembros de las Uniones Cristianas, tenemos que ayudar a la Iglesia. Ella *necesita miembros conscientes de su deber de cristianos*; necesita padres y madres enérgicos en el desempeño de su noble misión de educadores; necesita buenos ancianos y diáconos bien preparados; necesita hombres y mujeres que colaboren con coraje y decisión con el pastor. *Las Uniones Cristianas tienen que formar esos elementos y proporcionarlos a la iglesia*” (UCJ, 1922, pp. 1-2).

¹⁴⁷ A modo de hacer fluida la lectura del texto, hablaremos de Federación para referirnos a la Federación Juvenil Valdense creada en 1922, y que en la reforma de estatutos de 1964 adquiere el nombre de Federación Juvenil Evangélica Valdense.

intensificar la vida religiosa entre los jóvenes”, “la necesidad de crear una actividad en común entre las Uniones Cristianas”, “cuáles son las características que deben recubrir las diversiones admitidas dentro de las Uniones”, “cómo fomentar el amor al canto y a la Biblia en la juventud”, y “las relaciones de las Uniones con la Iglesia” (UCJ, 1922, pp. 5-7).

3.3.5. INGRESO DEL DEPORTE VÍA *CRISTIANDAD MUSCULAR* A LAS UNIONES

Las prácticas deportivas ingresan a las Uniones por dos vías: la religiosa y la estatal. La primera, y principal, se debió al vínculo estrecho que mantuvo la Iglesia Valdense con la Iglesia Metodista¹⁴⁸ en la educación de los jóvenes en las colonias y en relación a esto, el vínculo con el movimiento asociacionista y con el Instituto Técnico Sudamericano de la Asociación Cristiana de Jóvenes. El vínculo con la Iglesia Metodista fue clave en la organización del proyecto educativo del Liceo de Colonia Valdense. Igualmente, las relaciones con líderes y profesores de la ACJ de Montevideo fueron importantes en el proyecto de formación de líderes y programas de campamento de los jóvenes en el Parque 17 de Febrero.

Desde la exhibición gimnástica llevada a cabo en 1925 en Colonia Valdense por estudiantes del Instituto Técnico Sudamericano de la ACJ, el vínculo con los estudiantes y dirigentes de dicho instituto se desarrolló de forma ininterrumpida: intercambios estudiantiles, charlas, conferencias, visitas, el trabajo de dos años consecutivos (1954-1955) llevado a cabo por un estudiante de este Instituto para organizar el programa social-recreativo de la Unión, la colaboración en la organización y realización de los Torneos, hasta la presencia activa de un Secretario Ejecutivo en la Federación a partir de 1961. Igualmente, debe destacarse la formación de algunos valdenses en este Instituto, como es el caso de Víctor Geymonat, quien jugó un rol clave en la incorporación de las prácticas deportivas dentro de las Uniones. Fue el fundador del periódico *Renacimiento*, eje de divulgación de este *ethos* cristiano y deportivo entre los jóvenes. En 1940, Víctor Geymonat ocupó la presidencia del Dpto. Deportivo de la Unión, y en 1945 la presidencia de la Unión, la que hasta ese entonces había sido ejercida por el pastor Ernesto Tron.

¹⁴⁸ Las estrategias y alianzas para la consolidación del protestantismo en Uruguay que desarrollamos anteriormente.

La segunda vía de ingreso de las prácticas deportivas fue la *estatal*. La incorporación de prácticas deportivas también fue parte sustancial de las políticas sanitarias y educativas de Estado uruguayo del 900. La “medicalización de la moral” (Barrán 1999) también fue una verdadera “deportivización de la moral”. Véase el mensaje que acompaña el proyecto de ley del Poder Ejecutivo creando los juegos atléticos:

Un escritor francés que había residido largo tiempo en Londres, decía que a su regreso a Francia, la multitud le había parecido menos bella que la multitud inglesa. *Allá, agrega, el hombre es esbelto, fino, de una real elegancia, y esa superioridad parece responder a dos causas: alimentación más racional, y práctica diaria de los deportes.* Estimulemos, pues, los deportes, recordando que influyen eficazmente en la mayor salud del pueblo, y son además, una escuela insustituible de voluntad y de ánimo. Tiene fe profunda el Poder Ejecutivo y cifra sus más vivas esperanzas en el éxito de esta iniciativa que tiende a reaccionar contra un abandono suicida, y espera que si se adopta, nuestras multitudes presentarán dentro de varios años el aspecto sano y armonioso que el escritor francés descubría en las multitudes británicas (Batlle y Ordoñez, 1906).

Este discurso-país estará presente a través de la Comisión Nacional de Educación Física (en adelante: CNEF); específicamente, en las colonias, a través del trabajo de la Comisión Local de Educación Física y la Plaza de Deportes.

En Uruguay, la implantación de plazas de deportes ganó impulso decisivo a partir de la creación de la CNEF, en 1911 (decreto-ley n. 3.798), durante la segunda presidencia de José Batlle y Ordóñez, como un organismo dependiente del Poder Ejecutivo, para hacerse cargo de la promoción y desarrollo de la “cultura física”¹⁴⁹ en todo el país. En 1913 la CNEF designó a Hopkins -bachiller y magister de Educación Física egresado del *International Y.M.C.A. College* de Springfield, Massachusetts- como Director General de las Plazas Vecinales, y luego como Director Técnico, para llevar adelante el proyecto de instalación de las Plazas de Deportes en Uruguay (*Uruguay-Sport*, 1922). En 1920, la Iglesia de Colonia Valdense, a través de su Consistorio¹⁵⁰, inició gestiones ante la CNEF para la instalación de una Plaza de Deportes en la localidad. La Iglesia donó una hectárea de terreno para lo que sería, en 1921, la primera plaza de Deportes en zona rural del país.

¹⁴⁹ Acerca de este programa estatal de “cultura física”, ver Rodríguez Giménez (2012).

¹⁵⁰ El Consistorio o Concejo de la Iglesia, elegido en Asamblea por todos los miembros de la iglesia, conformado por pastores, ancianos y diáconos, dirige las actividades de la iglesia: ejerce el ministerio pastoral y la disciplina y cumple las funciones administrativas.

En 1940, la Comisión local de Educación Física envió una carta al presidente de la Unión convocando a una reunión en el Liceo Daniel Armand Ugón, con el fin de apoyar el *Plan de Acción* de Educación Física que la CNEF está llevando a cabo en el país:

La Comisión Nacional de Educación Física, se halla abocada a la realización de un gran Plan de Acción a llevarse a cabo en todo el país y con este motivo ha solicitado de esta Comisión Local, que tengo el honor de presidir, la constitución de un gran Comité Popular, a fin de que se realice la propaganda a favor de ese plan (Davyt, Tron & Roland, 1940).

Según Previtali (1940, p. 23), la preocupación central de este *Plan de Acción* fue el empleo del “tiempo libre o de ocio” generado en las sociedades modernas: “tiempo que es necesario llenar con un sentido educativo y de recreación física y mental”.¹⁵¹ Una de las ideas claves difundidas en este plan fue la de “Campus” a nivel de los centros urbanos y “Centro de Barrio” para las pequeñas localidades, los que cumplirían con la labor de crear un “ambiente cultural integral” para la educación “del cuerpo y del espíritu”¹⁵².

La Federación jugó un papel clave en la catalización de este discurso deportivo (vía religiosa y estatal) y su ingreso a las Uniones. Como veremos, este proceso estuvo acompañado, a partir de la década de 1940, por un movimiento evangelizador de tipo misionero que buscó unir la Iglesia Valdense a la Iglesia Metodista y demás denominaciones evangélicas, en favor de la obra de conquista de “jóvenes para Cristo”.

La entrada del deporte en las Uniones fue un proceso que siguió las mismas referencias que la instalación de las colonias valdenses en el Uruguay, en forma de satélite de la colonia madre. Su ingreso primeramente ocurrió en Colonia Valdense y rápidamente se difundió a las demás colonias: Tarariras, San Pedro, Cosmopolita, y a las demás secciones de la colonia: Comba, Cufre, Sauce, Félix, Bonjour. En la década del 30’ se instalaron los torneos deportivos; la década del 40’ se caracterizó por la creación de canchas, adquisición de materiales, y auge de los torneos.

¹⁵¹ Los principales fines del Plan de Acción de la CNEF fueron los siguientes: a) la formación de Asociaciones de cultura física racional; b) relacionar las Asociaciones nacionales existentes, entre sí y con las extranjeras, unificando la acción y los métodos; c) publicar revistas especiales y libros de propaganda popular; d) fomentar la fundación de plazas de juegos y gimnasios; e) combatir las causas del deterioro físico, en la infancia y juventud; f) proyectar un plan racional de educación física obligatoria en las escuelas de instrucción primaria y en los establecimientos de instrucción secundaria (CNEF, 1949, p. 34).

¹⁵² En Colonia Valdense, la instalación de la Plaza de Deportes al lado del Liceo, el que a su vez se ubica al lado de la Unión Cristiana de Jóvenes y de la Iglesia, colocó a la Iglesia en un lugar clave para la traducción de esta “educación del cuerpo y del espíritu” de los jóvenes, en favor de esta idea de la creación de un “centro de barrio” o “campus”.

La preocupación del alejamiento de la juventud de la Iglesia estuvo presente desde los inicios de la fundación de las Uniones y probablemente es lo que constituye su razón de ser. La fórmula: *“la juventud se aleja de la iglesia, la asociación los atrae”*, traída por los miembros de la ACJ en su visita a Colonia Valdense en 1912, podría reformularse en la década de 1920 y de 1930, del siguiente modo: *“las prácticas espirituales alejan a los jóvenes, el deporte los atrae”*, discurso que constituiría el campo fértil para la “siembra” del deporte. ¿De qué modo estas preocupaciones se plantearon en el seno de la Unión? En la década de 1920 se plantearon los siguientes temas de discusión: *“¿Por qué la juventud no se interesa más por las cosas de la Iglesia?”*; *“¿Cómo se puede conseguir que los jóvenes se interesen más por las cosas de la Iglesia?”*; *“¿Es conveniente conservar el francés en nuestra Colonia?”* (Gonnet & Oronoz, 1924, p. 1); *“¿Cuáles son las causas que existen para que la juventud no demuestre interés en las cuestiones religiosas?”* (UCJ, 1926, p. 1); *“¿Qué actividades podemos añadir a las que ya existen en la Unión?”*; *“¿De qué modo la juventud puede y debe divertirse?”* (Rivoir & Tron, 1927); *“El Deporte”, “Forma práctica en que la Unión Cristiana puede desarrollar actividades en esta Colonia”* (Roland, 1930). Del informe anual de 1930, destacamos los siguientes temas trabajados: *“La Biblia como medio de devoción personal”* *“el desarrollo y la formación del carácter”*, *“la necesidad de un secretario general para las Uniones Cristianas”* (Roland & Tron, 1931, p. 2). En 1933, se trabaja el siguiente tema: *“¿En qué forma la Unión Cristiana podría atraer más jóvenes a formar parte de la misma?”* (UCJ, 1934, p.2). Los referidos temas - planteados por la Unión de Colonia Valdense y aparentemente compartidos por las demás Uniones- parecen dar cabida rápidamente al ingreso de las prácticas deportivas y a la organización de torneos deportivos por parte de la Federación.

CAPÍTULO 4: CRISIS DEL *ETHOS* VALDENSE

En 1922, las Uniones Cristianas de Jóvenes¹⁵³ valdenses del Uruguay, reunidas en Tarariras, deciden unirse en Federación. El pastor Daniel Armand Ugón realizó el culto de apertura. Ilustramos esta escena con el siguiente material discursivo:

El gran local de la Unión Cristiana de Tarariras *se vio lleno de concurrentes, no tan sólo al culto de apertura, sino durante todas las sesiones del Congreso*. Hemos notado un interés creciente en el público y a medida que los trabajos adelantaban *se establecían, de manera siempre más firme e íntima, los vínculos de fraternidad cristiana entre los congresistas*. El último día se realizó un culto de clausura en el monte del señor Francisco Rostagnol. La Unión Cristiana de Tarariras, muy generosamente, ofreció a los congresistas un suculento asado; para la *numerosa juventud que, de todas partes, había acudido a Tarariras* (UCJ, 1922, p. 1, el destacado en cursivas es nuestro).¹⁵⁴

El informe anual de este mismo año de la Unión de Colonia Valdense¹⁵⁵ relata la siguiente escena en relación a la recreación de los jóvenes en las sesiones:

Después de cada sesión se pasa siempre a una parte recreativa: los juegos y pasatiempos, *de carácter enteramente familiar*, están a cargo de una Comisión especial designada en la sesión anterior (UCJ, 1923, p. 1).

En 1940, en un acto conmemorativo de la fundación de la Unión, se invita a los socios fundadores de la Unión de 1920 y de las entidades fundadas en 1891 (la primera Unión Cristiana de Jóvenes, disuelta en 1904) y 1895 (Unión Cristiana de Señoritas):

La presencia de estos veteranos de la obra unionista dio mucha animación a la fiesta. Nuestros socios se sintieron realmente alentados por sus mensajes entusiastas e inspiradores. Los socios fundadores que no pudieron asistir personalmente al acto enviaron su adhesión. Todos fueron *nombrados socios honorables* por aclamación en esa misma fiesta (UCJ, 1941, p. 1).

Ahora, avancemos un poco en el tiempo. En 1962, la Federación Juvenil Valdense¹⁵⁶ organiza un Retiro Espiritual, y propone como temas de estudio: “*La Unión de Juventudes Evangélicas del Uruguay y su apelación a la Juventud Valdense*”, y “*Revisión de métodos y programas de las Uniones Cristianas*” (Ricca & Rostán, 1962b). La Federación realizó el siguiente balance sobre lo acontecido en el retiro:

¹⁵³ A partir de aquí: *Uniones*.

¹⁵⁴ En el presente capítulo, todos los destacados en cursiva realizados en materiales discursivos son de nuestra autoría, salvo que se indique expresamente lo contrario.

¹⁵⁵ A partir de aquí haremos referencia a la *Unión de Colonia Valdense* como *Unión*, especificando la localidad siempre que se trate de otra Unión.

¹⁵⁶ A partir de aquí: *Federación*.

Entusiasma asistir a los Torneos deportivos anuales por la cantidad de jóvenes que se reúnen... pero qué desalentador y *decepcionante* asistir a un Retiro Espiritual para reunirnos allí sin alcanzar a un 1% del número de asistentes a los Torneos! Sacando los integrantes de la Directiva de la Federación y los dos Pastores invitados sólo una joven de Ombúes de Lavalle asistió a la totalidad del programa, concurriendo en forma parcial cinco jóvenes de Valdense, no alcanzó a (un cuadro de Voleibol) y en los Torneos se inscriben (14) Masculinos y (10) femeninos...esto nos pone una vez más frente a las evidencias de que en muchos aspectos fundamentales de la vida cristiana, *nuestras Uniones NO SON MÁS QUE CUERPOS MUERTOS* a los cuales queremos conservar de cualquier manera ¿no habrán pasado las 24hs. que permite la Ley y habrá que enterrarlos? Mediten esta pregunta (Ricca & Rostán, 1962d, p. 2).

Según refleja el informe anual de la Unión, en 1961 los torneos deportivos ocupaban un lugar importante en la recreación de los jóvenes. En relación a la participación en el Torneo Atlético Anual de la Federación, se planteó:

En el mismo nos cupo la satisfacción de obtener el primer puesto general. Además de los trofeos establecidos, nuestra Unión se adjudicó la copa “Centenario 1958” donada por Banco Valdense, que estaba en disputa y que viniera a enriquecer nuestras vitrinas después de obtener dos años consecutivos el puesto del mejor (Baridon & Geymonat, 1962, p. 2).

Igualmente, en 1964, la Federación exhortó a las Uniones a renovar los estatutos en donde se especificaba que los socios activos -con posibilidad de elección e integración de la Comisión Directiva- serían aquellos comprendidos entre los 17 y 35 años:

El Secretariado ha resuelto DAR PLAZO hasta el 30 DE NOVIEMBRE ¡1964! para la presentación de los ESTATUTOS de las Uniones, pues hay un 50% que no los envió todavía. Las Uniones que los enviaron, los aceptados quedarán y los otros SERÁN DEVUELTOS con las observaciones correspondientes, que esperamos SEPAN recibir, pensando que lo hacemos NO PARA CRITICAR SOLAMENTE, sino con deseos de colaborar con los distintos grupos, dentro de nuestras posibilidades y conocimientos (FJEV, 1964e, p.1).

En los primeros tres materiales discursivos, el énfasis parece estar dado por los rasgos de una “vida espiritual” o “vida comunitaria” que congregaba a los jóvenes en un ambiente de intimidad y fraternidad, y por el “carácter enteramente familiar” de las actividades recreativas. En las siguientes escenas, en cambio, parece representarse una “vida espiritual” o “vida comunitaria” en crisis: se hace referencia a la falta de participación de los jóvenes en actividades espirituales, se da relieve a la competitividad, se restringe la participación de los mayores. El contraste entre estas

escenas enunciativas nos coloca en el centro del problema. ¿En qué sentidos este contraste señala una crisis o transformación del *ethos* comunitario valdense? Intentaremos comprender el modo en que el deporte, acompañado por un movimiento evangelizador de corte *misionero* y *proselitista*, ingresa y se incorpora a la vida unionista, sacudiendo y transformando prácticas y rituales corporales.

* * *

En el presente capítulo no realizaremos un relato cronológico de acontecimientos, sino que agruparemos diversos materiales discursivos en “temas” o “categorías” (ej.: evangelización; sustitución de rituales; negación de la crisis, etc.), ordenando y mostrando regularidades, indicios y/o repeticiones; este *momento de construcción del corpus* constituye en sí mismo el espacio o el preámbulo para la realización del análisis discursivo. Desde ya destacamos el carácter parcial de este abordaje, en el que avanzamos en la construcción y ordenamiento del corpus; mostraremos algunas líneas u orientaciones para la descripción e interpretación de estos materiales, pero *sin haber podido recorrer exhaustivamente, o saturar, en términos generales, las posibilidades de descripción e interpretación que ofrece este corpus*.

Traeremos algunos fragmentos discursivos tomados de informes anuales, circulares, estatutos, correspondencia, para apuntar el sentido y la textura de esta "crisis" o "transformación" del *ethos* valdense. En principio, presentamos materiales discursivos correspondientes a dos procesos. En primer lugar, la “*crisis del ethos*”, que será descrita en términos de:

(i) la tensión entre *dos concepciones de evangelización*, una "hacia adentro" y otra "hacia afuera" de la comunidad, cada una correspondiendo, *grosso modo*, a lo que Geymonat (2004) denominó "iglesias de inmigración" e "iglesias de misión";

(ii) una paulatina *dicotomización o polarización entre la “vida espiritual”, por un lado, y las prácticas deportivas, por el otro*. La práctica del deporte y los torneos deportivos comenzaron a desplazar paulatinamente rituales y prácticas vinculados al *ethos* valdense. La introducción paulatina de prácticas corporales competitivas (torneos) que, en un primer momento fueron colocadas lado a lado, aparentemente “integradas” a la comunidad, pero que rápidamente comenzaron a desplazar y sustituir las prácticas espirituales, rituales y actividades recreativas propias del *ethos* comunitario valdense (veladas, fiestas campestres, fiesta de canto); y

(iii) *transformaciones y/o adaptaciones de la vida institucional*, en el marco de la creciente polarización entre las Uniones Cristianas de Jóvenes y la Federación Juvenil Valdense; tal polarización estuvo pautada por la importación de prácticas provenientes de otras instituciones religiosas y sociales (codificación del saber en "manuales"; sustitución de referentes de la comunidad e incorporación de "líderes"; desplazamiento del nombre "valdense"). Podría decirse que, al inicio, la Federación es la conjunción de las diversas Uniones, pero que paulatinamente empieza a asumir posturas que "hacen ruido", que son resistidas y al final confrontadas.¹⁵⁷

El segundo proceso que describiremos será la "*exposición de la crisis*" del *ethos*, desde sus primeros indicios y manifestaciones hasta su reconocimiento y "elaboración", pasando por momentos de "negación", resistencia pasiva y activa, etc.

Por último, realizaremos un análisis discursivo en relación a la enunciado dividido y oxímoron "Cristiandad Muscular", en tanto vector semántico de la crisis del *ethos* comunitario valdense.

4.1. CRISIS DEL *ETHOS*

4.1.1 EVANGELIZACIÓN

Como vimos en el capítulo anterior, la necesidad de formar y mantener a los jóvenes dentro de la comunidad fue el motivo o lazo fundamental de la práctica espiritual comunitaria valdense, en tanto "iglesia étnica". Este rasgo ya estaba presente en los Valles, y se traslada a la comunidad en Uruguay. Las Uniones tendrían como propósito fundamental la transmisión del *ethos* valdense al elemento juvenil, a modo de dar continuidad a la comunidad. Constituirían una obra de evangelización juvenil.¹⁵⁸

¹⁵⁷ En tales tensiones intervienen también otras instituciones: ACJ, Iglesia Metodista, Iglesia Valdense, ULAJE.

¹⁵⁸ Según la doctrina cristiana "evangelio" significa "buena noticia", "la buena nueva", y "evangelizar" significa, dar a conocer, divulgar esa buena noticia: tanto el sustantivo como el verbo señalarían en el Nuevo Testamento, para los cristianos, "la encarnación de Cristo en la vida del mundo". El término "evangélico" se generalizó en Inglaterra en la primera mitad del siglo XVIII, durante el movimiento que daría origen a la Iglesia Metodista, que se separa de la Iglesia Anglicana. Este movimiento estaría en el origen del movimiento del *Risveglio* (reavivamiento) que, en el siglo XIX, llega a los Valles Valdeses a través de la rama evangélica anglicana (*Low Church*), en la cual se inscribían los teóricos de la teología de la encarnación y del Socialismo Cristiano. La *High Church* correspondía a la rama católica. Recordemos que el movimiento del *Risveglio* recupera los temas de la teología reformada con un énfasis romántico individual, en consonancia, *grosso modo*, con la doctrina de la Cristiandad Muscular.

Es importante comprender aquí que la distinción que realiza Geymonat entre “iglesias de misión” e “iglesias de inmigración”¹⁵⁹ se justifica a partir de la *circunstancia* de los inmigrantes valdenses, que los caracteriza como una iglesia étnica o de inmigración: se trata de una comunidad que emigra, que deja su territorio original debido a escasez, penurias económicas, una historia de persecuciones; se trata de una comunidad que emigra llevando como referencia a los pastores, sus costumbres y la promesa de un reasentamiento; que se instala y comienza a reconstruir y/o consolidar sus lazos comunitarios en el marco de un estado todavía frágil, en proceso de consolidación, de una sociedad de inmigrantes que los acoge, y con la que, al mismo tiempo, tendrán diferencias de toda naturaleza (idioma, religión, costumbres, *ethos*); en ese sentido, la conservación de su religión, idioma, costumbres, vínculos familiares y comunitarios se constituyen en un factor de sobrevivencia.

Esta circunstancia *confluye* con características del “*ethos* valdense” (énfasis en lo comunitario, en lo familiar etc.) y la distingue de otras iglesias, como la metodista, que no puede ser caracterizada como “iglesia de inmigración”, pues tiene como principal circunstancia no su supervivencia material, dictada por lo inmediato, sino su plan de evangelización misionera.

Podría decirse que las “iglesias de misión” tienen un objetivo inicial *proselitista*, con tendencias a la *homogeneización* (de costumbres, idioma, prácticas espirituales, etc.); en cambio, las iglesias de inmigración, y en particular los valdenses, tendrían como objetivo inicial la supervivencia de la comunidad de fe y de su *ethos*. En ambos casos hay efectos evangelizadores, pero de naturaleza diferente. Una cosa es mantener a los jóvenes dentro de la comunidad, y otra es la evangelización "hacia fuera", la captación de jóvenes de otras comunidades. La evangelización proselitista invierte enormes recursos en la *expansión*, y podría decirse que esta se transforma en su objetivo o misión rectora.

De acuerdo a las características de los valdenses que llegan al Río de la Plata, podría decirse que su preocupación inicial fue la instalación de las familias y de la comunidad, y luego la *intensificación* de la vida religiosa a partir de la vida comunitaria. Primero llegaron las familias y después los maestros y los pastores. La evangelización iría dirigida, en primer lugar, a la consolidación interna de la comunidad, a la conservación de los rasgos principales de su *ethos*.

¹⁵⁹ Ver apartado 3.3.1.

4.1.1.1. Deslizamiento de los sentidos dados a la Evangelización

A partir de la circunscripción de la Iglesia Valdense en tanto “iglesia de inmigración”, la realización de una obra de evangelización -con la misión de “captación” de nuevos jóvenes fuera de la comunidad- podría anunciar y proyectar cierta desestabilización de un *ethos* “refugiado” en la vivencia de la “intimidad familiar y comunitaria”, en la transmisión de su idioma, su historia, sus rituales y costumbres. En el presente apartado nos interesa dar visibilidad a la tensión, en las Uniones Cristianas de Jóvenes, entre *evangelización “hacia dentro”* y *evangelización “hacia afuera”* de la comunidad. Agrupamos los materiales discursivos en dos grupos: (i) uno en el cual la evangelización aparece asociada a una obra de *intensificación* espiritual hacia el interior de la comunidad; y (ii) un segundo grupo en el que la evangelización “hacia afuera” es mencionada de forma explícita y/o preponderante.

La *intensificación* espiritual hacia el interior de la comunidad aparecería asociada a la figura del pastor y los mayores, a la búsqueda de una mayor participación de los jóvenes de la comunidad en las actividades unionistas, y a actividades tales como estudios bíblicos, reuniones de oración, ensayos de canto, juegos sociales, veladas, paseos y excursiones.

En 1928, se organizaron “*reuniones de oración* presididas por el Pastor Ernesto Tron, todos los lunes por la noche, a las que con mucha regularidad asistieron algunos socios de esta Unión y otros jóvenes”¹⁶⁰ (UCJ, 1929). Igualmente, en 1937, el informe anual de la Unión destaca que el Departamento Religioso:

Trabajó (sic) intensamente en la organización de reuniones para jóvenes en las distintas escuelas de la localidad (...) Estas fueron dirigidas por el Presidente señor E. Tron y por miembros de ella. El programa consistió en estudio de un libro de la biblia y ensayos de canto y juegos sociales. Estas reuniones fueron siempre muy concurridas por jóvenes de distintas secciones. Se clausuraron a fines de octubre con una velada (Gilles, 1938, p. 1).

En 1940, el informe anual de la Unión señala las reuniones de jóvenes en las secciones - La Paz, Bonjour, Felix, Comba y Rincón del Rey -, como “*una obra de verdadera ‘evangelización’* entre la juventud de la Iglesia”. Como en años anteriores, estas reuniones consistieron en *estudio bíblico*, ensayo de *cantos y juegos sociales*. “Un

¹⁶⁰ Estas reuniones de oración que comenzaron en 1928, de lunes a la noche en casa del pastor Tron, continuaron hasta el año 1941 con regularidad y asistencia de un grupo estable de jóvenes. A partir de 1942, a causa de la enfermedad del pastor, esta actividad fue retomada por laicos y por el departamento, empezando a manifestarse una irregularidad en la participación por parte de los jóvenes.

número muy elevado de jóvenes entusiastas asistió siempre a cada una de esas reuniones, que pueden considerarse como uno de los trabajos de mayor éxito de la Unión” (UCJ, 1941, p. 3).

La Unión trata este año [1940] el tema “cómo interesar a los jóvenes a los cultos” (UCJ, 1941, p. 2), enviando a propósito la siguiente carta circular:

- 1) *Recomendar a todos los socios de asistir con regularidad a los cultos públicos* considerando que es un medio muy eficaz de progreso moral y espiritual para cada uno de nosotros y es además un *testimonio elocuente que damos de nuestra fe y un ejemplo a los demás que se han alejado de la Iglesia*
- 2) *Invitar a todos los socios a participar de los ensayos de canto* que se realizan todos los viernes por la noche en el templo del centro y *unirse al coro en los cultos del domingo por la mañana* (Davyt & Tron, 1940).

Ahora pasemos a materiales discursivos en los cuales la *extensión* misionera gana preponderancia. En la Asamblea de la Federación de 1927 se exhorta a las Uniones a “dedicar sus actividades a una *obra misionera o de evangelización*”, y recuerda que “una *preparación espiritual siempre más profunda* es indispensable para que los socios de las Uniones Cristianas puedan *llenar su alta misión*” (UCJ, 1928).

En 1932, la Federación envía una circular a las Uniones para ponerlas en conocimiento del programa de acción de este año: “*intensificar la vida espiritual*”, realizar “*círculos de oración*”, y “reuniones de *estudios bíblicos*”, trabajando “para la *extensión de la obra evangélica*, tratando de establecer cultos u otras obras religiosas allí donde no se celebren regularmente” (Rostagnol, Negrín & Davyt, 1932).

Venturino & Galland (1932), integrantes de la ACJ, envían una carta a la Conferencia de las Iglesias Valdenses del Río de la Plata y a las Uniones de Colonia Valdense y Cosmopolita, expresando que “se hace sentir en forma apremiante la ausencia de una *acción evangelizadora resuelta, rápida y eficaz*” y que “la hora ha llegado en que los Valdenses de América *saliendo resueltamente de sus círculos tradicionales* trabajen más directamente en la propagación de su influencia”.

En 1941, la Unión propone como tema para la Asamblea anual de la Federación: “¿*Quiénes pueden ser socios de la Unión Cristiana?*” (Gilles, 1941). En la exposición de este tema, se plantea que los socios activos son aquellos que se comprometen con las actividades como ser “los estudios bíblicos, las sesiones, y las reuniones similares”. “Esas actividades constituyen el fondo, pues afectan directamente la vida espiritual de la Unión y en consecuencia de sus integrantes: entonces, hay que intensificarlos”. Sin

embargo, se plantea la necesidad de *incluir en el programa otras actividades* que si bien no constituyen parte del “fondo” son necesarias para atraer aquellos jóvenes que con el tiempo se transformarán en “*hermosas conquistas*”: “el único camino que se nos ofrece si queremos ampliar nuestra obra, será el de abrir cada vez más nuestras puertas sin por ello demostrar debilidad: mediremos nuestra fortaleza, poniéndonos a prueba” (Davyt, 1940, pp. 1-2, MD1). En las conclusiones del informe anual de la Unión de este año se expresa lo siguiente: “desgraciadamente los sembradores de cizaña no faltan”, sin embargo, “la Iglesia representada por su Consistorio está con nosotros (...) Pasaron los tiempos de la incomprensión, de las estériles oposiciones. Hoy todas las fuerzas vivas de la Iglesia están unidas con el fin de conquistar la juventud para Cristo” (UCJ, 1941, p. 7).

En la primera circular de 1957, la Federación recuerda que en la “Asamblea se hizo notar que *las Uniones deben mirar más hacia afuera*, tener algún motivo por el cual trabajar, además de sus intereses particulares. El objetivo de este año será un comienzo de esa *obra hacia afuera*” (Baridón & Bertinat, 1957, p. 1).

En 1959, la Federación envía una circular con un claro énfasis en la *misión evangelizadora* que deben llevar a cabo todas las Uniones. La nota introductoria de esta circular, en referencia al versículo Mateo (5:13): “Vosotros sois la sal de la tierra”¹⁶¹, exhorta a los jóvenes valdenses a “capacitarse para ser sal de la tierra juvenil” (Baridón & Berton, 1959, p. 1). Luego la Federación emite una circular donde expresa: “cada UNIONISTA es un siervo y es *inconcebible un siervo que no sirva!* (...) ¿Estáis viviendo –como UNIÓN- para vosotros mismos o para *ganar otros jóvenes para CRISTO?* (FJV, 1959, p. 1).¹⁶²

En 1960, la primera circular de la Federación expresa: “la Iglesia Valdense de la que formamos parte necesita de vuestras fuerzas, de vuestra inteligencia, de vuestra consagración, para cumplir con su *misión* y para “servir a Dios con eficacia y consagración”. Constata: “falta de visión misionera”, “que hemos estado demasiados

¹⁶¹En 1963, en la revista *Carácter* de la ACJ se publica un artículo empleando esta misma metáfora para referirse a los jóvenes: “El Evangelio, cuando lo portan manos juveniles, es más la ‘sal de la Tierra’, pronunciada por el Maestro; y su luz, en esas mismas manos, se hace promesa más rica” (Duñach, 1963, p. 3).

¹⁶²SE señala, a su vez, que la Comisión de Evangelización Rioplatense de la Iglesia está organizando una docena de “*Campañas de Evangelización*” en seis congregaciones valdenses y una llamada de “*Vocación Misionera*”, y expresa que “Las UNIONES restantes deberían unirse intercediendo aunque sea en una sesión determinada, ante DIOS por una amplia ‘Cosecha’. LOS UNIONISTAS DEBEN SER UN PUNTAL EN LA OBRA DE EVANGELIZACIÓN” (FJV, 1959, p. 1).

encerrados en nuestros propios círculos, que es tiempo de movernos”, “que nos faltan obreros para atender a los pedidos de adentro y fuera” (FJV, 1960, p. 1, MD2).

4.1.2. DICOTOMIZACIÓN ENTRE “VIDA ESPIRITUAL” Y PRÁCTICAS DEPORTIVAS

El deporte ingresó a las Uniones¹⁶³ en 1923 a través de la Federación. Al inicio se suma como actividad complementaria de otras actividades ya tradicionales (canto, juegos sociales), pero rápidamente comenzó a ganar espacio, tomando el lugar antes otorgado a las “fiestas campestres” y a las “fiestas de canto”. A partir de 1933 se habla de los *torneos deportivos interunionistas* como “fiestas de carácter deportivo” y en 1940 se le otorga al Torneo Atlético Anual el carácter de “Fiesta deportiva social”. Podría decirse que, a casi dos décadas de haber ingresado a las colonias valdenses, el deporte ya se había consolidado como una práctica elevada a la condición de “ritual del cuerpo” de la comunidad religiosa. Esta *incorporación* produjo desplazamientos y nuevas formas organizativas. Las actividades tradicionales dividieron su espacio con las de carácter deportivo. El tiempo dedicado al estudio de la biblia, ensayos de canto, organización de juegos sociales y veladas se vio interferido por la preparación para los torneos. El foco de las reuniones juveniles comenzaría lentamente a estar en los “triumfos” deportivos y no en las prácticas espirituales. *Los unionistas pronto serían identificados como deportistas y atletas.*

4.1.2.1. Incorporación del ritual deportivo al programa unionista

En 1923 encontramos las primeras referencias a un programa deportivo dentro del ambiente unionista, *asociado a un programa de canto*. La Federación organizó una “Fiesta de Canto” en Tarariras, junto a un “modesto programa deportivo”¹⁶⁴ que incluía campeonato de: “Tennis”, “boleball” (sic), “croket” (sic) y bochas (FUCV, 1923). Durante 1924 y 1925 fueron numerosas las correspondencias interunionistas que invitaban a fiestas campestres¹⁶⁵ y fiestas de canto¹⁶⁶:

(...) tengo el placer de invitar a esa sociedad, para asistir a la fiesta campestre que la Unión Cristiana de Jóvenes de [Tarariras] piensa celebrar” (Rostagnol, 1921).

¹⁶³ Ver apartado 3.3.5.

¹⁶⁴ Ver anexo 7.3.

¹⁶⁵ Ver anexo 7.4.

¹⁶⁶ Ver anexo 7.5.

(...) esperando preparen coros, los que consistirán en solos, dúos, cuartetos, (...) despertando en todo socio mucho entusiasmo para el canto (Rostán, 1924).

(...) pueden enviarse *equipos de tennis, volley-ball, bochas y croquet* [pero que] *no tendrá esto el carácter de un Torneo, sino de mero pasatiempo y exhibición* por entender que es esta la mejor manera para *no despertar rivalidades* (Perrachone, 1924).

Igualmente, en 1931, la comisión encargada de organizar la parte recreativa de la “Fiesta de Canto” a realizarse en Tarariras invitó a jugadores de tennis y volley-ball de la Unión a participar de unos partidos amistosos que empezarán después de terminado el programa de canto¹⁶⁷. Este esquema, que incluye un programa de canto y un programa deportivo, comienza a establecerse como patrón.

En el informe anual de la Unión de 1932 se subraya el ingreso del deporte al programa unionista:

(...) lo hemos iniciado *por vía de ensayo* y vemos agrado que cada día aumenta el entusiasmo, tanto es así que se han constituido *teams* de Srtas. y jóvenes y han intervenido en varios *torneos* (...), adjudicándose premios consistentes en *medallas*. Existe una comisión nombrada para dirigir la parte deportiva, (...) y esta ha indicado (...) las *prácticas* en la plaza de Deportes (Oronoz, 1933, p. 2).

Ese mismo año, Víctor Geymonat¹⁶⁸ fundó el periódico *Renacimiento*, constituido inicialmente en Órgano Oficial de la Unión de Ombúes de Lavalle y luego en Órgano Oficial de la Federación. En sus páginas serán publicados artículos de educación cristiana y de educación física, programa de actividades unionistas como ser campamentos y torneos e informaciones generales.

En 1933, la Unión de Tarariras invitó a la Unión a una “Fiesta de carácter deportivo”, con “campeonatos relámpagos de Tennis, Voley Ball y Bochas” (Rostagnol, 1933). Este mismo año, “se llevó a cabo en Tarariras la Concentración de las Uniones Cristianas concurriendo esta Unión con un coro y un team de Volley-ball” (UCJ, 1934, p.1). Pareciera que tener “*un coro y un team*” ya es una dupla necesaria en la vida de las Uniones: entre los rituales del cuerpo, junto al canto, el deporte ya se ha ganado un lugar.

¹⁶⁷ Ver anexo 7.6.

¹⁶⁸ Oriundo de Ombúes de Lavalle. Fue estudiante del Instituto Técnico Sudamericano de la ACJ. Desde 1938 hasta 1973 ejerce el cargo de secretario del Liceo Daniel Armand Ugón, encargándose de organizar los campamentos estudiantiles. En las Uniones Cristianas de Jóvenes asume diferentes cargos calves, encargándose de las organización de campamentos y torneos.

En 1934, se realiza el primer *Torneo Atlético Oficial* de las Uniones Cristianas de Jóvenes Valdenses. La sede del Torneo fue la Plaza de Deportes de Colonia Valdense. A partir de aquí, se realizaría cada año un Torneo Atlético Anual, al que se irían sumando rápidamente otros torneos interunionistas.

Véase el cambio de denominaciones que fue adquiriendo el fenómeno deportivo, aproximadamente a una década de su ingreso al interior de las Uniones:

modesto programa deportivo (1923),
mero pasatiempo y exhibición (1924),
partidos amistosos (1931),
prácticas (1932)
torneos (1932),
Fiesta de carácter deportivo (1933),
campeonatos relámpagos (1933), y
Torneo Atlético Oficial (1934).

En 1936 se conforma el *Departamento Deportivo* en la Unión, y se continúa con la organización de torneos¹⁶⁹, incorporación de nuevos deportes¹⁷⁰ y prácticas deportivas¹⁷¹.

En este punto, ya se presentan cambios en las denominaciones de los grupos de jóvenes que participa de los programas deportivos:

equipos (1924),
jugadores (1931),
teams (1933),
competidores (1939)

Durante la década de 1940 y de 1950 aumentó el nivel de organización, el número y la difusión de los torneos anuales de la Federación; se crearon nuevos torneos interunionistas, y actividades tradicionales del ambiente unionista -como “los juegos sociales”- fueron desplazados. Los torneos competitivos comenzaron a tener un lugar

¹⁶⁹ En 1936 se realiza un *torneo interunionista* en Tarariras, que incluyó las siguientes *pruebas*: 100mts llanos, carrera de fondo; saltos alto, largo y con garrocha; lanzamientos de jabalina disco y bala; y *campeonato* de basketball, de volleyball masculino y femenino, de tennis singles masculino y femenino, dobles caballeros y mixtos, y de bochas (Davyt, 1936).

¹⁷⁰ Con respecto al patinaje, el informe anual subraya: “la introducción en nuestras actividades del deporte del patinaje (...) dio motivo para interesar a muchos niños y jóvenes por las actividades de la Unión. (...) merece ocupar un lugar en el programa de cada Unión Cristiana” (UCJ, 1940, p. 3).

¹⁷¹ En 1939 “se organizaron prácticas y actividades de los siguientes *deportes*: Volley-Ball, Ring-Tennis, Ping-Pong, Patinaje y Atletismo (...) [así como] reuniones nocturnas de juegos y *campeonatos relámpagos* en algunos deportes” (UCJ, 1940, p.2). Se realiza una excursión a Tarariras, asistiendo al culto por la mañana y por la tarde participando de un *programa social-deportivo*, con una demostración de patinaje. Se realiza además un *picnic* en Paso Hospital con las Uniones de Miguelete, San Pedro, Tarariras, Riachuelo y Cosmopolita, finalizando con “un *torneo de natación*” donde se espera contar con “*competidores* de todas las Uniones mencionadas” (Geymonat, 1940).

cada vez más importante, comenzando poco a poco a desplazar el eje de las prácticas espirituales y constituirse en el foco de interés principal de las reuniones juveniles.

En 1940, el boletín de la Federación anunció la celebración del Torneo Anual¹⁷²: “el Torneo será una *brillante e inolvidable fiesta deportivo-social*, donde se pondrá en evidencia una vez más, que nuestras uniones están ligadas por *indisolubles vínculos de confraternidad cristiana*” (FJV, 1940a). En el informe anual de la Unión se expresa que el programa estuvo “*preparado minuciosamente* por la Comisión organizadora” (UCJ, 1941, p. 5). Los detalles consagran la escena que acaba de imponerse: un autoparlante funcionará en la Plaza de Deportes y se incorpora el fotógrafo oficial del torneo¹⁷³.

En 1941, la *Comisión Pro-Torneo* de la Federación anuncia que “se han inscripto 8 Uniones, con un total aproximado de 170 atletas (120 jóvenes y 50 señoritas)” (Davyt & Geymonat, 1941), y la Unión expresa que “un conjunto numeroso de atletas defendió los colores de nuestra Unión Cristiana,¹⁷⁴ adjudicándose el triunfo (...) [brindando] una magnífica oportunidad para confraternizar con nuestros hermanos de otras Uniones” (Davit Tron & Davyt, 1942, p. 6)¹⁷⁵. La Unión participa además de dos “*torneos nocturnos*”. Uno, realizado en Tarariras, es anunciado como “*gran festival*” (UCJ, 1941b); otro, invita “a los deportistas de Colonia Valdense para jugar volleyball masculino y femenino” (Tourn, 1941). Nótese esta referencia a “*los deportistas*” -no a jóvenes cristianos o unionistas.

Los cambios suscitados en la denominación de los jóvenes son, hasta aquí:

atletas (1941).

deportistas (1941)

¹⁷² Las pruebas de este torneo fueron las siguientes: a) para hombres: carreras de 100, 400 y 3000mts; lanzamientos de disco, jabalina y bala; salto largo, alto y garrocha; Volleyball, Basketball, Bochas y Tennis (single); b) para damas: carrera de 80mts; saltos largo y alto; Volleyball y Tennis (single). Se señala que “las leyes de juego para Basketball, Voleyball, Bochas y tenis serán las leyes oficiales en vigencia en el Uruguay” como las pruebas de atletismo (FJV, 1940c, p. 2).

¹⁷³ La Unión dirige este año una carta al Presidente de la CNEF, presentándose a sí misma como “*Institución de Educación Física en favor de la comunidad*”, a modo de solicitar la donación o préstamo de una caldera con su tanque correspondiente de agua caliente para colocar en los baños del gimnasio que la institución está proyectando construir (Davyt & Tron, 1940b, MD3). La CNEF concede, al año siguiente, la instalación de la caldera: “para ser instalada en su local de deportes, en el bien entendido que el mismo será cedido a este Organismo para la realización de actividades de educación física liceal y escolar” (Estrada & Previtali, 1941).

¹⁷⁴ A semejanza de un club deportivo, la expresión: “atletas que defienden el color de una camiseta” resuena en un registro competitivo, interfiriendo semánticamente con el lenguaje de la “confraternización” que continúa la frase.

¹⁷⁵ Este año, el *Departamento Deportivo* de la Unión cambió su denominación a *Departamento Físico* y organizó *torneos anuales de Hockey en Patín y Volley Ball*, un *curso de gimnasia* para señoritas y excursiones a lugares de interés en los alrededores de la localidad (Davit Tron & Davyt, 1942, p. 2).

En 1943, el Departamento Físico, dirigido por Víctor Geymonat, compró diversos útiles para “las *prácticas deportivas* que se realizan en el *gimnasio*” y “*preparó los atletas* para el Torneo Anual de la Federación, realizando *prácticas y selecciones previas*” (Davyt & Tron, 1944, pp. 2-4). En relación a este torneo, realizado en Colonia Valdense, la Unión manifiesta que “su realización dio lugar a una hermosa *fiesta de confraternidad*” (Davyt & Tron, 1944, p. 6). El lenguaje de la festividad se desplaza hacia los encuentros deportivos:

fiesta de carácter deportivo (1933),
fiesta deportivo-social (1940),
gran festival (1941),
fiesta de confraternidad (1943).

Igualmente, en menos de una década se observará un cambio de tono -de “juegos sociales”, asociados a la figura del “pastor”, a “torneos deportivos”, asociados a la figura del “líder”- en la recreación de los jóvenes de las secciones de la Colonia¹⁷⁶:

- *ensayos de canto, juegos sociales y veladas* (1937–1940)
- *competencias de carácter deportivo, torneo de juegos sociales* (1942–1943)
- *actividades deportivo-recreativas, Torneo interseccional, torneo beneficio, torneo de bochas* (1944-1946).

Desde mediados de la década de 1940 hasta la entrada de la década de 1960 continuó la proliferación de torneos. Hay diversidad de modalidades (“relámpago”,

¹⁷⁶ Durante 1937 y 1940 se realizan en las escuelas de las secciones *ensayos de canto, juegos sociales, y veladas* de cierre. En 1942, en Bonjour y Comba, se organizan por primera vez dos “*competencias de carácter deportivo*”, y en Colonia Valdense se realiza un “*Torneo de juegos sociales*”. En 1944, el Departamento Social Recreativo de la Unión organiza, como en los dos años anteriores, un “*Torneo de juegos sociales*” como fiesta de clausura, de la cual se menciona que “*resultó vencedor la Sección Félix*” (Davyt & Tron, 1945, p. 2). Las secciones de Cufre y Bonjour comienzan a organizar la actividad juvenil con la ayuda de los dirigentes de la Unión. En Cufre, la gran preocupación es la presencia de un “*líder*” que pueda acompañar estas actividades y la creación de canchas (UCJ, 1944a, pp. 1-5, MD4). En Bonjour, los domingos, luego de terminada la escuela dominical, se realizan *actividades deportivo-recreativas* para jóvenes, niños y adultos. “*Estas reuniones se vieron muy concurridas desde el momento que se contó con las mejoras de canchas de V.ball-bochas y saltadero*” (UCJ, 1944b, pp.1-6, MD5). En 1945, se vuelve a realizar en las secciones la *campana pro nuevos socios* iniciada por la Unión en 1939, pero *intensificada* este año especialmente en las secciones Bonjour, Felix, Comba y Cufre. Esta campaña comenzó con las reuniones juveniles de los jueves y lentamente fue ampliando sus actividades, dentro de estas se destaca: “*el Torneo interseccional, que se realizó abarcando una serie de domingos, en distintos puntos, lográndose con ellos un provechoso intercambio y confraternización*” (UCJ, 1946, p. 3), y el “*torneo beneficio*” organizado por la sección Comba en el que participaron las demás secciones (UCJ, 1946, p. 3). En el informe anual de 1946 de la Unión, se evalúa que “*las secciones Comba, Bonjour y Felix han tenido actividades muy provechosas que se han llevado a cabo con todo entusiasmo y que han servido para vincular una juventud muy numerosa a los programas generales de la Unión*”. Se especifica que la sección Comba organizó 8 reuniones juveniles durante el año, un *torneo de bochas*, participó en el *torneo interseccional* y obtuvo “*el primer puesto en el torneo de juegos sociales*”. La sección Felix organizó un *torneo relámpago interseccional* y “*obtuvo el primer premio en el torneo interseccional*” y la sección Bonjour intervino en los *torneos interseccionales* (UCJ, 1947, p. 3).

"revancha", "consuelo") y de actividades que los complementan ("fiestas", "cultos", "estudios bíblicos")¹⁷⁷.

Los torneos pasaron a ocupar un lugar cada vez más relevante en la vida unionista. Desde su primera mención en 1927 -donde se aclaró que no tendría el carácter de un verdadero torneo-, pasando por su inclusión en el informe anual de la Unión de 1932, hasta incorporar una larga lista de acepciones:

Torneo Atlético Oficial (1934),
torneo interunionista (1936),
torneo de natación (1939),
torneos nocturnos (1941),
torneos anuales de hockey en patín y volleyball (1941),
torneo de juegos sociales (1942),
torneo interseccional, torneo beneficio (1945),
torneo de bochas, torneo relámpago interseccional (1946),
torneo relámpago de volleyball (1950),
Torneo Atlético Uruguayo (1959).

En la década del '60 se intensificaría la realización de los torneos interunionistas. Como de costumbre, la Federación continuaría organizando los torneos anuales, a los que sumaría otros torneos "extra" y "relámpago", en intercambio con docentes y jóvenes de la ACJ¹⁷⁸. Sin embargo, hacia 1965 comenzaría una repentina decadencia; la

¹⁷⁷ En 1946, la Unión participa del *Torneo anual de Natación* y del *Torneo Oficial de Atletismo y Volleyball* de la Federación. En 1950 tiene lugar el festejo de los 30 aniversario de la Unión, el cual comienza con un "*Torneo Relámpago de Volleyball*" en la disputa por una "*Copa 30 Aniversario*", continua con un *culto en el Templo*, el *coro*, y finaliza con un *chocolate espectáculo* (UCJ, 1950), realizando una inversión del orden inicial (aceptable para el *ethos* valdense). En 1954, la Unión de Tarariras envía una circular confirmando la realización de un *gran torneo de volleyball (masculino y femenino) y bochas*: "están invitadas todas las Uniones que intervienen en nuestros torneos anuales de la Federación, y es propósito de esta Unión realizar estos torneos en forma anual, y *con el carácter de revancha o consuelo del torneo oficial*" (Rostagnol & Salomón, 1954). En 1955, la Unión participa de dos torneos anuales de la Federación: al torneo anual de atletismo y volleyball, se le suma el *torneo de ping-pong* (Baridon & Bertinat, 1956, p. 4). En 1959, se realiza un programa conjunto entre las cuatro Uniones de la Congregación: Bonjour, La Paz, Rosario y Valdense. El mismo consistió en un estudio del tema "Significados de la Liturgia en el culto público de la Iglesia Valdense" y en un "Torneo relámpago de Volley Ball mixto entre las 4 Uniones asistentes" (Wirth, 1959). Este año el Torneo Anual de la Federación adopta el nombre de "*Torneo Atlético Uruguayo*" (FJV, 1959, p. 2).

¹⁷⁸ En 1961, la Federación planea dos *torneos anuales* y cuatro *torneos menores* en Argentina y Uruguay (Ricca & Rostán, 1961, p. 2). En relación a la evaluación de los torneos, se especifica que en el "*torneo extra*" participaron especialmente invitadas las Asociaciones Cristianas de Jóvenes de Montevideo, San José y la Asociación Femenina y que "en el aspecto de la organización Deportiva se contó con la valiosa colaboración del Director del Departamento Físico de las Asoc. Cristiana de Montevideo SEÑOR HUGO MERKLEN B." (Ricca & Rostán, 1961c, p. 2). La Unión participó este año de diferentes torneos deportivos, interunionistas. Del torneo realizado en Tarariras se expresa que "si bien no se obtuvo el primer puesto, nuestra participación dio sus frutos en cuanto a experiencia y a que pudimos *enfrentar adversarios de real jerarquía; tal el caso del cuadro de volley-ball de la Asociación Cristiana de Montevideo*" (Baridon & Geymonat, 1962, p. 2). En relación al Torneo Anual de la Federación, realizado este año en Cosmopolita y valorado como una "*gran fiesta del deporte*", se expresa la satisfacción de "*obtener dos años consecutivos el puesto al mejor*" (Baridon & Geymonat, 1962, p. 2). En 1962, la Federación organiza además un "*torneo extra de voleibol*" a realizarse en la ciudad de San José y del cual

participación de los jóvenes unionistas entraría en una etapa de declive. En 1966, el informe anual de la Unión destaca dentro de las actividades recreativas realizadas por los jóvenes, la ida en bicicleta al Molino Quemado y la visita de un conjunto local de música moderna; señalando que “este año el grupo *no participó en el tradicional torneo anual* debido a la *escasa cantidad de atletas y alto costo del traslado*” (Tourn, 1966, p. 2).

4.1.2.2. Cambio de perfil de los participantes

El auge de los torneos deportivos interunionistas trajo aparejado un movimiento paulatino de *selección de los socios que podrían participar de las pruebas*. Los participantes comenzarían a ser seleccionados a través de pruebas cada vez más competitivas y marcas mínimas descalificativas. Desde sus inicios en 1932 y hasta 1940, las pruebas de los torneos incluían a *todos los socios que quisieran participar*.¹⁷⁹ En 1941, sin embargo, la Comisión Deportiva de la Unión de Colonia dirige una carta a Víctor Geymonat invitando “a los deportistas de Colonia Valdense para jugar volleyball masculino y femenino” (Tourn, 1941). En el programa general del torneo de 1950 se aclaran las *marcas mínimas* para las pruebas de varones “a fin de que *aquellos que tengan pocas probabilidades de alcanzarlas, se abstengan de intervenir en el Torneo*, facilitando así el rápido andamiento del mismo, dado el poco tiempo de que se dispone” (Pacheco & Tourn, 1950).

El año 1965 parece haber sido particular. En la descripción de los resultados de los torneos de la Federación se visualizan *categorías A y B para las diferentes pruebas*. Se adjudicó la Copa del Banco Valdense, copas y medallas a los primeros puestos. Sin embargo, se invita a los delegados a pronunciarse puesto que ha habido “en el transcurso del año algunas manifestaciones de parte de *unionistas, que expresaban la conveniencia de eliminar los trofeos de nuestros torneos* o suplirlos con diplomas u otro reconocimiento similar” (FJEV, 1965c, p. 2). Se consigna que “*algunas actitudes de*

participarán las Uniones Cristianas y las Asociaciones Cristianas (Ricca & Rostán, 1962c). En 1965 se intensificaron también los “torneos extra” entre las Uniones Cristianas de Jóvenes y las Asociaciones Cristianas. Por ejemplo, el 14 de noviembre se realizaron simultáneamente un “torneo extra de Volleyball” y un “torneo extra de Ping Pong”, en el que participaron las Uniones de Colonia Valdense, Tarariras, Ombúes de Lavalle, San Pedro, Arroyo Negro, Colonia; y las Asociaciones de Paysandú, Salto, Montevideo y San José (Muszwic, 1965).

¹⁷⁹ En la reglamentación del Torneo Anual de 1940 se aclara que podrán participar en las pruebas todos los socios de cualquier categoría que tengan por lo menos un mes de antigüedad (FJV, 1940b).

unionistas tanto competidores como público dejaron mucho que desear; por lo que hacemos un llamado de atención a los grupos” (FJEV, 1965c, p. 8).

4.1.2.3. Tensiones entre “prácticas espirituales” y “prácticas deportivas”

Ilustremos el inicio de este apartado con dos escenas que explicitan la tensión o conciliación paradójica entre lo espiritual y lo deportivo. En base a la lectura de Romanos 15 -donde Pablo confiesa: “*He llenado todo del evangelio de Cristo*”- una circular de la Federación de 1941 exhorta a la juventud unionista a la *misión evangelizadora*. Obsérvese la apelación a los jóvenes, primero como *cristianos*, luego como *unionistas* y por último como *asociados*:

Tenemos de nuestra parte: *juventud, entusiasmo, bienestar físico, oportunidades de preparación, riquezas, organizaciones y tiempo propicio*; es decir, que no nos faltan las posibilidades para cumplir con la obra que Pablo llevaba a feliz término. *Están abiertas las puertas de nuestra sociedad para impregnar la vida de nuestra sociedad con el espíritu de Cristo. (...) sentimos la responsabilidad de obrar más y mejor.* (...) Confesemos nuestra negligencia y nuestra falta de fidelidad a Cristo; *confesémoslo todo, primeramente como jóvenes cristianos y luego como unionistas, asociados y organizados para una misión sagrada* (Artus, 1941, pp. 1-2).

Este mismo año, la Federación envía la siguiente circular a propósito de las actividades deportivas en las Uniones:

Existe el peligro de atribularnos con una *multitud de cositas interesantes y útiles*, al punto de que descuidemos y hasta olvidemos lo principal. (...) *Nuestras “muchas cosas” son los deportes, las reuniones sociales, hermosas veladas, sesiones concurridas, buenas finanzas, aún obras de beneficencia quizá, descuidando el alimento de nuestras almas, el sentarnos a los pies del Maestro y oír sus palabras de vida, el oír la voz de Dios en su Palabra, el descuidar la oración personal. Ninguna actividad o diversión honesta es incompatible con la vida espiritual profunda y real: solamente que tengamos esta antes que nada, y por encima de todo. “Buscad primeramente el Reino de Dios y su justicia, y todas las cosas os serán añadidas”* (Negrín, 1941, p. 1).

En 1939, Víctor Geymonat ingresa como secretario a la Comisión Directiva de la Unión, y se realizan algunas modificaciones a los estatutos de 1920. Destacamos especialmente las realizadas a los artículos 2 y 3, en los cuales *se agregan las*

*actividades físicas y los campamentos como medios de acción*¹⁸⁰. Igualmente, se reforma el programa de las sesiones, “*suprimiéndose la lectura de la lista de socios y la obligatoriedad de los trabajos*” (UCJ, 1940, p. 5). Por otro lado, se organizan “*prácticas y actividades de los siguientes deportes: Volley-Ball, Ring-Tennis, Ping-Pong, Patinaje y Atletismo (...) [así como] reuniones nocturnas de juegos y campeonatos relámpagos en algunos deportes*” (UCJ, 1940, p.2).

En 1940 aún no hay señales de crisis en la concurrencia de los jóvenes a las actividades espirituales. En el programa general del Torneo Anual de la Federación, se afirma:

Se contempla en él las diversas actividades de nuestras Uniones: (Espirituales, Sociales, Deportivas) considerando que esto tiene importancia para hacer sentir mejor el espíritu unionista, que no en una sola actividad aislada. *Además de las competencias deportivas, la participación en conjunto en un culto y en una reunión social y el alojamiento en casas de familia pueden significar hechos de real valor constructivo para la juventud* (FJV, 1940b, p.1).

A propósito, la Unión expresa que, en la realización del mismo, “*el espectáculo de nuestro templo lleno de jóvenes era realmente impresionante*” (UCJ, 1941, p. 5).¹⁸¹

A partir de 1944 se perciben indicios de esta tensión. El Departamento Social Recreativo propuso como lema del año: “*mantener en toda la actividad social-recreativa un elevado espíritu cristiano*”, para lo que recibió el apoyo del Departamento Religioso (Davyt & Tron, 1945, p. 2). La Asamblea Anual de la Federación de 1952 renueva sus estatutos, señalando, como uno de sus objetivos: “*Propender al mejoramiento espiritual, moral, cultural, social y físico de la juventud*” (FJV, 1952).

Traigamos ahora algunos nuevos materiales discursivos que consignan el destino de esta *tensión*. Entran en escena momentos de ironía y de “negación” de la crisis... En relación al torneo anual de 1962, a propósito de “la asistencia de los atletas al Culto” del domingo, la Federación envía la siguiente circular:

El día domingo, se realiza por la mañana todos los años el Culto, al cual se invita a participar a todos los atletas, cosa que hacen muy pocos, creemos que la C.D. de las Uniones tiene la obligación de

¹⁸⁰ Artículo 2. El fin de esta Unión es propender al bien común y al mejoramiento de las *condiciones* espirituales, morales, intelectuales, físicas y sociales de la juventud en general. Artículo 3. Los medios de acción de esta Unión Cristiana de Jóvenes son la oración, el estudio de la Biblia, de la música, del canto, lecturas, conferencias, paseos, veladas, *actividades físicas, campamentos*, fundación y mantenimiento de bibliotecas y cualquier otro medio que contribuya al bien general y al desarrollo del valor integral de las personas (UCJ, 1939, p. 1).

¹⁸¹ Mientras que en 1923 el programa fue calificado de “modesto”, el contraste viene dado por la “minuciosa” organización de las actividades realizadas 20 años después.

llegar al lugar del Torneo antes de la hora del CULTO e invitar a todos sus atletas a participar del mismo, ya que entre jóvenes cristianos la hora del Culto debería ocupar un lugar importante dentro de sus actividades. ESTAMOS SEGUROS que el Templo de Cosmopolita resultará chico el DOMINGO 21 a la hora del culto, para dar gracias a Dios por la oportunidad de podernos reunir, para bajar RECORDS pero más que nada para pasar momentos de alegría, junto con hermanos de otras Uniones (Ricca & Rostán, 1962f).

En setiembre de 1965, la Secretaría Cultural y Deportiva de la Federación envía una carta a Orestes Volpe, de la ACJ, solicitando “*alguna idea sobre qué podría hacerse en el aspecto cultural y espiritual que llegue a los participantes; atletas y espectadores por igual, tratando de aprovechar esa reunión de jóvenes de manera que no solo sea un espectáculo deportivo, sino algo más*” (Talmón, 1965c). En 1965, en el informe anual de la Secretaría Cultural y de Deportes de la Federación, se señala: “*adelantamos que estas actividades han sido casi en su totalidad de carácter deportivo, sin poder, como era nuestro propósito en un comienzo, realizar un incremento de ellas en el orden cultural*” (FJEV, 1965c, p. 1). En 1966, la Secretaría Espiritual y de Acción Social de la Federación expresa: “*si fallan los planes que realizan las uniones, es porque fallamos en la base, que es la fe individual de cada uno de los socios*” (FJEV, 1966b).

4.1.2.4. Deslizamiento del ritual de la palabra: substitución del vocabulario religioso por vocabulario deportivo

La incorporación del deporte en las Uniones fue acompañada de un peculiar proceso de *metaforización*, por medio del cual términos propios del discurso religioso fueron sustituidos por vocabulario deportivo, creando algunos efectos de sentido tan sorprendentes como inusitados. Veamos algunos ejemplos.

En abril de 1941, la Comisión Directiva de la Federación dirigió un mensaje a los jóvenes unionistas, titulado: “*La Juventud al servicio de Cristo*”. La apelación al joven unionista es realizada a través de términos provenientes de la pragmática financiera y del discurso deportivo. En los siguientes recortes,¹⁸² nótese el énfasis colocado en el lexema *entrenar(se)* y sus derivados:

¹⁸² Véase la cita por extenso: “*Transformemos nuestras Iglesias en cuerpos vivientes (...) ¡Cuántos estragos en la obra juvenil hacen las voces del egoísmo, del orgullo, de la comodidad, de la costumbre y de la pasividad! (...) para un servicio eficiente a las órdenes de Cristo es necesario ENTRENARSE. Se entrena el deportista para el torneo de fin de año; se prepara el maestro para desempeñar su cargo, y el joven antes de llegar a médico pasa años de estudio y delicadas prácticas. Y cada día parecen ser más exigentes en la preparación de cualquier persona que tenga que desempeñar una profesión o cargo en la*

(...) para un *servicio eficiente a las órdenes de Cristo* es necesario ENTRENARSE (...)
(...) *Necesitamos entrenarnos para la obra juvenil cristiana de diversas maneras.* (...)
(...) *debemos entrenarnos para la obra cristiana* en nuestros campamentos, institutos
(...)
(...) *el entrenamiento para la carrera cristiana debe ser continuado y progresivo* (...)
(Artus, 1941, pp.1-3)

Igualmente, en 1942, en ocasión del aniversario de la fundación de la Unión se emite un comunicado, donde el “*Gran Capitán*” –“del equipo”- se instala como recurso metafórico para referirse a Dios. Como si la identificación del sujeto cristiano comenzase a ser “traspuesta” hacia el discurso deportivo:

Se ha llegado a un número 10 veces mayor de socios que en el momento de la fundación, lo que nos prueba que *la juventud va entrando por las puertas de la Unión*, abiertas de par en par a todo aquél [que] en su corazón sienta el anhelo de llevar una vida mejor en un mundo mejor, logrando *fuerza invencible de la juventud puesta a las órdenes del Gran Capitán.* (...) *Con fe presentimos el momento glorioso en que la juventud toda de Colonia Valdense, se agrupe en torno de la Unión Cristiana de Jóvenes*, nombre que por sí solo ya dice mucho y lleva encerrada una realidad que debe ser mucho mayor y que, *Dios mediante*, lo será (UCJ, 1942, pp. 1-2).

En 1964, el Consejo Unido de Educación Cristiana -constituido por miembros de la Iglesia Metodista, Discípulos y Valdenses- presentó una carta donde se reflexiona acerca de la Iglesia y el lugar de la juventud: para que la Iglesia realmente exista “ha de haber servicio y misión. *No podemos pasar la vida preparándonos para correr una carrera que nunca hemos de correr*’ (del Manual de Juventud). *Hay que hacer las dos cosas a la vez: prepararse y correr*” (CUEC, 1964, p. 2).

4.1.3. CRISIS DE LA ESTRUCTURA INSTITUCIONAL

4.1.3.1. Intercambio y alianzas interinstitucionales

Las Uniones y la Iglesia Valdense mantuvieron durante este período un relacionamiento con dos grandes grupos de instituciones. Por un lado, la ACJ y el

vida. Y nosotros como *servidores de Cristo* ¿no tenemos acaso que entrenarnos para esa delicada tarea?; ¿no es acaso mucho más importante y delicada la responsabilidad de *servir al Maestro?* (...) *Necesitamos entrenarnos para la obra juvenil cristiana de diversas maneras.* (...) *debemos entrenarnos para la obra cristiana* en nuestros campamentos, institutos, y tomando en fin, parte activa en todas las *empresas unionistas*. Cada nuevo año debemos estar más preparados que el anterior; *el entrenamiento para la carrera cristiana debe ser continuado y progresivo*” (Artus, 1941, pp.1-3, MD6).

Instituto Técnico¹⁸³; por otro, la Iglesia Metodista y demás instituciones relacionadas al ámbito evangélico y protestante¹⁸⁴. En un primer momento este relacionamiento fue a partir de visitas e intercambios; en un segundo momento, estos intercambios se institucionalizan a partir de acuerdos, declaraciones y creación de comisiones y nuevos organismos *interdenominacionales*¹⁸⁵. Destaquemos, en febrero de 1941, la realización

¹⁸³ Por ejemplo, en 1925, un grupo de doce estudiantes del Instituto Técnico de la ACJ de Montevideo, acompañados por Jaime S. Summers y por Irwing Kelsey, visitan la Unión (Jaime S. Summers era en este momento integrante del Consejo Continental del Instituto Técnico de la Federación Sudamericana de Asociaciones Cristianas de Jóvenes, de la Facultad de estudios para la preparación de Secretarios a nivel de Latinoamérica con sede en Montevideo, y Director del curso de Educación Física en este Instituto. A su vez, Irwing Kelsey es Secretario y Director del Hogar estudiantil del Instituto Técnico antes mencionado). “Estos actos consistieron en una reunión y una *exhibición gimnástica* (...), *pic-nic* en la playa del Río de la Plata, y dichos estudiantes tomaron también *parte activa en el culto*” (UCJ, 1926, p. 1). En 1932, Víctor Geymonat funda en 1932 el periódico *Renacimiento* como Órgano Oficial de la Unión de Ombúes de Lavalle, que pasará luego a ser el Órgano Oficial de la Federación. Igualmente, en 1939, la Unión envía una carta al Director de Menores e Intermedios de la ACJ de Montevideo, Juan Carlos Ceriani, para invitar a una delegación de jóvenes de dicha división a visitar la localidad de Colonia Valdense por tres días, a un programa conjunto con los jóvenes unionistas de esta localidad (UCJ, 1939b, MD7). El programa incluye competencias deportivas, actividades espirituales, sociales y culturales. A su vez, V. Geymonat, secretario honorario de la Unión, envía una carta a la ACJ de Buenos Aires, invitando a una delegación de jóvenes a participar del mismo programa antes mencionado, expresando que “para la misma fecha se invita a un grupo de la Asociación Cristiana de Jóvenes de Montevideo, presentándose pues la oportunidad para un verdadero intercambio internacional” (Geymonat, 1939).

¹⁸⁴ En 1937 la Unión recibe la visita del pastor protestante, dramaturgo y periodista parisino Roger Brueil (1898-1948), miembro activo del Socialismo Cristiano, quien entre las dos guerras milita por la paz y la reconciliación franco-alemana a través de la “Alliance universelle pour l’amitié internationale par les Églises”. En 1956 el director del departamento cultural de la Unión invita al Sr. Norberto Berton, compañero de una Unión vecina: “Pensé que podrías darnos una “charla” sobre alguna de tus experiencias europeas. Oí también que tienes preparada una sobre: *Cristianismo y Comunismo*”; eso me parece que es muy interesante y muy bien puede servir” (Wirth, 1956). En 1962 la Federación anuncia la visita del Secretario Juvenil del Concilio Mundial de la Juventud Sr. Var-der Henvel y del Sr. Kirkpatrick a Colonia Valdense. Los visitantes tendrán a cargo el culto de la mañana y luego en la tarde hablarán a los jóvenes unionistas sobre: “El trabajo en las Iglesias detrás de la cortina de hierro y su teología”, “Trabajo y filosofía de la Juventud Evangélica Europea”, y “Movimiento Ecuménico” (FJV, 1962).

¹⁸⁵ A partir de la década del sesenta comienzan los movimientos para institucionalizar estos vínculos. En agosto de 1960, la Federación envía una circular a las Uniones informando que se “realizó el primer contacto con elementos directivos de la Asociación Cristiana de Montevideo y de la Fed. Sud. Americana de Asoc. Cristianas de Jóvenes” (Bertinat & Ricca, 1960c, p. 1). En octubre de 1960 se planea un encuentro en el Centro Emmanuel de Colonia Valdense para estudiar las relaciones entre ACJ y valdenses, puesto que “la Asociación Cristiana de Jóvenes está muy interesada en nuestra colaboración y tiene algo que decir a los dirigentes valdenses” (Bertinat, 1960). En este encuentro, la ACJ realiza una declaración acerca de las semejanzas entre las Uniones Cristinas de Jóvenes valdenses y las Asociaciones Cristianas de Jóvenes, expresando que: “*ambos organismos se equiparan en sus procedimientos, en sus objetivos, en sus principios, jen el propio lema!*” y que *el primer paso de este acercamiento debería ser la vinculación del movimiento juvenil valdense a la Federación Sudamericana de Asociaciones Cristianas de Jóvenes* (Lagomarsino, 1960, MD8). Se acuerda que la relación entre ambas instituciones se mantendrá y acrecentará mediante una “*Comisión Permanente de enlace por representantes de ambos movimientos*” la que promoverá entre otras cosas: la *preparación y el intercambio de líderes*, y la participación de las Uniones Juveniles Valdenses de Uruguay y Argentina, en la Federación Sudamericana de Asociaciones Cristianas de Jóvenes y a través de ella en la Alianza Mundial de Asociaciones Cristianas de Jóvenes. En 1961, la Federación plantea como temas para la próxima Asamblea: “Estudio y aplicación de la declaración conjunta de la Asociación Cristiana de Jóvenes y la F.J. Valdense”, y “Revisión y estudio de los estatutos de las Uniones en sus artículos fundamentales” (Ricca & Rostán, 1961, p. 3). Se especifica que en cuanto a las relaciones entre la ACJ y la Federación: “gran trascendencia ha de tener la declaración conjunta de la Asociación Cristiana de Jóvenes y la

del Congreso de Juventudes Evangélicas de América Latina, en Lima, Perú. De este congreso surge la *Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas* (ULAJE) como “organización internacional e interdenominacional de juventud evangélica al servicio de la unidad cristiana en la América Latina y una parte del movimiento ecuménico”, la cual comenzará a funcionar a partir de 1943 (ULAJE, s/f)¹⁸⁶. A partir de aquí se crea la *Unión de Juventudes Evangélicas del Uruguay* (en adelante: UJEU), integrante de la ULAJE¹⁸⁷.

4.1.3.2. Adopción de prácticas, manuales y cursos provenientes de otras instituciones

En lo que respecta a cursos y manuales, la mayor incorporación recibida por las Uniones estuvo relacionada a la formación de líderes de campamentos. La figura del

Federación Juvenil Valdense, redactada por una comisión mixta y aprobada por la Asamblea de Arroyo Negro”(Ricca & Rostán,1961, p. 3). “Con la presencia de los Srs. Lagomarsino y Moyna y los tres nombrados por la F.J.V., se realizó una nueva reunión en C. Valdense prosiguiendo con los trabajos de acercamiento entre las dos entidades” (Ricca & Rostán, 1961b, p. 2). En 1962, tiene lugar la XI Convención Continental de Asociaciones Cristianas en Caxambú, Brasil, donde se acepta “la solicitud de afiliación de la Federación Juvenil Valdense a la Confederación Sudamericana de Asociaciones Cristianas en calidad de miembro asociado” (Ricca & Rostán, 1962a, p. 3). En 1963, la Federación expresa que las *Asociaciones Cristianas de Jóvenes*, tanto la de Montevideo como la de Paysandú, “están colaborando activamente con la F.J.V. y esperan solamente un LLAMADO de una Unión, para prestarle su colaboración con (CONFERENCIAS-EXPOSICIONES de libros o pinturas-PROFESORES PARA CURSOS DE Campamentos y actividades en general –etc.) (Geymonat & Ricca, 1963, p. 2). En la carta enviada por Orestes Volpe al representante de la Unión de Colonia Valdense, se muestra el aporte cultural de la ACJ al programa de las Uniones, si bien sobresale al final la preocupación por las cuestiones deportivas: “supongo que las inscripciones del Campeonato Abierto de Volley-ball marchan bien” (Volpe, 1963, MD9).

¹⁸⁶ Sus propósitos son: “1) Promover la cooperación entre la juventud evangélica y orientar a sus líderes a una mayor acción. 2) Ser un órgano de expresión de la juventud evangélica. 3) Ser un instrumento de servicio de la juventud y de la Iglesia Evangélica en la América Latina” (ULAJE, s/f). En 1957, la ULAJE hace un llamando a la unidad de las iglesias cristianas en el entendido de que “*la nueva realidad será el evangelio de Cristo*” (ULAJE, 1957).

¹⁸⁷ En 1957, en el boletín de la Confederación de la Juventud Evangélica del Uruguay se aclara que: “en el momento actual, esta Confederación está compuesta solamente por: Federación Juvenil Valdense y Federación de Jóvenes Metodistas; pero *esperamos que en futuro bastante cercano, la juventud de otras denominaciones, se agreguen a nuestras filas*” (CJEU, 1957). En la primera circular de 1957, la Federación planea como actividades para el año: campamentos de trabajo y estudio, Concentración “Día de la Confederación”, Campamento de jóvenes metodistas y valdenses, difusión de la revista *ULAJE* (FJV, 1957). En la circular de junio de 1963, la Federación informa que la UJEU “está trabajando muy activamente y los jóvenes Valdenses debemos brindar nuestro apoyo entusiasta a esta Comisión que está tratando de *organizar actividades en común para todos los grupos evangélicos*” (Geymonat & Ricca, 1963b, p. 2). En mayo de 1968, el *Secretario para la Juventud de la Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay* envía una carta al presidente de la Unión y al presidente de la Unión de Rosario informando de su gira por las Uniones del departamento de Colonia y programando una visita a estas Uniones (Castro, 1968). En setiembre, este secretario agradece el recibimiento de la Unión enviando una carta en la que expresa: “*finalmente conseguimos estar allí entre ustedes, conocer un poco más de lo que pueda ocurrir en aquel medio y al mismo tiempo comprender mejor la mentalidad de los jóvenes y de adultos de ese medio*” y comunica la asamblea que se realizará para *movilizar a los jóvenes “hacia metas y métodos lo más comunes posible*” (Castro, 1968b).

líder¹⁸⁸ fue adoptada por las Uniones a partir de la ACJ. En la Asamblea Anual de la Federación de 1952 se aprueban los siguientes estatutos:

Art. 3-Los medios de acción de la Federación son: a) Reuniones, concentraciones e intercambios juveniles; b) Organización de campamentos para jóvenes; c) Organización de cursos para líderes; d) Publicación de un periódico para la juventud; e) Distribución de literatura evangélica, boletines, circulares (FJV, 1952).

En relación a los objetivos planteados en estos estatutos, en 1953 la Federación organiza el “Primer curso breve para líderes de Campamentos” con profesores de la ACJ de Montevideo (UCJ, 1953).¹⁸⁹

La adopción de prácticas y manuales tampoco se sustrajo a la crítica y a la crisis. En 1966, en las conclusiones de los grupos de estudio que participaron del Encuentro Nacional de Jóvenes Evangélicos, en relación al trabajo de ULAJE se llega a la siguiente conclusión: “no es instalando un campamento de trabajo, una campaña de evangelización o un curso para líderes, prefabricado y artificial, como debe trabajar, sino ayudando a que esas mismas *actividades se realicen cuando son una necesidad sentida y captada por el medio*” (CJEU, 1966).

¹⁸⁸“Líder de la Asociación Cristiana de Jóvenes es aquél que habiendo aceptado a Jesucristo como Señor y Salvador personal, y profesando una filosofía de vida acorde con sus enseñanzas, se identifica con los principios cristianos, sociales y altruistas de la Asociación Cristiana de Jóvenes, actúa como gestor y ejemplo vivo de los ideales que la institución sustenta, y dedica pensamiento, tiempo y esfuerzo a la divulgación y realización de los postulados establecidos en la ‘Base de París’, y a la labor de en servicio de la comunidad” (Staude & Vigo, 1961, p. 38).

¹⁸⁹ En 1954, la Comisión de Campamentos de la Federación envía una carta circular a las Uniones “a fin de despertar un mayor interés por los campamentos y para favorecer una mayor asistencia a los mismos” (Artus & Gilles, 1954). En 1960, la Federación emite la siguiente circular, acerca del curso de líderes que está proyectando realizar: “Vista la necesidad de LÍDERES para dirigir las distintas actividades de las Uniones Cristianas de Jóvenes, la Comisión Directiva de la F.J.V. resolvió la realización de un CURSO DE PREPARACIÓN. El mismo se llevará a cabo con la colaboración de Profesores de la Asociación Cristiana de Jóvenes de Montevideo” (Bertinat & Ricca, 1960b). En el programa de este campamento participan los profesores Begué y Volpe, en el trabajo con jóvenes y menores, y en Recreación y Educación Física, respectivamente. El culto está a cargo de un pastor valdense. En 1961 se realizan estos cursos de líderes, cuyos programas estuvieron a cargo de docentes de la ACJ. En el programa de uno de estos cursos participaron: Myles Moyna (Secretario General de la Asociación Cristiana de Jóvenes de Montevideo), Irene Poseiro (subdirectora de la División Juvenil), Pedro Cassou (subdirector de la División Menores). Las inscripciones fueron tomadas por el secretario ejecutivo Guido Gardiol (FJV, 1961). Este mismo año, la Federación informa acerca de la *redacción y publicación de una serie de ideas y sugerencias para el programa del Departamento Espiritual de las Uniones Cristianas*. En lo que respecta al Departamento Recreativo ofrece y sugiere el manual elaborado por el Profesor Orestes Volpe y publicado por la Asociación Cristiana (Ricca & Rostán, 1961d, p. 2). En julio de 1963, la Federación Juvenil Valdense y la Unión Cristiana de Jóvenes de Tarariras organizan un curso de líderes de tres días a cargo del Profesor Orestes Volpe de la Asociación Cristiana de Montevideo. Los temas de este curso son: estudios bíblicos, organización de campamentos (estables y volantes), organización de torneos, recreación (teórica y práctica), Instituto Técnico (FJV, 1963b).

4.1.3.3. Transformación de la estructura institucional en función de los cambios de actividades

La tendencia que hemos venido identificando, relacionada al desplazamiento de “actividades espirituales” por la práctica del deporte, también parece haber tenido efectos en la estructura institucional de las Uniones y la Federación.

Durante 1940 funcionaron en la Unión cinco Departamentos: Religioso, Cultural, Social-Recreativo, Deportivo y Menores. Destaquemos el siguiente suceso. En junio de 1965, la Federación envía una circular en la que expresa:

(...) *¿será necesaria una secretaría espiritual y de acción social en la Federación Juvenil Evangélica Valdense?, ¿no será artificial el funcionamiento de una tal secretaría, dado que toda la actividad de las Uniones es espiritual si es hecha en nombre de Jesucristo? En vista de lo antedicho, invitamos a las Uniones Cristianas a manifestar por escrito: 1) Cuáles son sus planes y/o inquietudes en cuanto al trabajo espiritual y de acción social; 2) Planes para el año que viene; o de lo contrario 3) Si estarán de acuerdo en suprimir eventualmente en la próxima Asamblea Anual esta secretaría* (FJEV, 1965b, p.1, MD10)¹⁹⁰.

Este proceso no se sustrae a la crisis. En abril de 1969, la Federación envía una carta a la Unión: *“Evitando así las posibles malas interpretaciones (...) recordamos a las Uniones que esta está integrada por ellas y por lo tanto en la forma que trabajemos juntos y mantengamos el diálogo, podemos conservar firme nuestra querida Federación”* (FJEV, 1969).¹⁹¹

¹⁹⁰En noviembre se reúnen los miembros del “grupo espiritual y social” de la Unión con el fin de intercambiar ideas acerca de las interrogantes planteadas por la circular de la FJEV, llegándose a la conclusión de que “el Secretariado Espiritual y Social no debe desaparecer, por cuanto tiene una tarea que realizar” (Gonnet, 1965). Sin embargo, cuando se pasa a pensar en el trabajo de esta Secretaría en ningún momento se logra especificar cuáles son sus tareas concretas.

¹⁹¹ En 1961, la Federación envía una circular para exhortar a las Uniones a proseguir con el estudio de los Estatutos de las Uniones y de la Federación, recordando que la misma comisión ha nombrado una comisión especial para orientar y recibir sugerencias (Ricca & Rostán, 1961d, p. 2). En 1964, a propósito de la reforma de estatutos solicitada por la Federación, la Unión aprueba una reforma donde subraya que *“hará uso de todo medio informativo, educativo y deportivo, compatible con las enseñanzas de Jesús”* - nótese la ausencia de lo “espiritual” y/o de lo “cultural”. Por otro lado, se evidencian cambios en la redacción del informe anual de la Unión, a partir de este año. Este se hace más escueto y menos formal, y no realiza un registro exhaustivo y cuidadoso de todos los detalles como en años anteriores. El Departamento Espiritual aparece unido al Social. El informe del Departamento Físico Deportivo ocupa el mismo espacio que el informe del Departamento Espiritual y Social. Igualmente, en 1963, la Federación comienza a redactar informes anuales únicamente de la “Secretaría Cultural y de Deportes”, con una fuerte carga deportiva.

4.1.3.4. Substitución de pastores por secretarios y líderes; restricción de la participación de adultos y ancianos

Recordemos el pedido que hiciera el Consistorio en 1913, frente a la posibilidad de que un Secretario de la ACJ asumiera la conducción de la actividad juvenil en Colonia Valdense:

Es opinión unánime del Consistorio que se necesita para esta obra un pastor joven de nuestra Iglesia o de una Iglesia francesa tanto para el éxito de la obra como para evitar ciertos inconvenientes que podría suscitar un extraño. Mantiene pues el Consistorio su anterior resolución tan solo en el caso de que venga un pastor para esta obra (IEV, 1913).

La incorporación de las prácticas deportivas en el entorno unionista fue concomitante a un desplazamiento de figuras claves en el desarrollo y organización de las reuniones juveniles. Lenta y paulatinamente, la figura del pastor fue remplazada por la de secretario y líder. Por ejemplo, en 1937, el informe anual de la Unión destaca que el departamento religioso “Trabajó intensamente en la organización de reuniones para jóvenes en las distintas escuelas de la localidad” y que estas “fueron dirigidas por el *Presidente señor E. Tron y por miembros de ella*” (Gilles, 1938, p. 1). Ya en 1942, Víctor Geymonat¹⁹² -secretario del Instituto Técnico de la ACJ, oriundo de la colonia valdense de Ombúes de Lavalle- asiste a las reuniones del Consistorio como delegado de la Unión¹⁹³, donde “el Consistorio felicitó a la Unión Cristiana por la obra que realizaba” (UCJ, 1943, p. 1). Este mismo año, los delegados del Consistorio, entre ellos el presidente de la Comisión Local de Educación Física, Emilio Roland, envían una carta al presidente de la Unión, el pastor Ernesto Tron:

en su última sesión el Consistorio resolvió comunicar a la institución que Ud. preside que, a partir del 1º de julio de 1941 el señor Víctor Geymonat se ocupa de la obra entre la juventud por designación de este Consistorio. También hace saber a Ud. que vería con agrado que el señor Víctor Geymonat formase parte de la Comisión Directiva de la Unión Cristiana como delegado del Consistorio (Pons & Roland, 1942).

¹⁹² En 1946, la Unión nombra como presidente de la Comisión Directiva a Víctor Geymonat y como vicepresidente al pastor Ernesto Tron, ambos reelectos al finalizar el año de actuación (UCJ, 1947, p. 4).

¹⁹³ En el informe de 1943 de la Unión se señala que al igual que el año anterior, el representante de la Comisión Directiva de la Unión ante el Consistorio fue Víctor Geymonat.

En 1944, la gran preocupación de los dirigentes de las secciones fue la presencia de un “líder”¹⁹⁴ que pudiese acompañar el desarrollo de las actividades deportivas (UCJ, 1944a, pp. 1-5, MD4). En 1955, la Unión envió correspondencia al Instituto Técnico con el fin de solicitar “un líder que dedique algunos días para trabajar” en esta entidad (Wirth, 1955). El secretario ejecutivo del Instituto, Pedro Begué, comunica la decisión de poner a disposición un estudiante (Begué, 1955). En el informe anual de la Unión se señala que dicho líder “nos ha visitado casi regularmente, dos veces por mes, organizándose reuniones sociales, con buena participación de elementos jóvenes” (Baridon & Bertinat, 1956, p. 7)¹⁹⁵.

En 1961, la Federación emite una circular denominada “*Anhelado hecho realidad*”:

Es con gozo y gratitud a Dios, que anunciamos a las Uniones la feliz culminación de un propósito por tanto tiempo anhelado: la Federación cuenta a partir de Mayo y a título de *experiencia nueva*, con el concurso de un *secretario ejecutivo para la juventud*. El joven Guido Gardiol distribuirá su tiempo hasta el 15 de Diciembre *trabajando por la Federación, Comisión Ejecutiva y la Iglesia de Colonia Valdense simultáneamente*. A partir del 15 de Diciembre dedicará la totalidad de su tiempo a la Comisión del Parque 17 de Febrero (Ricca & Rostán, 1961b, p. 1)¹⁹⁶.

Por otro lado, se sucede un paulatino desplazamiento de la participación de los mayores en la actividad unionista. Al lado de la Iglesia y de la Unión sería fundado, en 1933, el Hogar de Ancianos de Colonia Valdense, del que se haría cargo la Iglesia. El intercambio con los mayores y ancianos era permanente. Por ejemplo, en los días festivos de la comunidad los mayores se encargaban de cocinar y transmitir las recetas de los valles, así como cantar las canciones de su niñez y contar las anécdotas de su juventud. En 1940 se invitó a los socios fundadores de entidades de 1891 (Unión

¹⁹⁴En el manuscrito de la sección Cufre, la palabra aparece escrita entre comillas, y la letra “i” aparece tachando la letra “e”, marcando de algún modo desconocimiento en la escritura de esta palabra y su significado. Ver anexo 7.7.

¹⁹⁵En 1956, la Unión envía una carta al director del Instituto Técnico de la ACJ para solicitar la colaboración nuevamente de dicho estudiante-líder (Wirth, 1956b). En 1957 se señala que “no se contó este año, como en los dos anteriores, con la colaboración de un líder de la Asociación C. de Jóvenes de Montevideo por no contar dicha institución con elementos disponibles” (UCJ, 1958, p. 2).

¹⁹⁶En 1961, la Federación le asigna al joven Gardiol una tarea concreta en la reglamentación de los Campamentos, en la preparación de estudios bíblicos para ser publicados en Renacimiento y en eventuales visitas a las Uniones acompañando a la Comisión Directiva (Ricca & Rostán, 1961b, p. 2). En relación a las actividades realizadas por el secretario ejecutivo, en 1962 se expresa que “de acuerdo al plan trazado, el S. E. de la F.J.V. está cumpliendo la serie de visitas, con la realización de Cursos de capacitación en las Uniones del Uruguay y Argentina” (Ricca & Rostán, 1962d, p.1).

Cristiana de Jóvenes) y 1895 (Unión Cristiana de Señoritas) y 1920 (Unión) a un acto conmemorativo de la fundación de la Unión, expresando:

La presencia de estos veteranos de la obra unionista dio mucha animación a la fiesta. Nuestros socios se sintieron realmente alentados por sus mensajes entusiastas e inspiradores. Los socios fundadores que no pudieron asistir personalmente al acto enviaron su adhesión. Todos fueron nombrados socios honorables por aclamación en esa misma fiesta (UCJ, 1941, p. 1).¹⁹⁷

En 1964, se aprobaron los nuevos estatutos de la Federación. En el proyecto preliminar de los nuevos estatutos no se imponía un límite máximo de edad para los socios activos, sólo un mínimo (17 años) y como sugerencia aparecía el *ser miembro comulgante de la Iglesia Valdense o de otra denominación evangélica*. Luego, en el texto definitivo, se impuso un límite máximo de edad. En este estatuto de la Federación (Título IV –Artículos 32 al 33) se solicitó que las Uniones que ajustasen sus estatutos a las nuevas exigencias, entre las que subrayamos la existencia de dos categorías de socios activos: “1º) Los comprendidos entre 17 y 35 años que se denominan activos electores. 2º) Los que sobrepasan los 35 años que se denominan simplemente activos. Estos últimos si bien tendrán voz y voto, no podrán integrar la Comisión Directiva” (FJEV, 1964). En setiembre, la Federación envió una circular para recordar a las Uniones que:

deben enviar COPIA DE LOS ESTATUTOS antes del 31 de Agosto (La Unión que no lo haga puede quedar desafiada) de la F.J.E.V. En estos Estatutos deben ESTAR las consideraciones respecto a las Uniones, que hay en el ESTATUTO de la Federación (Título IV – Artículos 32 al 33) que rogamos leer antes de enviar la COPIA correspondiente (FJEV, 1964b).

En 1966, la Unión envió la siguiente carta a la Federación:

Una de las *preocupaciones* mayores del Secretariado en el correr del año fue el estudio de las modificaciones a introducir a los Estatutos a fin de adecuarlos a las necesidades más perentorias de la Institución, (...), sobre todo en lo relacionado con: sistema de elección, *prohibición a integrar el secretariado a ningún socio activo con más de 35 años*, la no reelección después de determinado período, etc. (...) *El número de socios activos en lugar de aumentar ha ido disminuyendo en forma alarmante, en la actualidad tenemos solo 33, de los que están en condiciones prácticas de integrar el Secretariado solamente unos 10 a 12* (Charbonnier & Maurín, 1966b).

¹⁹⁷ Ya hicimos referencia, al inicio del capítulo, a este recorte discursivo. Como anunciamos en el capítulo 1, en algunas ocasiones puntuales, para facilitar la lectura, duplicamos la transcripción de algunos materiales.

4.1.3.5. Substitución de insignias, “olvido” del nombre valdense

Los materiales discursivos referidos en el presente apartado constituyen circunstancias o momentos claves del proceso de crisis del *ethos valdense*: consignan la reactivación de una memoria histórica colectiva en relación al nombre y a emblemas valdenses, dando pie a la resistencia. En el empuje hacia una unidad orgánica de las iglesias, se produjo la adaptación de insignias de otras instituciones; la introducción de la palabra “*evangélica*” en insignias y nombres de instituciones valdenses y el borrado o tachadura del nombre *valdense*.

En 1951, en el programa del Torneo Deportivo Anual de la Federación se presenta un logo muy semejante al de la YMCA -incluyendo el versículo Juan 17:21- con la única diferencia de que aparece inscripta la sigla de la Federación: FJV¹⁹⁸.

En 1963, la Unión de Chapicuy decide entrar en receso ante las circunstancias planteadas (escasa participación, ausencia de jóvenes y nueva reglamentación exigida por la FJV), hasta que se “reavive el espíritu unionista”. Según consigna la circular enviada por la Federación:

A la C.D. de la F.J.V. ha llegado una nota de la UNIÓN CRISTIANA DE JÓVENES DE CHAPICUY, que dice entre otras cosas lo siguiente: ESTA UNIÓN EN SU ÚLTIMA SESIÓN Y POR MAYORÍA ABSOLUTA, RESOLVIÓ EN VISTA DE LAS CIRCUNSTANCIAS PLANTEADAS (nueva reglamentación, exiguo número de socios jóvenes y ausencia de los de más edad, agravada ahora, etc.) ENTRAR EN RECESO POR UN TIEMPO PRUDENCIAL, HASTA TANTO SE ELEVE EL NÚMERO DE SOCIOS JÓVENES Y SE REAVIVE EL ESPÍRITU UNIONISTA, PUDIENDO ASÍ SEGUIR LA OBRA QUE CRISTO NOS HA ENCOMENDANDO. (...)

En el desarrollo de un largo argumento, la circular expresa:

(...) CUÁNTAS UNIONES, deberían reunir un día a sus socios para hablar solamente, de si la Unión cumple con la MISIÓN de llevar el Evangelio a toda criatura y trabajar para el prójimo necesitado y cuanto Unión con el valor de Chapicuy debería aprobar por mayoría absoluta, CERRAR y empezar de nuevo, cuando haya jóvenes que sientan la necesidad de trabajar por CRISTO, *cuando haya jóvenes que se olviden del nombre Valdense y sientan deseos de unirse de corazón con todos los hermanos Evangélicos del Uruguay*, para mostrar al mundo que nos rodea, el poder del amor de Dios y lo que su palabra puede, cuando el espíritu santo está con nosotros (...) (FJV, 1963, p. 1, MD11).¹⁹⁹

¹⁹⁸Ver anexo 7.8.

¹⁹⁹ Volveremos sobre este material en el apartado 4.2.2.

En 1964, se aprueban los nuevos estatutos de la Federación. En estos, se agrega la palabra “Evangélica” a su denominación: “Art. 1. La Federación Juvenil Evangélica Valdense es el organismo que reúne a las Uniones Cristianas de Jóvenes Valdenses de Uruguay y Argentina” (FJEV, 1964). Es interesante ver cómo en el “proyecto de Estatutos” -escrito a máquina, anterior a la aprobación- el término “Evangélica” aparece escrito a mano y agregado, pues no tenía aún su lugar²⁰⁰.

En mayo de 1965, la Secretaría Cultural y de Deportes de la Federación le envía una carta a Orestes Volpe donde escribe la sigla FJEV – correspondiente a “Federación Juvenil Evangélica Valdense”, de acuerdo a los estatutos de 1964– del siguiente modo: F.J.E.+V. Nótese el uso del signo “+”, antecediendo al grafema "V" (Valdense) (Talmon, 1965b). Esto puede ser interpretado como un indicio más de alteración, la separación del nombre valdense, como un agregado que debe desaparecer.²⁰¹

4.2. EXPOSICIÓN DE LA CRISIS

Consideremos dos momentos de la crisis: uno en el que se detectan “indicios”, pero aún la crisis no es reconocida ni se deja presentar como tal; otro en el que sí hay reconocimiento o manifestación de forma explícita. Pero antes de abordar esos dos momentos, quisiéramos destacar algunos materiales discursivos que, por así decirlo, permiten “delimitar” el espacio semántico/ retórico en el que se instala la crisis, el espacio en el que se encaminan los procesos de transformación/ sustitución del *ethos* comunitario. ¿Qué características tiene? En cualquier caso, se trataría de un espacio que, como afirma Pêcheux (1997, p. 314), “plantea una relación de entrelazamiento desigual de la [Formación Discursiva, FD] con un exterior”, descubriendo los “puntos de confrontación polémica en las fronteras internas de la FD”. Según Pêcheux, estas “fronteras internas” constituyen:

(...) zonas atravesadas por toda una serie de efectos discursivos, tematizados como efectos de ambigüedad ideológica, de división, de respuesta pronta y de réplica “estratégicas”; en el horizonte de esta problemática aparece la idea de una especie de vacilación discursiva que afecta dentro de una FD las secuencias situadas en sus fronteras, hasta el punto en que se vuelve imposible determinar por cuál FD ellas son engendradas (Pêcheux, 1997, p. 314).

²⁰⁰Ver anexo 7.9.

²⁰¹ Ver anexo 7.10.

Traemos aquí cuatro referencias que ayudan a delimitar este terreno, porque se organizan a partir de diferencias o polarizaciones. La primera alude a lo “principal” y lo “secundario”, a la “vida espiritual profunda” y a las “cositas interesantes”:

Existe el peligro de atribularnos con una *multitud de cositas interesantes y útiles*, al punto de que descuidemos y hasta olvidemos lo principal. (...) *Ninguna actividad o diversión honesta es incompatible con la vida espiritual profunda y real*: solamente que tengamos esta antes que nada, y por encima de todo (Negrín, 1941b, p. 1).

La segunda alude a “principios”, “integridad moral”, a las “formas” y el “fondo”, a “fines” y “medios”:

(...) se puede innovar sin renunciar a principios que son inalterables, en otras palabras, cambiar las formas, pero no el fondo. Los estudios bíblicos, las sesiones, y las reuniones similares, no atraen sino un grupo de interesados directos, pero nada más: ¿es necesario, por ello, abandonarlos? No. Esas actividades constituyen el fondo, pues afectan directamente la vida espiritual de la Unión y en consecuencia de sus integrantes: entonces, hay que intensificarlos. Pero, ¿cómo atraer a quienes estas actividades no constituyen un motivo de interés? Y es aquí que hay que dar lugar a las innovaciones, resistidas aún por muchos. Hay infinidad de actividades que sin menoscabar en absoluto la integridad moral de la Unión, por el contrario constituyen un medio, no un fin, sumamente eficaz para ampliar las posibilidades de acción (...) En definitiva, creo que el único camino que se nos ofrece si queremos ampliar nuestra obra, será el de abrir cada vez más nuestras puertas sin por ello demostrar debilidad: mediremos nuestra fortaleza, poniéndonos a prueba (Davyt, 1940, pp. 1-2, MD1).

La tercera refiere al “placer” que ofrece la recreación y sus “límites”, a los placeres “altos” y “bajos”:

¿Es compatible el placer que produce la recreación con la vida cristiana? ¿Por qué?; “¿Cuáles son los límites que para los cristianos deben tener la recreación, el descanso, el juego, el placer?”; “¿Cuáles son los principios que permiten fijar esos límites? ¿Cuál es el principio general que debe regir toda recreación?”; “¿Hay placeres elevados (espirituales) y otros bajos (materiales)? ¿Es justa esta distinción?” (FJV, 1956b, MD12).

La cuarta, finalmente, de vida espiritual y vida material:

La Iglesia Valdense de la que formamos parte necesita de vuestras fuerzas, de vuestra inteligencia, de vuestra consagración, para cumplir con su misión y para *servir a Dios con eficacia y consagración* (...) la vida de nuestras congregaciones, descansa sobre el trabajo de unos pocos, que es necesario que los laicos ocupen su puesto en el testimonio y servicios cristianos, que debemos desterrar por completo el falso concepto de muchos, del miembro que apenas contribuye. Y constatamos también que necesitamos dinero, dinero para edificios-

radiofonía- equipos adecuados- honorarios y locomoción debida a nuestros pastores, esto ocurre, aunque el dinero y las riquezas abundan en nuestras Colonias, pueblos y ciudades. Pensar que hay Valdenses que ellos solos, y sin sufrir aprietos financieros, podrían levantar un templo, sostener uno o más pastores, poner al servicio de la Iglesia una buena parte de sus Capitales (FJV, 1960, p. 1).

Veremos, en este espacio, como se constituyen *indicios* de la crisis, la emergencia de enunciados divididos, de efectos de negación, de lapsus de escritura -detalles o formulaciones que indican que “algo no anda bien”. Anticipando esto, véase los siguientes recortes:

(...) no se descuidó la parte espiritual (Davyt & Tron, 1945, p. 1)

(...) el deporte debe ocupar siempre un lugar muy secundario (Artus & Wirth, 1951, p. 2)

Además de las competencias deportivas, la participación en conjunto en un culto y en una reunión social y el alojamiento en casas de familia pueden significar hechos de real valor constructivo para la juventud (FJV, 1940b, p.1).

(...) se palpa cierta armonía (digo) desarmonía y desconocimiento mutuo entre determinados Consistorios y Uniones. (Bertinat & Ricca, 1960a, p. 1).

En relación a este malestar, comienza un proceso de paulatina visibilización de posiciones enunciativas en tensión o conflicto, antes de la explicitación o reconocimiento de la crisis, en toda su dimensión.

4.2.1. PRIMEROS INDICIOS DE LA CRISIS

En 1943, el informe anual de la Unión, comentando la marcha de los estudios bíblicos conducidos por el pastor Tron y su señora²⁰², afirma:

(...) la concurrencia fue buena al principio, siendo de lamentar que haya disminuido en los últimos meses y que no sean aprovechados por más socios (Davyt & Tron, 1944, p. 3).

Asimismo, en una nota circular, el pastor Tron expresa:

Cristo no quiere obreros flojos, indecisos y cobardes; no quiere gente indiferente, escéptica y de corazón dividido; no quiere personas interesadas y egoístas. (...). ¡No importa “quién” sea el obrero, ni su posición social! (...) Necesita jóvenes estudiantes como Saulo de Tarso que rompe con la tradición y

²⁰² Ver apartado 4.1.1.1.

las costumbres imperantes para transformarse en un adalid del Evangelio. (...) necesita mujeres como María (...) Marta, Salomé (...) que se preocupen menos de atavíos, de arreglos exteriores, de programas radiales (...) Estimados jóvenes valdenses, “*Cristo os llama a ser cooperadores*” con Él en la obra de reforma y de levantamiento de Colonia Valdense.

La metáfora que usa Tron es militar, no deportiva:

En el ejército cristiano vosotros formáis la “*tropa de choque*” que debe siempre mantenerse a la vanguardia. ¡No tengáis miedo de exponer vuestros pechos a las balas enemigas! ¡No os amedrentéis frente a la oposición, a las burlas y a la incompreensión! ¡Bien aventurados son los que sufren las persecuciones por causa de justicia! ¡Los que os dieron este patrimonio duermen envueltos en la bandera del deber cumplido, no tuvieron temor a sacrificios personales. (...)! *Cristo os llama ahora, este año, a cooperar con Él. ¿QUIÉN RESPONDERÁ?* (Tron, 1943, pp. 2-3).

Este mismo año, un grupo de vecinos de Colonia Valdense solicitó al pastor Tron autorización para publicar su mensaje, que había sido presentado en la primera reunión especial de la Unión Cristiana de Colonia Valdense. En esta solicitud, se afirma:

(...) pensando que el llamado es para “*todos*” porque la responsabilidad es de “*todos*”. Os exhortamos a meditar sobre el contenido de este mensaje y decidir si “*somos o no somos*” valdenses. (UCJ, 1943, p. 1).

El mensaje de Tron, dirigido a los jóvenes, describe a Colonia Valdense como una localidad privilegiada y patrimonio construido por las generaciones anteriores que “obraron como creyentes en Dios”. Sin embargo, aclara que “no todo lo que hay en Colonia Valdense es una bendición de Dios: las cosas no marchan del todo bien entre nosotros (...) ‘es urgente realizar UNA OBRA DE REFORMA ENÉRGICA Y RADICAL’”, reforma que debería buscar “la conversión de los corazones” de cada uno y “transformar el ambiente”. Según Tron:

Hay que crear una atmósfera de amistad sincera, hecha de espontaneidad verdadera y de sana camaradería en donde los chismes, las habladurías, las calumnias, las charlas insulsas no puedan prosperar, en donde mueran de inanición las envidias, los rencores y el espíritu quisquilloso. En una palabra, hay que formar un ambiente hondamente cristiano en donde los principios de Cristo de mansedumbre, de verdad, de paz y de amor puedan desarrollarse con plenitud en la vida de cada uno, como las flores, poesía de la tierra, brotan con su variedad de tonos y colores en un suelo común a todos (Tron, 1943, p. 2).

El informe anual de 1944 especifica que, si bien en las asambleas ordinarias de la Unión se trataron especialmente asuntos de carácter administrativo, “*no se descuidó la parte espiritual*, dictando, al comenzar las mismas, un estudio bíblico por el Pastor Ernesto Tron” (Davyt & Tron, 1945, p. 1).²⁰³

Otro detalle a consignar es el uso de cuestionarios-encuestas. En 1956, el informe anual de la Unión expresa que la Federación ha enviado un cuestionario destinado a “*conocer lo que piensa, lo que siente y lo que espera la parte viva de nuestras uniones*” (Baridon & Bertinat, 1956). Las preguntas de este cuestionario están dirigidas a conocer la “vida espiritual” de cada socio -lectura de la biblia, asistencia a los cultos, práctica de la oración, asistencias a las Uniones-, rogando la mayor “fidelidad” en las respuestas: “La respuesta fiel al cuestionario nos permitirá hacer algo positivo por nuestras Uniones y nuestra juventud”. Algunas preguntas indagan sobre la recreación: “¿Es compatible el placer que produce la recreación con la vida cristiana? ¿Por qué?”; “¿Cuáles son los límites que para los cristianos deben tener la recreación, el descanso, el juego, el placer?”; “¿Cuáles son los principios que permiten fijar esos límites? ¿Cuál es el principio general que debe regir toda recreación?”; “¿Hay placeres elevados (espirituales) y otros bajos (materiales)? ¿Es justa esta distinción?” (FJV, 1956b, MD12).

Otro aspecto que merece ser destacado es la introducción de pautas de comportamiento dirigida a los participantes -atletas y público- de los torneos. ¿Estas pautas disciplinarias “rígidas” son también indicio de crisis? ¿Constituyen un nuevo elemento de la transformación/ sustitución del *ethos* comunitario? En 1950, la Comisión Organizadora del Torneo Anual de la Federación envió una circular a las Uniones haciendo referencia al comportamiento del público: “teniendo en cuenta la importancia que están tomando nuestros torneos y la cantidad de personas ajenas a nuestras actividades que asisten a ellos, la responsabilidad de nuestro público es de suma importancia” (Pacheco & Tourn, 1950). Dice así:

²⁰³ El programa semanal de las sesiones de la Unión incluyó la lectura del diario -como mencionamos en 3.3.2., según Geymonat (1994), a fines de la década del '40 la premisa de renovación del protestantismo, a nivel latinoamericano (introducida por Karl Barth) fue que el cristiano debe nutrirse de la Biblia y del periódico para actuar en el mundo estando informado de lo que en él sucede. El programa fue el siguiente: a) Invocación, lectura bíblica, meditación y oración; b) lectura del acta, lista, presentación de asuntos; c) lectura del diario y presentación de un trabajo; d) recreativas” (Davyt & Tron, 1945, p. 3). Dentro de las actividades del Departamento Cultural se menciona la “Commemoración del Centenario de las A.A.C.C., hablando sobre ‘Jorge Williams’, el socio Víctor Geymonat” (Davyt & Tron, 1945, p. 2).

Lo que el público DEBE HACER: Aplaudir y alentar a los equipos favoritos moderadamente, sin extralimitarse. Aplaudir a los participantes que den pruebas de caballerosidad deportiva durante los partidos, censurándolos con el absoluto silencio en caso contrario. Aplaudir las buenas jugadas de cualquiera de los bandos en pugna. Aceptar con calma los fallos de los jueces y colaborar en todo lo posible para el buen desarrollo de las pruebas. Lo que el público NO DEBE HACER: Alentar a los contrincantes con gritos desaforados, chillidos y silbidos que hablan muy desfavorablemente de la cultura del público que los realiza. Hacer resaltar una mala jugada, como ser pérdida del saque o pérdida de la pelota, con gritos y silbidos que cohiben a aquel que sin quererlo ha realizado esa jugada. Protestar el fallo de los jueces (Pacheco & Tourn, 1950).

En 1951, en el marco del Torneo Deportivo Anual de la Federación, el presidente (de la Federación) se dirige a los jóvenes unionistas convocando a que su participación signifique “verdaderamente honrar a Cristo”, y estableciendo de modo normativo y rígido el comportamiento de los atletas, refiriéndose incluso a cómo deberían ser sus sensaciones, pensamientos, gestos, actitudes, vivencias:

ANTE TODO, QUE PARTICIPES CON ENTUSIASMO. Pon *todo tu entusiasmo juvenil, toda tu vitalidad y destreza* en las pruebas deportivas. Muéstrate digno del lugar que te han asignado *en el equipo o en la competencia individual*. (...) LUEGO, PARTICIPA CON GOZO. (...) Así has de tomar parte en esta *fiesta deportiva: con gozo invariable. Nada ha de perturbar tu rostro sonriente, ni tus palabras amables, ni tu actuación correcta*. Te ha tocado vencer o te ha tocado perder, la actuación de tus competidores ha sido correcta o te pareció que no, el juez ha actuado con imparcialidad o crees que fue parcial, no importa, *nada debe perturbar el gozo de tu corazón*. PARTICIPA CON ESPÍRITU FRATERNAL. Las competencias deportivas del mundo que nos rodea dan lugar a tristes espectáculos de divisiones y enemistades. Pero aquí es diferente. Todo ha de hablar del amor de los uno para con los otros. Que toda tu actuación, estimado joven, hable del amor de Cristo que obra en tu corazón. Que al terminar el torneo te sientas más próximo a tus compañeros. Que todo contribuya para que este torneo sea un gran día de fraternidad. *Estimado joven: que todo en ti hable de que perteneces a Cristo, que obras según su espíritu, que estás empapado de su amor. ¡Qué en este nuevo torneo sea Cristo verdaderamente honrado!* (Artus, 1951, p. 2).²⁰⁴

En 1951, previo a la realización del torneo, la Federación envía una circular expresando que “sería de desear *que el total de los atletas que participan en las pruebas atléticas, asistan también al culto*, ya que lo consideramos como la parte más importante de los distintos actos de nuestro torneo” (Talmón & Wirth, 1951). De forma complementaria, en otra nota circular se cuestiona - a partir de Lucas (4:16)- la “buena

²⁰⁴ Cabe consignar que en el informe del torneo anual de la Federación de 1965 se afirma “que algunas actitudes de unionistas tanto competidores como público dejaron mucho que desear; por lo que hacemos un llamado de atención a los grupos” (FJEV, 1965c, p. 8).

costumbre” de los jóvenes unionistas: “Joven Unionista Valdense: que se pueda decir de ti, cuando te vean en un culto, que has ido allí ‘según tu costumbre’” (Negrín, 1951, p. 1). En esta misma circular, la Comisión Directiva de la Federación advierte que “el deporte debe ocupar siempre un lugar muy secundario en las actividades generales unionistas” (Artus & Wirth, 1951, p. 2).

4.2.2. RECONOCIMIENTO DE LA CRISIS

La primera circular de 1961 exhorta a la lectura de los relatos de la Pasión de Cristo y a la repetición de su credo: “Jesucristo crucificado, muerto, sepultado y resucitado”, pero indicando el agente de las acciones: “Jesucristo crucificado *por mí*”, “Jesucristo, muerto y sepultado *por mí*”, “Jesucristo resucitado *por mí*”. Hacia el final agrega: “*la crisis de líderes entre los jóvenes, la apatía e indiferencia que reina en nuestras Uniones, tiene una explicación: nuestra vida espiritual misma está en crisis*” (Ricca & Rostán, 1961, p.1).

En 1962, la Federación organiza un “Retiro Espiritual” para el estudio de los siguientes temas: “*U.J.E.U. y su apelación a la Juventud Valdense*” y “*Revisión de métodos y programas de las Uniones Cristianas*” (Ricca & Rostán, 1962b). Luego, la Federación envió una circular en la que da cuenta de lo ocurrido:

Entusiasma asistir a los Torneos deportivos anuales por la cantidad de jóvenes que se reúnen... pero qué desalentador y decepcionante asistir a un Retiro Espiritual para reunirnos allí sin alcanzar a un 1% del número de asistentes a los Torneos! (...) esto nos pone una vez más frente a las evidencias de que en muchos aspectos fundamentales de la vida cristiana, nuestras Uniones NO SON MÁS QUE CUERPOS MUERTOS (Ricca & Rostán, 1962d, p, 2).

Igualmente, en junio de 1965, la Federación envía una circular, donde anuncia:

(...) *ESTAMOS EN CRISIS...* Es esta una frase que oímos comúnmente hoy día. Crisis en el país, en el continente, en el mundo, también en las Instituciones de las Iglesia. *¿No es CRISIS, acaso, la enfermedad que ataca a nuestras uniones?*” (FJEV, 1965).

Estos pasajes muestran momentos de “visibilización” extrema y/o de “reconocimiento” de la crisis. La crisis ya ha cobrado una forma discursiva que va más allá de meros “indicios” o de su “negación”. Estamos aquí ante el resultado o los efectos del proceso de “metaforización” que referimos en 4.1.2.4.: los efectos del deslizamiento o sustitución del vocabulario religioso por vocabulario deportivo y financiero

(*entrenar(se); Gran Capitán; correr una carrera...*). *¿Qué clase de efecto de sentido vino a producir dicho proceso de metaforización-substitución?* A modo de conjetura, pero apoyados en la recurrencia en varios materiales discursivos que testimonian su expansión, podemos afirmar que probablemente *el efecto de sentido más característico de este proceso haya sido la ironía*.²⁰⁵ Si la ironía “consiste en decir lo contrario de lo que se quiere que comprenda el destinatario”, suponiendo “un efecto de *no asumir* la enunciación por parte del locutor y de *discordancia* en relación al habla esperada”, con connotaciones de absurdo o de inscripción falsa en el propio decir (Charadeau & Maingueneau, 2006, p. 291), la sustitución de términos religiosos por términos deportivos habría tenido un efecto de sentido irrisorio, habría acarreado un resto irónico. De hecho, en 1963, una circular de la Federación parece confirmarlo: “SE TERMINARON las frases IRÓNICAS, estamos CONTENTOS de lo que conseguimos con ellas, pero ahora hay que trabajar UNIDOS y con UNA SOLA META, llevar el MENSAJE a todo el mundo (Geymonat & Ricca, 1963e, p. 2). Igualmente, en 1964 la Federación envió una circular donde expresa: “LAS UNIONES PROTESTARON porque las Circulares resultaban IRÓNICAS, pero ‘LLEGAMOS MÁS A UDS’ en esa forma, que con LAS CIRCULARES SERIAS (...)” (FJEV, 1964e, p. 2). Para ilustrar este punto permítasenos traer nuevamente un pasaje ya referido arriba, y aportar algunos nuevos:

(...) *ESTAMOS SEGUROS que el Templo de Cosmopolita resultará chico el DOMINGO 21 a la hora del culto, para dar gracias a Dios por la oportunidad de podernos reunir, para bajar RECORDS pero más que nada para pasar momentos de alegría* (...) (Ricca & Rostán, 1962f).

La Federación (...) casi no ha tenido noticias de las Uniones de: ROSARIO- RIACHUELO- DOLORES- CAÑADA NIETO- ARTILLEROS- LA PAZ- *¿Qué les pasa? ¿Tienen problemas?* (...) UN DÍA, que no tengan mucho que hacer, escriban a la Federación (...) (Geymonat & Ricca, 1963d, p. 2).

(...) *¿Qué pasa queridos hermanos en la fe? ¿estamos perdiendo la seriedad en todo? ¿nos olvidamos que somos Unionistas? ¿Que nos queremos llamar Cristianos?* (...) Mi manera de pensar SINCERA es esta, me gustaría saber cuál es la manera SINCERA de pensar de algunos dirigentes de las UNIONES CRISTIANAS DE JÓVENES. (Ricca, 1965, MD13).

²⁰⁵ No estamos afirmando que las frases en cuestión, surgidas del proceso de substitución-metaforización, sean irónicas *en sí mismas*, sino que acabaron ganando un sentido irónico, y que probablemente, a partir de allí, se estabilizó cierta retórica irónica.

¿Cuáles habrán sido los efectos subjetivos de la instalación de esta retórica irónica? La ironía era el propio significado de la crisis. Junto a la ironía se desplegaron otras “astucias” retóricas, como la inversión argumental que supone “identificarse” con la posición enunciativa del oponente -apropiarse de su argumento o posición al incluirla de antemano dentro de la argumentación propia. Por ejemplo, en la circular que, en 1963, la Federación envía a la Juventud Unionista:

Cuanto más abandonemos la PARTE ESPIRITUAL de nuestras Uniones, más nos alejamos del Maestro y nuestras actividades Sociales, Culturales y Deportivas, estarán huérfanas de ese calor, de esa alegría y confianza que solamente se consigue, trabajando a la luz de la palabra de Dios (Geymonat & Ricca, 1963, p.1).²⁰⁶

Destaquemos también la respuesta dada por la Federación a la *Unión de Chapicuy*, luego de que esta, ante ciertas circunstancias planteadas -ausencia del elemento juvenil, exigencia de nueva reglamentación- decidió entrar en receso, hasta que se “reavive el espíritu unionista”. Ante la queja y señalamiento de la crisis, la Federación responde... que la propia queja es la causa de la crisis. Es un tipo particular de argumento *ad hominem*:

A los integrantes de la Directiva nos ha hecho pensar mucho y muy seriamente esta carta de una Unión, que ha tenido el valor que no tenemos todos, de *reconocer que HAY ALGO que le falta a su Institución para cumplir la misión que Cristo le ha encomendado (...)* CUÁNTAS UNIONES, deberían reunir un día a sus socios para hablar solamente, de si la Unión cumple con la MISIÓN de llevar el Evangelio a toda criatura y trabajar para el prójimo necesitado y *cuanta Unión con el valor de Chapicuy debería aprobar por mayoría absoluta, CERRAR y empezar de nuevo (...), cuando haya jóvenes que se olviden del nombre Valdense y sientan deseos de unirse de corazón (...)* (FJV, 1963, p. 1, MD11).

Del lado de algunas Uniones, se constata un proceso de resistencia, la suma o dispersión de gestos de resistencia que acaban minando el funcionamiento de la institución: *no hablar en las reuniones; no asistir a los cultos de los torneos; no responder los cuestionarios; no “comprender” los procedimientos; no escuchar las órdenes; demostrar escepticismo, temor, falta de entusiasmo...*

²⁰⁶ En abril de 1963, la Comisión de Educación Cristiana de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (I.E.V.), “contemplando la necesidad cada vez más apremiante de personas capacitadas para cumplir distintos ministerios dentro de la Iglesia”, envía una circular informando acerca de los “*cursos especiales*” programados para proveer “orientación práctica, pero fundamentalmente que se constituyan en instrumentos de profundización de los conocimientos bíblicos y doctrinarios y *acrecentamiento de la vida espiritual*” (IEV, 1963).

En setiembre de 1962, la Federación informó sobre realización de la reunión de Comisiones Directivas de las Uniones, para el estudio de los Estatutos: “creemos que los ‘ESTATUTOS’ de la F.J.V. son de mucha importancia, por lo tanto esperamos que TODAS LAS UNIONES estén representadas con Delegados bien informados y que ‘HABLEN’” (Ricca & Rostán, 1962f).

En 1963, la Federación recuerda a las Uniones “el compromiso de LEER-MEDITAR Y CONTESTAR antes del 15 de Setiembre” el cuestionario que se les había enviado (Geymonat & Ricca, 1963d, p. 2). Llama la atención sobre la no respuesta de varias Uniones:

La Federación, a pesar de todas las Circulares enviadas, de las actividades organizadas, casi no ha tenido noticias de las Uniones de: ROSARIO- RIACHUELO- DOLORES- CAÑADA NIETO- ARTILLEROS- LA PAZ- *¿Qué les pasa? ¿Tienen problemas? O simplemente trabajan para Uds. y no les agrada participar de actividades en conjunto con las otras Uniones.* Sinceramente estamos preocupados, pues nunca conseguimos respuesta de USTEDES a nuestras preguntas. UN DÍA, que no tengan mucho que hacer, escriban a la Federación (con noticias-sugerencias-problemas) no han comprendido todavía que LA UNIÓN HACE LA FUERZA (...) (Geymonat & Ricca, 1963d, p. 2).²⁰⁷

La Federación expresa que “en el CUESTIONARIO, muchas fueron las UNIONES que respondieron que no conocían el trabajo de UJEU, siendo esa la causa de que no se interesaban mucho en este movimiento” (Geymonat & Ricca, 1963e, p. 1). Por tal motivo, recuerda que la Comisión Directiva de la Federación cuenta con un delegado de la UJEU dispuesto a ir a las Uniones e informar sobre objetivos y planes de trabajo. En otra circular, la Federación informa que, en la próxima Asamblea, “a pedido de un UNIONISTA y encontrando la IDEA muy buena, hemos incluido (...) el TEMA “PRO Y CONTRA –PARA LA UNIÓN DE LAS IGLESIAS Valdenses y Metodistas” (Geymonat & Ricca, 1963c, p. 2).

A fines de junio de 1964, se realizó el encuentro de la *Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay* en Colonia Valdense, donde se trabaja sobre el tema: “La unidad de la Iglesia”, contando con la participación de jóvenes valdenses, discípulos de Cristo y metodistas. Se constató que, a diferencia de los metodistas y discípulos de Cristo, la *mayoría de los valdenses ofrecieron resistencia frente a una posible “unidad orgánica”*:

²⁰⁷ Un fragmento de este material ya fue citado anteriormente. Aquí lo volvemos a transcribir, de modo ampliado, con un propósito diferente.

Allí, por parte de los jóvenes valdenses se notaba cierto escepticismo ante la *unidad orgánica*, dada la poca participación en la discusión que le ha competido a la Iglesia en general. La forma de gobierno eclesiástico de la Iglesia Valdense impone, según sus afirmaciones, una información clara y precisa a todos los miembros de la Iglesia. (...) En los grupos de metodistas y discípulos esta preocupación no existía. (...) *Se notaron pues, dos corrientes que corrían paralelamente*. Por un lado, un entusiasmo evidente por la perspectiva de la *unidad orgánica*. Esta corriente estaba representada por algunos elementos valdenses y la gran mayoría de los elementos de las otras denominaciones. Por otro lado, *un fuerte sector de jóvenes valdenses no demostraba tanto entusiasmo, y sí, muchos temores de una posible unidad*. No estaban de acuerdo con los criterios empleados hasta el momento en las conversaciones de carácter ecuménico, y *no veían la necesidad de demostrar la obediencia a Dios de esta manera*. (FJEU, 1964, pp. 5-6, MD14).

Este mismo año, en circular enviada a las Uniones, se recuerda el tema de la reforma de los Estatutos de las Uniones, agregándose el siguiente comentario:

El Secretariado ha resuelto DAR PLAZO hasta el 30 DE NOVIEMBRE ¡1964! para la presentación de los ESTATUTOS de las Uniones, pues *hay un 50% que no los envió todavía*. Las Uniones que los enviaron, los aceptados quedarán y los otros SERÁN DEVUELTOS con las observaciones correspondientes, que esperamos SEPAN recibir, pensando que lo hacemos NO PARA CRITICAR SOLAMENTE, sino con deseos de colaborar con los distintos grupos, dentro de nuestras posibilidades y conocimientos (FJEV, 1964c, p.1).²⁰⁸

En 1965, una circular recordó la importancia de pensar el tema del Secretariado para el siguiente año, dado que “los delegados a la última ASAMBLEA recordarán los problemas que surgieron cuando hubo que formar las listas de CANDIDATOS - (NINGUNO PODÍA ACEPTAR)– Esto no puede ocurrir en la ASAMBLEA próxima” (FJEV, 1965b, p.2). En setiembre de 1965, el secretario de la Secretaría Cultural y Deportiva de la Federación envía una carta a Orestes Volpe, de la ACJ, solicitando “alguna idea sobre qué podría hacerse en el aspecto cultural y espiritual que llegue a los participantes; atletas y espectadores por igual, tratando de aprovechar esa reunión de jóvenes de manera que no solo sea un espectáculo deportivo, sino algo más” (Talmón, 1965c). El presidente de la Federación envió una nota a las Uniones titulada de forma irónica: “*Continúan los triunfos de las Uniones*”:

Durante todo este año 1965, nos hemos estado conteniendo para no escribir en las circulares, (hemos contado hasta DIEZ) antes de hacerlo (...) *¿Qué pasa queridos hermanos en la fe? ¿estamos*

²⁰⁸ Del mismo modo, un fragmento de este material ya fue citado anteriormente. Ver nota anterior.

perdiendo la seriedad en todo? ¿nos olvidamos que somos Unionistas? ¿Que nos queremos llamar Cristianos? (...) No saben lo FRÍA que es una reunión del Secretariado, CUANDO HEMOS PEDIDO algo a Uds. y NINGUNA UNIÓN HA CONTESTADO NADA.- LA F.J.E.V. -RENACIMIENTO-TORNEO ANUAL, todo esto es de Uds. aprendan de una vez por todas a valorar lo que tienen – NO SIGAN JUGANDO A PERDERLO. (...) (Ricca, 1965, MD13).

El informe anual de la Secretaría Cultural y de Deportes de la Federación, señaló: “estas actividades han sido casi en su totalidad de carácter deportivo, sin poder, como era nuestro propósito en un comienzo, realizar un incremento de ellas en el orden cultural” (FJEV, 1965c, p. 1). En la descripción de los resultados de los torneos de la Federación, se hace notar “*la total despreocupación de las Uniones Cristianas en hacer llegar las listas de socios en los plazos establecidos por el Reglamento del Torneo, lo que crea a los organizadores serio dilemas sobre la aceptación o no, de los grupos en infracción*” (FJEV, 1965c, p. 2). Las consideraciones finales de este informe, expresan: “Por primera vez y por mandato de la Asamblea de la Federación se ofreció a la entrada del Torneo bonos-colaboración para solventar el *déficit de [la revista] Renacimiento*” (FJEV, 1965c, p. 7). “Se mantuvo durante todos los días del Torneo un *Stand de literatura evangélica* donde se vendieron numerosos libros de los expuestos” (FJEV, 1965c, p. 7). Es en este contexto que, en 1966, la Unión envía la siguiente carta a la Federación, quejándose de la preocupante disminución del número de socios:

Una de las preocupaciones mayores del Secretariado en el correr del año fue el estudio de las modificaciones a introducir a los Estatutos a fin de adecuarlos a las necesidades más perentorias de la Institución, (...), sobre todo en lo relacionado con: sistema de elección, prohibición a integrar el secretariado a ningún socio activo con más de 35 años, la no reelección después de determinado período, etc. (...) El número de socios activos en lugar de aumentar ha ido disminuyendo en forma alarmante, en la actualidad tenemos solo 33, de los que están en condiciones prácticas de integrar el Secretariado solamente unos 10 a 12. (Charbonnier & Maurín, 1966b).²⁰⁹

A esto se suma el proyecto de estatutos de la Unión para este año, donde se señala la eliminación de restricciones para la integración del secretariado.²¹⁰

El informe de la Unión de este año destaca como actividades realizadas: la ida en bicicleta al Molino Quemado y la visita de un conjunto local de música moderna. Señala que “este año el grupo *no participó en el tradicional torneo anual* debido a la

²⁰⁹ Del mismo modo, un fragmento de este material ya fue citado anteriormente, en un contexto diferente y con propósitos de análisis diferentes.

²¹⁰ Ver anexo 7. 11

escasa cantidad de atletas y alto costo del traslado” (Tourn, 1966). En las conclusiones se expresa: “*fue uno de los peores años en cuanto a realizaciones ya sean obras materiales, espirituales, sociales, o deportivas*. La verdad que se hizo poco, pero lo peor es que lo poco que se hizo lo llevaron a cabo unos poquitos, ‘los de siempre’” (Charbonnier & Maurín, 1966).

En abril de 1969, la Federación envió una carta a la Unión, solicitando recibir todas las opiniones “sean estas a favor o en contra”:

Evitando así las posibles malas interpretaciones que puedan dirigir en forma lateral el trabajo de la Federación, recordamos a las Uniones que esta está integrada por ellas y por lo tanto en la forma que trabajemos juntos y mantengamos el diálogo, podemos conservar firme nuestra querida Federación (FJEV, 1969).

En mayo de 1969, la Unión Cristiana de Riachuelo envía una carta al Secretario General de la Unión, anunciando una forma de resistencia activa:

Por la presente queremos informarle que *la Unión Cristiana de Riachuelo ha resuelto promover un movimiento contrario a la actual orientación que sustenta la Federación Valdense*. Nuestra inquietud es hacer conocer a las Uniones que integran dicha Federación, nuestro punto de vista. Dado que según nuestra opinión, *la Federación no transita por caminos aconsejables, y olvidan en muchos aspectos los principios Cristianos*, y esto nos lleva a reflexionar de que no tiene bases valederas dentro de la Doctrina Cristiana; por lo tanto nos dirigimos a Uds. para saber si están de acuerdo con nuestro movimiento. En este sentido queremos ser claros; *no trabajaremos con términos medio*; nuestro Señor así lo dijo; El que no es conmigo, contra mí es: Por lo tanto, los invitamos a que mediten, y tomen una resolución (Chawie, Perrachón & Rivoir, 1969).

En agosto, el Presbiterio Colonia-Sud envía una circular convocando a todas las Uniones a una reunión excepcional para trabajar el tema del movimiento iniciado por la Unión de Riachuelo:

En dicha oportunidad estarán presentes algunos hermanos de la Unión de Riachuelo, a quienes hemos citado expresamente en nombre del Presbiterio para que nos expliquen los motivos y razones por los cuales no solamente solicitan que la Fed. Juv. Valdense se desafilie de U.J.E.U., sino que también ponen en tela de juicio la conveniencia a seguir afiliados a la Fed. Juv. Valden; así mismo para que nos hagan conocer, como Presbiterio, los planes y propósitos del movimiento que han iniciado y que en cierta manera tiene alcance Rioplatense. (Baret, 1969).

En la evaluación del informe anual de la Unión se expresa, empleando el lenguaje de la pragmática financiera lo siguiente: “en el aspecto espiritual es donde

mayor se nota el *déficit* (...) en relación con el aspecto deportivo se participó en el torneo anual (...) con *saldo* evidentemente positivo" (UCJ, 1969).²¹¹

4.3. “MUSCULAR CHRISTIANITY”

Veamos el siguiente texto, publicado en el periódico *Renacimiento*, en 1934, titulado “*Joven a ti te digo... ‘Niégate a ti mismo’*”.

Negarse a sí mismo no significa, naturalmente, afirmar que uno no existe. En el terreno moral, negarse a sí mismo significa descartarse a sí mismo, en vista de un fin superior, una vida superior cuyos horizontes se han vislumbrado, y a la cual se desea sinceramente llegar.

(1) Se niega a sí mismo, el estudiante que aspira a obtener un título o la capacidad necesaria para ejercer una profesión determinada.

(2) Se niega a sí mismo el joven que aspira a formar un hogar con su prometida; trabaja, economiza, se impone privaciones y sacrificios, quizá, a fin de reunir lo necesario para formar finalmente el soñado nido.

(3) Se niega a sí mismo el atleta o deportista que aspira a ganar un premio, a vencer en un torneo. Debe seguir cierto entrenamiento, privarse en parte de su libertad personal, la que pone en manos de un capitán o de un entrenador para que lo dirija en su preparación. Se niega aún más a sí mismo, cuando durante el juego en “team”, tiene que hacer a un lado su amor propio; porque lo importante no es que él se luzca en una brillante jugada, sino que su “team” salga vencedor.

(4) Nuestra vida toda en sociedad, está sembrada de limitaciones, de abnegaciones (negaciones de sí mismo), de desprendimientos voluntarios o impuestos, con el fin de vivir una vida mejor, más amplia y más rica. El que no quisiera negarse nada de sí mismo, conservar íntegro su “Yo” egoísta, tendría que retirarse a vivir solo en un desierto o en una isla solitaria.

²¹¹ El informe anual del año 1972 de la Federación expresa: “Resulta evidente que la vida de la Federación pierde efectividad, desde el momento en que las mismas Uniones no tienen un consenso claro y común a todas, de cuáles deben ser las tareas de las mismas (exceptuando la faz deportiva). (...) será conveniente quizás que en la próxima asamblea las distintas Uniones decidan claramente que es lo que debe hacer la federación (los estatutos resultan viejos, ya lo vimos antes) 1° Si continuará siendo un organismo con objetivos muy lindos, pero que en la práctica nadie sepa para que sirven (nos lo dijo el Srdo. de una Unión); 2° Si estos objetivos se clarificarán y pondrán en práctica efectivamente; 3° Si se convertirá en una federación exclusivamente deportiva (FJEV, 1972). Igualmente, este mismo año, la Comisión de Examen de la Iglesia Valdense, expresaba: (...) la deserción de los jóvenes luego de la confirmación es serio y va desangrando nuestras comunidades, privándolas de elementos capacitados y valiosos. (...) Durante dos décadas hemos venido oyendo en conferencias, asambleas juveniles y Sínodos del desinterés de nuestra juventud por la Biblia, por la oración, por la participación del culto, de la apatía de las clases de catecismo; (...) La acritud de nuestros conflictos se debe sobre todo a esa falta de fundamentación espiritual, a ese desconocimiento de la Palabra de Dios y al correspondiente conformismo religioso o estéril. Podremos pagarlo más caro aún. A menos que busquemos retomar contacto con la doctrina del Evangelio renunciando a todo prejuicio y preconcepto, a dejarnos repasar por la Palabra. El estudio valiente de la Palabra de Dios como un todo, con sus juicios y sus promesas se impone como ingrediente primordial en la programación de nuestras iglesias y de los presbiterios y de todo organismo eclesiástico desde ahora en adelante” (IEV, 1972).

(5) En nuestra vida moral, tenemos que negarnos muchas satisfacciones pasajeras, muchos apetitos secundarios, materialistas, sensuales, para obtener una vida moral superior, elevada y noble; para llegar a tener un carácter fuerte y firme.

Frente a Jesús que quiere dirigir nuestra vida hacia el bien supremo, hacia la perfección, tenemos que negarnos, no solo muchas cosas exteriores sino a nosotros mismos, nuestro yo, nuestro egoísmo, para dejar que Él gobierne por entero nuestra vida. Esto... si queremos seguirle, ser sus discípulos (*Renacimiento*, 1934, p. 1).

Este motivo, “*Niégate a ti mismo*”, es análogo al “doble vaciamiento” del sujeto al que hicimos referencia en el apartado 2.1.3. en tanto sacrificio del significado representacional-objetivo -aspecto crucial de la subjetivación religiosa. Žižek (2003, pp. 78-79) señala que “[la] connotación cristológica de este sacrificio (...) es inconfundible”, pues “la reducción de la palabra al puro flujo del devenir (...) [es] la muerte de este Significado mismo, como sucede con Cristo”. En una primera instancia, según este autor, “todo el contenido objetivo-representacional es evacuado”, pues “pasamos del *signo* que representa algo (un contenido positivo) para alguien, al *significante*, que representa al sujeto mismo para otros significantes”. Pero en este mismo gesto, “el sujeto (S) deja de ser la completud del contenido interno experimentado, del significado, y es ‘barrado’, vaciado, reducido a S[A/]”, y este “aplanamiento, esta reducción al Ser, a la inmediatez nueva de la palabra, es lo único que abre la dimensión *performativa*”. Esta imprescindible apertura de la *dimensión performativa* es lo que da existencia a nuevos objetos; junto a ella, el referido doble-vaciamiento *sería el mecanismo lingüístico-discursivo en el que se produce la subjetivación, y en nuestro caso particular, la tentativa de (re)subjetivación religiosa, la tentativa de vaciamiento del nombre valdense. Para que la subjetivación religiosa sea eficaz, debe producirse este momento de “vaciamiento” del sujeto que acabamos de aludir a partir del texto “Joven a ti te digo... ‘Niégate a ti mismo’”*

Esbozaremos aquí el argumento de que el “Principio de Cristiandad Muscular” - el significante *Cristiandad Muscular*- encarna este *momento* de “sacrificio”, de crisis o desestabilización del discurso que abre el espacio de reavivamiento performativo de la palabra -“inmediatez nueva de la palabra”- requerido por la (re)subjetivación religiosa. “Cristiandad Muscular” es el principio de apertura/ sacrificio que iría a abrir el espacio para la (re)subjetivación religiosa de la comunidad.

El significante “Cristiandad Muscular” es un típico “enunciado dividido” (ver 2.1.1.) que, además, funciona como oxímoron: sus dos términos son, además, opuestos,

contradictorios entre sí, y su enunciación produce una pequeña “crisis enunciativa”, disparando el no-sentido, la producción de un nuevo sentido paradójal.

En términos del funcionamiento discursivo de la “metafísica de la presencia” trabajada por Derrida²¹², podemos decir que el enunciado “Cristiandad Muscular” produce el escándalo de una *condensación antinómica* entre lo más elevado del continuo de la presencia (Dios, la palabra divina, la interioridad, el sentido de la comunidad/ comunión sagrada, la “buena” escritura en tanto “escritura del alma”) y lo más bajo en su distanciamiento (la “materialidad” del cuerpo, la “mala” escritura en tanto técnica-exterior-material, la carne, la exterioridad, las pasiones en tanto voz del cuerpo, lo mundano); el escándalo de elegir el adjetivo “muscular” para determinar el sustantivo “cristiandad”, produciendo la torsión o inversión retórica que hace posible, de cierto modo, “que los extremos se toquen”²¹³.

“Cristiandad Muscular” funciona como un “*meta-enunciado*” que “abre” el espacio signifiante, permitiendo el surgimiento de nuevas significaciones; una especie de nuevo “punto de almohadillado” que es llamado a resignificar y regular las antiguas palabras. Produce una especie de efecto-dominó, a partir del cual, por esta mutación provocada por el nuevo signifiante antinómico, ya nada pueda significar de la misma manera que significaba antes.

“Cristiandad Muscular” opera como un enunciado-tipo que se reproduce y se derrama por la red y los intersticios del discurso, en una infinidad de realizaciones, a través de la multiplicación del efecto metafórico que produce la substitución de términos religiosos por términos deportivos o de la producción de nuevos enunciados divididos, es decir, de la sintagmatización de términos con filiaciones discursivas contrapuestas:

"Muscular"/ "Christianity"
Gran Capitán/ Dios
eficacia/ Consagración
entrenamiento/ cristiano
*carrera/ cristiana*²¹⁴

²¹² Ver apartado 2.2.4.

²¹³ El escándalo no es la determinación de lo espiritual/ divino por lo material, porque esto ya está presente en la "paradoja fundamental" de la encarnación y de la resurrección del espíritu. El escándalo es el “pequeño” desplazamiento metonímico entre *carne* y *músculo*, el deslizamiento de la “buena” a la “mala” escritura.

²¹⁴ Bien entendido, y con las salvedades del caso, podría agregarse a esta serie los términos *asociación/ unión* y *evangélico/ valdense*.

Los términos deportivos operan como una secuencia pre-construida importada que, inscrita en la secuencia metonímica del discurso religioso tradicional mediante inserciones y sustituciones, produce un corto-circuito simbólico, transformando y perturbando la referencia discursiva estabilizada del objeto. Según Pêcheux (2011, p. 158), “es *porque* los elementos de la secuencia textual, funcionando en una formación discursiva dada, pueden ser importados (meta-forizados) de una secuencia perteneciente a *otra* formación discursiva que las referencias discursivas pueden construirse y desplazarse históricamente”. Mediante esta operación metafórica, la referencia discursiva sería puesta a circular nuevamente entre diferentes regiones discursivas (vocabulario religioso, vocabulario deportivo), mostrando que, en última instancia, la estructura semántica del objeto no tiene un lazo originario con ninguna de ellas en particular.²¹⁵

La creación del significante “Cristiandad Muscular”, su colocación en posición dominante, y su expansión por la red del discurso supone la tentativa de crear una nueva posición discursiva, una nueva posición enunciativa, abriendo el espacio performativo de la (re)subjetivación²¹⁶. En el caso en estudio, el efecto buscado sería la resignificación o sustitución de los significantes del *ethos* comunitario por el principio de *Cristiandad Muscular* (el nuevo *ethos* cristiano-muscular).

²¹⁵ El rasgado del tejido discursivo producido por la metáfora – en nuestro caso, por el enunciado dividido – debe ser complementado con el papel “restaurador” de la metonimia: “la metáfora aparece fundamentalmente como una *perturbación* que puede adoptar la forma del lapsus, de acto fallido, del efecto poético, del Witz o del enigma. La metonimia aparecería al mismo tiempo como una tentativa de ‘tratar’ esta perturbación, de *reconstruir* sus condiciones de surgimiento, un poco como un biólogo reconstruye conceptualmente el proceso de una enfermedad para intervenir sobre ella” (Pêcheux, 2011, p. 160).

²¹⁶ Esto evoca el principio de *Coincidentia oppositorum* (coincidencia de opuestos) referido por Žižek (2009 p. 220) para ilustrar el procedimiento utilizado por Lacan para definir la noción de Real, es decir, aquello que se define en tanto “imposible de ser simbolizado”. En analogía, podríamos decir que la *Coincidentia oppositorum*, al igual que el enunciado dividido/ oxímoron “Cristiandad Muscular”, abre fisuras en la red del discurso, o sea, abre el lugar del sujeto. Esto también evoca el tratamiento de Žižek (2009, p.265) del enunciado hegeliano “El espíritu es un hueso”: “esta negatividad, esta insoportable discordancia, coincide con la subjetividad, es la única manera de hacer presente y 'palpable' la profunda - es decir, autoreferencial- negatividad que caracteriza a la subjetividad espiritual. Logramos transmitir la dimensión de subjetividad mediante el fracaso mismo, a través de la insuficiencia radical, a través del absoluto desajuste del predicado en relación con el sujeto”.

CAPÍTULO 5: CONSIDERACIONES FINALES

El resultado de esta investigación refleja sólo parcialmente su proceso de escritura, en el cual, como vimos, cierto modo de *implicación subjetiva* ha formado parte del objeto en estudio (véase capítulo 1).

Un primer nivel de implicación surge del “relato histórico”, donde ciertos puntos de tensión y polarización discursiva ya se hacen presentes. Repasemos algunos acontecimientos. Según lo señala Geymonat (1994), en la década de 1930, específicamente a partir del año 1933, la resistencia de la Iglesia Valdense -en tanto “iglesia étnica”- al proceso de aculturación comenzaría a mostrar los primeros indicios de crisis. Este período habría coincidido con la incorporación de las prácticas deportivas al interior de las Uniones –en 1934 la Federación organizó el primer Torneo Atlético Oficial interunionista-, y con la presencia cada vez más marcada de un movimiento evangelizador de tipo misionero y proselitista, cuya preocupación central sería aumentar el número de socios de la Unión. Al inicio de la década de 1940 se habría verificado un quiebre en las concepciones de “evangelización”. Las reuniones de oración fueron concurridas entre 1928 y 1941. Durante este período, la palabra aparece asociada a la “intensificación espiritual”, a la presencia del pastor y de los mayores, al estudio de la biblia, el canto, los juegos sociales y las veladas. A partir de 1941 habría comenzado a decaer la participación de los jóvenes en los estudios bíblicos y en los cultos. La evangelización comenzó a estar asociada a una obra de extensión, a la figura de líderes y secretarios, al “entrenamiento para la obra cristiana”, a torneos de juegos sociales y a torneos deportivos. La carta enviada por Beckwith al pastor Lantaret, en los Valles, en 1848, ya registraba la impronta de la obra misionera: “o seréis misioneros o no seréis nada”. La influencia anglicana se ejercía, en aquel momento, en el orden de la palabra. Un siglo después, la influencia metodista tiene al cuerpo como foco principal. Durante las décadas de 1940 y 1950 se habría producido el auge de los torneos deportivos, que adquirieron el carácter de fiesta deportiva social. Se intensificaron los contactos con la ACJ y con la Iglesia Metodista, y aumentaron las tensiones y la polarización entre “prácticas deportivas” y “prácticas espirituales” dentro de la Iglesia Valdense –a partir de 1950 algunas circulares convocaron fuertemente a los jóvenes, principalmente a los “atletas”, a asistir a los cultos y a no descuidar la parte espiritual -la “que debe ocupar

siempre un primer lugar”-, manifestando posiciones cada vez más enfrentadas entre Federación y Uniones. Los discursos pastorales muestran dos tendencias claramente opuestas. Si bien ambas posturas enuncian como prioridad la cercanía a la palabra de Dios, unos lo hacen de cara a la conquista de “jóvenes para Cristo” y de un “entrenamiento” para la “carrera cristiana” común con las denominaciones evangélicas, mientras que otros mostrarían mayor preocupación por atesorar una historia. En la década de 1960 se propuso la unidad orgánica de las iglesias evangélicas, al mismo tiempo que se cuestionaba de forma irónica si la Federación pasaría a convertirse en una Federación exclusivamente de carácter deportivo, y se procedió a un cambio de estatutos –especificándose que los mayores de 35 ya no podrían integrar el secretariado. En esta década irrumpió la resistencia activa en las Uniones, estalló el conflicto entre Federación y Uniones, disminuyendo la participación juvenil e iniciándose un proceso de acelerada decadencia de los torneos deportivos.

La dimensión discursiva del relato se muestra de modo privilegiado cuando establecemos el vínculo con el principio de *Cristiandad Muscular*, que escribe este capítulo de la historia de los cuerpos, en el deporte y en la Educación Física, mostrando la presencia de una teología de la encarnación en el fundamento de las prácticas deportivas modernas. Se escribe así esta vertiginosa historia de sustitución de prácticas espirituales por prácticas deportivas, de evangelización a través del deporte, en la cual el principio de Cristiandad Muscular surge como parte fundamental de un dispositivo ideológico de re-subjetivación religiosa.

¿Pero cómo pasar de los “hechos” históricos a los “datos” discursivos, cuando este tránsito parece estar mediado por un determinado proceso de implicación subjetiva? Quisiéramos referir ahora a un momento del proceso de investigación, en el cual la propia dinámica e intensidad del trabajo con los materiales de archivo fue creando la necesidad de profundizar y ampliar nuestra concepción sobre la subjetivación religiosa y, más en general, sobre la experiencia religiosa. Para ello apelamos a las elaboraciones de Jacques Derrida sobre la “metafísica de la presencia”²¹⁷. Según este autor, en la historia de Occidente, una determinada vivencia o experiencia de *logocentrismo* habría dado forma a nuestro imaginario de la relación entre el sujeto, el cuerpo y el lenguaje, y

²¹⁷ Ver apartado 2.2.4.

un capítulo de esta historia ha sido, precisamente, el modo en que se constituyó y determinó/ se le dio forma a la *experiencia* del sujeto religioso (católico, protestante...).

La noción de “presencia” condensa un rasgo crucial del *ethos* occidental. La “metafísica de la presencia” muestra que habría existido un verdadero imperativo discursivo *fonocéntrico* por el cual la relación del sujeto con la palabra y el Otro, en Occidente, se habría estructurado a partir de un modelo o esquematismo compuesto de una secuencia de mediaciones o instancias intermedias (pensamiento > habla > escritura), determinando el imaginario de la representación (representación *fidel* del pensamiento por el habla, re-representación *degradada* por la escritura). Pero lo más interesante ocurre cuando comenzamos a percibir que la consistencia de esta noción no es apenas abstracta (conceptual), sino que se presta a una verdadera experiencia de implicación subjetiva -de subjetivación conceptual e “incorporación” de un concepto filosófico que *condensa el “imaginario histórico” que, en Occidente, ha conformado la experiencia del sujeto con el cuerpo y el lenguaje.*

Pero ¿cómo se produce la incorporación de la “presencia”? ¿Cómo, en el trabajo de escritura de una tesis, incorporamos este relato filosófico-conceptual, propiciando su deriva hacia la *implicación subjetiva*? ¿De dónde proviene su irresistible pregnancia que nos permite comprender conceptualmente el modo en que, históricamente, se ha organizado y representado la relación imaginaria entre el sujeto, el lenguaje y el cuerpo, pero que, *al mismo tiempo* -como el señuelo que atrae y captura, como la malla que protege y marca el movimiento, como el arnés que sostiene- *se hace sentir en el propio cuerpo*, en la superficie sensible del cuerpo que, como una página escrita, registra las marcas, los trazos y los contornos perceptibles de este *proceso de mutua captura* -de sujeción e inscripción del cuerpo, pero también de incorporación de la palabra- *entre cuerpo y lenguaje*?

No es apenas un argumento, una explicación, la “metafísica de la presencia” sería, sobre todo, *una experiencia corporal de la palabra*: el pensamiento es presencia a sí, etéreo, *interior* (espiritual, incorpóreo); el habla es presencia comunicada, aliento, soplo envolvente, materia sutil, *transición interior-exterior*; la escritura es separación, ausencia, *desvío exterior*, corporeidad, dura materialidad.²¹⁸ Cada instancia de presencia

²¹⁸ La metafísica de la presencia tiene un registro sensible análogo a la imagen en el espejo (Lacan). Del mismo modo que la imagen del cuerpo en el espejo es el “señuelo” que le permite al niño o a la niña acceder a una experiencia corporal de unificación y totalización, del mismo modo la “metafísica de la presencia” se presta a una inscripción corporal estructurante que anticipa y precipita la imagen del otro

(representación), y el pasaje o conversión de una a otra, incorpora una referencia a cierta *experiencia corporal con el lenguaje* (interioridad del sentido, soplo del habla, separación de la escritura), atribuyendo a cada instancia un valor o posición de mayor o menor cercanía o fidelidad hacia el *logos*.

Como vimos, la relación o experiencia del sujeto religioso con el cuerpo y el lenguaje se ha constituido sobre esa base formal, impregnando su imaginario: *presencia divina, comunión/ comunidad en la fe, vivencia de fe, interpretación fiel, escritura sagrada, conversión, herejía, desvío...* Con su esquematismo escalonado y conversivo, la propia “forma sensible” de la “presencia” constituye el espacio, prefigura la forma del conflicto planteado por el movimiento valdense en torno al derecho común a la lectura e interpretación de las sagradas escrituras y su traducción a la lengua vulgar, a la libre predicación, y luego, una vez adscriptos a la vertiente calvinista de la Reforma, su adhesión a la doctrina *sola fide* (solamente por la fe), por la cual el individuo se justifica por la gracia de Dios y por la fe (no por sí mismo ni por sus obras), transformando en innecesaria la mediación sacramental eclesiástica de los católicos. Como puede verse, se trata de un conflicto de intermediación, que subvierte y reconstituye el lugar y los valores de cada una de las instancias mediadoras prefiguradas por el esquema de la “presencia”. En este mismo espacio debemos situar el lugar del *silencio* y del *trabajo* en el *ethos* valdense. En el contexto de la comunidad que sufre persecuciones y vive en peligro debido a su modo de concebir la trasmisión de la palabra, el silencio (el *trabajo en silencio*) podría ser comprendido como la propia forma que adquiere la palabra, el habla y la trasmisión -una forma de resistencia y ejercicio de la memoria, en continuidad con el ritual de lectura y escritura que está en el centro del conflicto-.

La “metafísica de la presencia”, como puede verse, ocupa en esta tesis un lugar casi paradójico, en la medida en que cumple una función distanciadora y objetivante del concepto y, a la misma vez, organiza el señuelo que nos introduce en su propia y particular forma de sujeción “psico-socio-antropológica”, la cual, en su amplitud histórica, atraviesa tanto la del sujeto religioso como la del sujeto de derecho moderno.

Salvando las diferencias y especificidades, el propósito y orden de problemas al que Derrida se dirige en sus elaboraciones sobre la “metafísica de la presencia” -afectando la memoria y el cuerpo del discurso filosófico- es en algún punto análogo al que nos hemos enfrentado cuando nos propusimos trabajar con la noción de *ethos* -en

como un otro-presente, como presencia plena y sensible. La inmediatez sensible es tan pregnante que traspasa y transborda a lo que es propiamente mediato e inteligible.

particular un trabajo sobre el *ethos* y la memoria de la comunidad-, buscando la incorporación/ subjetivación del concepto y al mismo tiempo los trazos de inscripción del lenguaje en el cuerpo de la comunidad.

Esta reflexión sobre la “presencia” en tanto “*ethos* occidental”, junto a la exploración de algunos aspectos de la subjetivación religiosa cristiana y, en particular, sobre la historia de los valdenses, fue el modo en que abonamos el camino para iniciar el proceso de construcción del *corpus* discursivo sobre la crisis del *ethos* comunitario valdense en Uruguay, en el período referido, tal como la presentamos en el capítulo 4.

La construcción del *corpus* supuso una lectura atenta y a la vez, fluctuante, agrupando los “hechos” recuperados del archivo en categorías laxas, reuniendo los procesos y escenas enunciativas que, de algún modo, resonaban entre sí, relacionándolos a partir de cierta figura de análisis discursivo (substitución, paráfrasis, pre-construido etc.) y, a partir de allí, pasar a producir los “datos”.

Los documentos de archivo que conservan la memoria de la comunidad sirven por igual al *enfoque historiográfico*, que produce el relato histórico, y al *enfoque discursivo*, el cual, focalizando en el espesor lingüístico de los documentos, busca adentrarse en la intrincada trama de los discursos -trama de historicidad, lenguaje e ideología-. Los documentos del relato histórico; los documentos que, fragmento a fragmento, permiten componer el cuadro de la vida comunitaria valdense –recuperando y componiendo, de modo vibrante, los rituales de subjetivación religiosa, el modo en que se nutrían de fiestas campestres y fiestas de canto, de veladas y juegos de “carácter enteramente familiar”-; estos mismos documentos, paulatinamente, fueron mostrando el desplazamiento y sustitución de los hábitos comunitarios por fiestas y torneos deportivos, por torneos y juegos sociales de carácter competitivo, determinando transformaciones y adaptaciones en las instituciones de la comunidad. Estos mismos documentos mostraron los puntos de tensión y polarización entre las “prácticas espirituales” (la vida espiritual de la comunidad) y las “prácticas deportivas”, los cuales, poco a poco, dibujaron los contornos de una dramática confrontación, de pesada densidad ideológica. En erizada disputa por los *nombres*, la *memoria* y el *cuerpo* valdenses, fueron revelándose las posiciones enunciativas asumidas por los sujetos, con sus resonancias ético-políticas. Durante la construcción del *corpus* de la investigación, estos mismos materiales discursivos permitieron recuperar y volver a recorrer ciertas encrucijadas, ciertos acontecimientos discursivos decisivos, como el formidable oxímoron *Cristiandad Muscular* - acontecimientos enunciativos en los cuales el

conflicto ideológico dejó entrever su materialidad lingüístico-discursiva -la carnadura textual de la división subjetiva, a través de procesos discursivos que, por la vía de la paráfrasis, las sustituciones metafóricas, los borramientos y las tachaduras, afectaron de modo dramático las palabras y las insignias de la comunidad.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y MATERIAL DE ARCHIVO

6.1. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. (2012). *Teología y lenguaje*. Del poder de Dios al juego de los niños. Buenos Aires: Las cuarenta.

ALTHUSSER, Louis. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Freud y Lacan. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____. (2015) *Iniciación a la Filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós, 1ª ed.

ARDUIN, Ramiro. (2001) Datos sobre los valdenses y la educación. *Singular*. Memoria Valdense, Montevideo, n.13, p. 9-11, nov.

ARISTÓTELES. (1964) *Retórica*. Traducción del griego y notas por Francisco de P. Samaranch. España: Aguilar.

ARMAND HUGON, Augusto. (1974) *Storia dei Valdesi*. v.2. Torino: Claudiana.

ASSBU LINHALES, Meily. (2006) *A escola, o esporte e a energização do caráter: projetos culturais em circulação na Associação Brasileira de Educação (1925-1935)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social. Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG).

AUROUX, Sylvain. (1998). *A filosofia da linguagem*. Campinas: Unicamp.

BARRAN, José Pedro. (1999) *Medicina y Sociedad en el Uruguay del Novecientos*. La invención del cuerpo (tomo 3). Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

BATLLE Y ORDOÑEZ, José. (1949). Mensaje y Proyecto de ley del Poder Ejecutivo creando los Juegos Atléticos. Montevideo, 7 de julio de 1906. En: CNEF. *La Educación Física y la Recreación en el Uruguay*. Origen. Plan de Acción. Montevideo: CNEF.

BESIER, Gerhard. (2003). La espiritualidad Cristiana en la Reforma. De la renovación de formas de vida espiritual al espiritualismo, dogmatismo y liberalismo. Universidad de Navarra, AHlg 12, pp. 129-138. Recuperado de: http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/11916/1/AH%C3%8D_XII_ESTUDIOS_07.pdf

BOLETIN DE LA SOCIEDAD SUDAMERICANA DE HISTORIA VALDENSE. Los primeros 50 años Unionistas de Colonia Valdense (1891-1941). (1943). Colonia Valdense, n. 9, 15 de agosto.

BRUNSCHWIG, Jacques & LLOYD Geoffrey. (2000). *El saber griego*. Diccionario Akal. Madrid: Ediciones Akal, pp. 355-370.

CABRERA, Gabriela; COUCHET, Mercedes; DOGLIOTTI, Paola & MALÁN, Paula. (2013). La formación de directores de educación física en la etapa fundacional del Instituto Técnico de la Federación Sudamericana de Asociaciones Cristianas de Jóvenes. *Revista Universitaria de la Educación Física y el Deporte*, Instituto Universitario Asociación Cristiana de Jóvenes (IUACJ), Año VI, N° 6, pp. 43-54.

CASTRO, Edgardo. (2011) *Diccionario Foucault*. Temas, conceptos y autores. Buenos Aires: Siglo XXI.

CHARAUDEAU, Patrick & MAINGUENEAU, Dominique. (2006). *Dicionário de Análise do discurso*. São Paulo: Contexto.

CNEF. (1949) *La Educación Física y la Recreación en el Uruguay. Origen y Plan de Acción*. Montevideo: CNEF.

COURTINE, Jean-Jacques. (2009). *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*. São Carlos: EdUFSCar.

CRAVIOTTO, Agustina. & MALÁN, Paula. (2014). Entre la Gimnasia y el Deporte: la configuración de la educación física en el Uruguay (1911-1930). *Revista Poled*, v.7, n.1. ISSN: 1982-3207. Recuperado de: <http://seer.ufgrs.br/index.php/Poled/article/view/50930/31699>

DA CUNHA BAIA, Anderson. (2012) *Associação Cristã de Moços no Brasil: um projeto de formação moral, intelectual e física (1890-1929)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social. Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG).

DAVYT, Oscar. (1940) *Reseña histórica*. 20° aniversario de la Unión Cristiana de Jóvenes de Colonia Valdense, 30 jul., 7p.

DEL MONTE, Carlos. (1996). *La lectura de la Biblia por los Valdenses del Río de la Plata*. En: *Lectura bíblica en el Movimiento Valdense*, Publicación del Centro Emanuel, Ponencias y debates del Seminario realizado en el Centro Emanuel en marzo de 1994, Uruguay, p. 93-116.

_____. (2013). *Un comentario al cantar de los cantares*. Texto inédito.

_____. (2016). *De Iglesias y Templos*. Texto inédito.

DERRIDA, Jacques. (1986). *De la gramatología*. Madrid: Siglo XXI.

DOGLIOTTI, Paola. (2012). *Cuerpo y curriculum: discursividades en torno a la formación de docentes de educación física en Uruguay (1874-1948)*. Tesis de Maestría en Enseñanza Universitaria. Montevideo: Comisión Sectorial de Enseñanza. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Área Social. Universidad de la República. Disponible en: http://posgrados.cse.edu.uy/sites/posgrados.cse.edu.uy/files/tesis_paola_dogliotti.pdf. Acceso: 1-3-14.

_____. *Educación del cuerpo y discursividades en torno a la formación en educación física en Uruguay (1874-1948)*. Montevideo: Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República (Udelar), 2015, 259p.

DOGLIOTTI, Paola & MALÁN, Paula. (2015). La influencia protestante y del movimiento de Springfield College en la educación del cuerpo y la educación física en el Uruguay. En: MARTÍNEZ MOCTEZUMA, Lucía (coord.) *Formando el cuerpo del ciudadano*. Aportes para una historia de la educación física en Latinoamérica. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos: Morelos, Instituto del Deporte, pp. 279-304.

DUNKER, Christian; PAULÓN, Clarisse & MILÁN-RAMOS, José Guillermo. (2016) *Análise psicanalítica do discurso: perspectivas lacanianas*. São Paulo: Estação das letras e cores.

FERRATER MORA, José. (1999). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.

FOUCAULT, Michel. (2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2011). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

GARCÍA ALONSO, Marta. (2008). *La teología política de Calvino*. España: Anthrophos.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel. (2012) *Historia religiosa del Occidente medieval (Años 313-1464)*. Madrid: Ediciones Akal.

GEYMONAT, Roger. (2004). Protestantismo y secularización en el Uruguay. En: GEYMONAT, Roger (comp.). *Las religiones en el Uruguay*. Algunas aproximaciones. Montevideo: Ediciones La Gotera.

_____. (2008). *El Templo y la escuela*. Los valdenses en el Río de la Plata. Montevideo: Planeta.

_____. (2013). El elemento religioso como factor identitario. El caso de los valdenses en Uruguay. En: GEYMONAT, Roger (comp.) *Las religiones en el Uruguay*. Algunas aproximaciones. Montevideo: La gotera, pp. 244-251.

GIRARDET, Giorgio. (1996). *Protestanti perché*. Torino: Claudiana, Terza edizione aggiornata.

HALL, Donald E.. (2006). On the making and unmaking of monsters: Christian Socialism, muscular Christianity, and the metaphorization of class conflict. En: HALL, Donald E. (ed.). *Muscular Christianity*. Emboding the Victorian age. Cambridge: Cambridge Universtiy Press.

HAROCHE, Claudine. (1992). *Fazer dizer, querer dizer*. San Pablo: Hucitex.

KIDD, Bruce. (2009). Muscular Christianity and Value-centred Sport: The Legacy of Tom Brown in Canada. En: MACALOON, John J. (ed.) *Muscular Christianity in Colonial and Post-Colonial Worlds*. New York: Routledge.

LINDENBERG, Elisabeth. (2001). Mujeres en el movimiento valdense. En: PAPINI, Carlo. *Valdo di Lione e i "poveri nello spirito"*. Il primo secolo del movimento valdese (1170 – 1270). Torino: Claudiana, pp. 305-317.

LUDLOW, John Malcolm. (1851). *Christian Socialism and its opponents: A lecture, delivered at the office of the society for promoting working men's associations*. London: John W. Parker, West Strand.

MAINGUENEAU, Dominique. (1989). *Novas tendencias em anlise do discurso*. Campinas: Pontes Editores.

_____. (2005). *Ethos, cenografia, incorporação*. In: AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. São Pablo: Contexto.

_____. (2010). El enunciador encarnado. La problemática del *Ethos*. *UAM-X*, Versión 24, México, pp. 203-225. Recuperado de: http://148.206.107.15/biblioteca_digital/articulos/7-502-7189ibk.pdf

_____. (1996). El *ethos* y la voz de lo escrito. *UAM-X*, Versión 6, México, pp. 79-92. Recuperado de: http://148.206.107.15/biblioteca_digital/articulos/7-135-2004rqb.pdf

MALÁN, Paula. (2013). *Religión y saber del cuerpo en las colonias valdenses del Uruguay (1911-1950): tensiones en la configuración de un ethos*. En: 10º Congreso argentino y 5º latinoamericano de Educación Física y Ciencias, UNLP, La Plata, Argentina, 10 set. Recuperado de: http://congresoeducacionfisica.fahce.unlp.edu.ar/10o-ca-y-5o-l-efyc/actas-10-y-5/Eje4_MesaC_Malan.pdf/view?searchterm=None

_____. (2013). La demanda planteada por la religión a la formación en Educación Física: un "*ethos corporal*". *Revista Fermentario*, Dpto. de Historia y Filosofía de la Educación, Instituto de Educación, UdelaR, Montevideo, n. 7. Recuperado de: <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy>.

MAURICE, Frederick Denison. (1854). *The doctrine of sacrifice*. Deduced from the scriptures. A series of Sermons by Frederick Denison Maurice, M. A. Chaplain of Lincoln's Inn. Cambridge: Macmillan and Co. Cambridge.

_____. (1855). *Lectures concerning this time and the times of old*. London: Macmillan and Co. Cambridge.

MILÁN, Guillermo. (2008). *Passar pelo escrito*. Uma introdução ao trabalho teórico de Jacques Lacan. Campinas: Mercado de letras

- MOLNAR, Amedeo. (1981). *Historia del valdismo medieval*. Buenos Aires: La Aurora.
- MOREIRA, Omar. (1988). *Un liceo en el medio del campo. 1888-1988*. Primer Centenario del Liceo Daniel Armand Ugón. Colonia Valdense: Prisma.
- MORRIS, Jeremy. (2005). *F. D. Maurice and the Crisis of Christian Authority*. New York: Oxford University Press,
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. (1990). *Terra à vista. Discurso do confronto: velho e novo mundo*. Campinas: Editora da Unicamp.
- _____. (1996). *Interpretação*. Petrópolis: Vozes, 2ª edição.
- _____. (2005). Michel Pecheux e a Análise de Discurso. *Estudos da Língua (gem)*, n. 1, p. 9-13, jun. Recuperado de: <http://estudosdalinguagem.org/ojs/index.php/estudosdalinguagem/article/view/4/3>.
- PECHEUX, Michel. (1975) Actualizaciones y perspectivas a propósito del Análisis Automático del Discurso (1975). En: Pêcheux, M. (1978) *Hacia el Análisis Automático del Discurso*. Madrid: Gredos.
- _____. (1988). *Semântica e discurso. Uma Crítica à afirmação do Obvio*. Campinas: Editora da Unicamp.
- _____. (1988a). *So há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: inicio de uma retificação*. Anexo 3 de Pêcheux, Michel.
- _____. (1990). *O discurso. Estrutura ou Acontecimento*. Campinas: Pontes Editores.
- _____. (1990b). Delimitações, inversões, deslocamentos. En: *Cadernos de Estudos Linguísticos*, 19, jul./dic., Campinas.
- _____. (1997). A Análise de discurso: três épocas (1983). En: GADET, Françoise & HAK, Tony (Orgs.) *Por uma Análise Automática do Discurso*. Uma Introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Unicamp.
- _____. (2011). Metáfora e interdiscurso. In: Análise de Discurso: Michel Pêcheux. Textos selecionados: Eni Puccinelli Orlandi. Campinas, SP: Pontes Editores.
- PLATÓN. (1966). Gorgias, o de la Retórica. En: PLATÓN. *Diálogos*. Buenos Aires: Espasa- Calpe Argentina, S. A., pp. 139-235.
- PUTNEY, Clifford. (2001). *Muscular Christianity. Manhood and Sports in Protestant America, 1880-1920*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press.
- RANCIÈRE, Jacques. (1995). *Políticas da escrita*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

RODRIGUEZ GIMÉNEZ, Raumar. (2012). *Saber del cuerpo: una exploración entre normalismo y universidad en ocasión de la educación física (Uruguay, 1876-1939)*. Montevideo: Udelar.

ROUBELLIN, Michel. (2009). Na época em que Valdo não era herege: hipóteses sobre o papel de Valdo em Lyon (1170-1183). En: Zerner, Monique (org.). *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora Unicamp.

SAFATLE, Vladimir. (2008) Por uma crítica da economia libidinal. En: *Cinismo e falencia da crítica*. San Pablo: Boitempo, cap. 2, p. 113-179.

SCHARAGRODSKY, Pablo. (2006). El scoutismo en la Educación Física bonaerense o acerca del buen encauzamiento varonil (1914-1916). En: AISENSTEIN, Ángela; SCHARAGRODSKY, Pablo. *Tras las huellas de la Educación Física Escolar Argentina*. Cuerpo, género y pedagogía. 1880-1950. Buenos Aires: Prometeo.

SKINNER, Quentin. (1996). Título original: *The foundations of modern political thought*. Cambridge University, 1978; revisão técnica Renato Janine Ribeiro, São Paulo: Companhia das Letras.

TORRES, César. (2011). La educación física en Estados Unidos (1865-1945). En: SCHARAGRODSKY, Pablo. *La invención del "homo gymasticus"*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 253-277.

TOURN, Giorgio. (1983). *Los valdenses*. 3 ts. Montevideo: Ediciones de la Iglesia Valdense.

_____. (2003). *I valdesi identità e storia*. Torino: Claudiana.

_____. (2005). *Los valles valdenses*. Torino: Claudiana.

TRON, Ernesto & GANZ, Emilio. (1958). *Historia de las Colonias Valdenses Sudamericanas en su primer centenario*. 1858-1958. Colonia Valdense: Librería Morel, pp. 320-323.

URUGUAY-SPORT. (1922). Archivos de la Comisión Nacional de Educación Física. Sumario del N° 52, Montevideo, abril.

VIGARELLO, Georges & HOLT, Richard. (2005). El cuerpo cultivado: gimnastas y deportistas en el siglo XIX. En: CORBIN, Alain; COURTINE Jean-Jacques & VIGARELLO, Georges. (dir.) *Historia del Cuerpo*. (II) De la Revolución Francesa a la Gran Guerra. Madrid: Taurus, cap. 3, pp. 295-354.

VON SIMSON, Otto. *La catedral gótica*. Madrid: Alianza editorial, 1985. 3. ed.

WATSON, Nick; WEIR, Stuart & FRIEND, Stephen. (2005). The development of Muscular Christianity in Victorian Britain and Beyond. *Journal of Religion and Society*, v. 7. Recuperado de:

http://www.veritesport.org/downloads/The_Development_of_Muscular_Christianity_in_Victorian_Britain_and_Beyond.pdf

WEBER, Max. (1988). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Península.

WEBSTER'S THIRD NEW INTERNATIONAL DICTIONARY. (1986). Of the english language dictionary. Volume I A to G. United States of America.

YMCA. (1947). *Instituto Técnico de la Federación Sudamericana de Asociaciones Cristianas de Jóvenes*. Facultad de estudios para la preparación de los Secretarios. 25° Aniversario de su fundación (1922-1947). Montevideo: YMCA.

ŽIŽEK, Slavoj. (2003). *Las metástasis del goce*. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad. Buenos Aires: Paidós.

_____. (2011). *El títere y el enano*. El núcleo perverso del cristianismo. Buenos Aires: Paidós.

_____. (2009). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

6.2. MATERIAL DE ARCHIVO

ARTUS, Wilfrido. "La Juventud al servicio de Cristo". Mensaje de la Comisión Directiva. Circular. Federación Juvenil Valdense, abril de 1941.

_____. Mensaje de la Comisión Directiva. Circular. Est. Bellaco: Federación Juvenil Valdense, setiembre de 1941b.

_____. Mensaje del Presidente de la Federación Juvenil Valdense a los Atletas. Programa del Torneo Deportivo Anual 1951 de FJV. Colonia Miguelite: FJV, 1951.

ARTUS, Wilfrido & WIRTH, Helio. Próximo Torneo Anual. Nota Circular N° 3. Federación Juvenil Valdense. Colonia Valdense: FJV, 15 de mayo de 1951, p. 2.

ARTUS, Wilfrido & GILLES, Emita. Carta de la Comisión Campamentos de la Federación Juvenil Valdense a las Uniones Cristianas para propaganda en favor de los campamentos. Colonia Valdense: FJV, junio de 1954.

BARET. Circular del Presbiterio Colonia-Sud convocando a todas las Uniones a reunión especial. Colonia, 1969.

BARIDON, Doris & BERTINAT, Julio. Informe Anual de Comisión Directiva de la Unión Cristiana de Colonia Valdense: 1955. Colonia Valdense: UCJ, 1956.

_____. Circular N° 1. Colonia Cosmopolita: FJV, febrero de 1957.

_____. Circular N° 2. La tarea evangelizadora de la Iglesia Valdense. Federación Juvenil Valdense, junio de 1959.

BARIDON, Doris & GEYMONAT, Lilia. Informe Anual de Secretaría de la Unión Cristiana de Jóvenes de Colonia Valdense correspondiente al año 1961. Colonia Valdense: UCJ, 1962.

BEGUÉ, Pedro. Carta del secretario ejecutivo del Instituto Técnico respondiendo a la solicitud enviada por la Unión de un líder. Montevideo: Instituto Técnico de la Federación Sudamericana de Asociaciones Cristianas de Jóvenes, 11 de mayo de 1955.

BERTINAT, Mario. Carta de la Federación Juvenil Valdense sobre cooperación con la Asociación Cristiana y Federación Sudamericana de A.C. de J. Colonia Cosmopolita: FJV, 14 de octubre de 1960.

BERTINAT, Mario & RICCA, Jorge. Circular N°2. Federación Juvenil Valdense, mayo de 1960a.

_____. Circular informando Curso de líderes en colaboración con la Asociación Cristiana de Montevideo. Federación Juvenil Valdense, 1960b.

_____. Circular informando la realización de un encuentro juvenil evangélico uruguayo. Colonia Valdense: FJV, 16 de agosto de 1960c.

CASTRO, Néstor. Carta a las Uniones de Rosario y Colonia Valdense programando visita. Montevideo: Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay, 8 de mayo de 1968.

_____. Carta a la Unión Cristiana de Colonia Valdense agradeciendo recibimiento de visita. Paysandú: Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay, 12 de setiembre de 1968b.

CHARBONNIER, Jaime & MAURÍN, Susana. Informe anual de Secretaría. Colonia Valdense: Unión Cristiana de Jóvenes, 13 de diciembre de 1966.

_____. Carta al Secretario de la FJEV. Colonia Valdense: UCJ, 15 de diciembre de 1966b.

CHAWIE, Heber; PERRACHON, Homero & RIVOIR, Ethel. Carta al Secretario General de la Unión Cristiana de Colonia Valdense. Riachuelo: UCJ, 8 de mayo de 1969.

CONARD, Felipe. Carta de la Federación Sudamericana de Asociaciones Cristianas de Jóvenes al Presidente de la Unión Cristiana de Jóvenes de Colonia Sr. Juan P. Gonnet. Montevideo, 13 de febrero, 1924.

CJEU. Boletín Informativo N°1. Montevideo, Confederación de la Juventud Evangélica del Uruguay, 1957.

_____. Conclusiones de los grupos de estudio que participaron del Encuentro Nacional de Jóvenes Evangélicos. Parque XVII de Febrero, abril de 1966.

CUEC. Carta de la Comisión Coordinadora de Juventud acerca del Encuentro de Juventud de 1964. Buenos Aires: Consejo Unido de Educación Cristiana, 13 de octubre de 1964.

DALMÁS, J. Fernando. Carta a las Uniones Cristianas Valdenses convocando a participar en Campamento de trabajo. Montevideo: Secretaría de Asuntos Interdenominacionales, 8 de abril de 1964.

DAVIT TRON, Daniel & DAVYT, Oscar. Informe anual correspondiente al año 1941. Colonia Valdense: Unión Cristiana de Jóvenes, 1942.

DAVYT, Oscar. Reseña histórica. 20º aniversario de la Unión Cristiana de Jóvenes de Colonia Valdense, 30 jul., 1940, 7p.

_____. ¿Quiénes pueden ser socios de la Unión Cristiana? Propuesta de tema de Asamblea por la Unión Cristiana de Colonia Valdense. Colonia Valdense: UCJ, 1940.

DAVYT, Oscar & TRON, Ernesto. Carta circular recomendando asistencia a cultos y cantos. Colonia Valdense: UCJ, mayo de 1940.

_____. Carta al presidente de la Comisión Nacional de Educación Física solicitando donación de caldera y tanque. Colonia Valdense: UCJ, 18 de diciembre de 1940b.

DAVYT, Oscar & GEYMONAT, Víctor. Nota circular N°1 de la Comisión Pro-Torneo Anual de la Federación Juvenil Valdense. Colonia Valdense: Federación Juvenil Valdense, 22 de agosto de 1941.

DAVYT, Eduardo. Carta circular de la comisión organizadora del Torneo atlético anual en Tarariras. Tarariras, 3 de setiembre, 1936.

DAVYT, Eduardo & TRON, Ernesto. Informe de la Comisión Directiva de la Unión Cristiana de Colonia Valdense. Año 1943. Colonia Valdense: Unión Cristiana de Jóvenes, 1944.

_____. Unión Cristiana de Jóvenes. Colonia Valdense. Informe anual. 1944. Colonia Valdense: Unión Cristiana de Jóvenes, 1945.

DUÑACH, Edmundo A. Muros de fe. **Carácter**, Montevideo, Asociación Cristiana de Jóvenes, n. 265, enero de 1963.

ESTRADA, Elbio & PREVITALI, Raúl. Carta enviada por el presidente y secretario de la Comisión Nacional de Educación Física. Montevideo, 22 de abril de 1941.

FJV. Torneo anual de la F.J.V. año 1940. Boletín informativo, n. 2. Colonia Valdense: Federación Juvenil Valdense, 14 de octubre, 1940a.

____. Torneo Deportivo Anual de la Federación Juvenil Valdense –Año 1940: Reglamentación. Federación Juvenil Valdense, 1940b.

____. Torneo Deportivo Anual de la Federación Juvenil Valdense –Año 1940: Programa general. Federación Juvenil Valdense, 1940c.

____. Estatutos de la Federación Juvenil Valdense aprobados en la Asamblea Anual de 1952. Federación Juvenil Valdense, 1952.

____. Circular N°3. Cuestionario para los socios activos de las Uniones. Colonia Cosmopolita: FJV, 17 de mayo de 1956.

____. Circular. Actividades para 1957. FJV, 1957.

____. Circular N°3. Campañas de evangelización. Federación Juvenil Valdense, setiembre de 1959.

____. Circular N°1. Servir a Dios con eficacia y consagración. Federación Juvenil Valdense: marzo de 1960.

____. Circular anunciando visita del Secretario del Concilio Mundial. FJV, 1962.

____. Circular N°4. Algo para pensar. Comisión Directiva de la Federación Juvenil Valdense, julio de 1963.

____. Volante: Curso para líderes organizado por Federación Juvenil Valdense y Unión Cristiana de Jóvenes de Tarariras. Tarariras, julio de 1963b.

____. Circular. Campamento Juvenil. ¿Cómo podemos interpretar el régimen democrático? FJV, 24 de enero/1 de febrero, 1964.

FJEV. Estatutos de la Federación Juvenil Evangélica Valdense: 1964. Nueva Helvecia: Talleres Gráficos, 1964.

____. Circular N°4. Comentando Actividades. FJEV, setiembre de 1964b.

____. Circular sobre plazo de Estatutos. FJEV, 1964c

____. Circular N°2. Estamos en Crisis. FJEV, junio de 1965.

____. Circular N°5. Secretaría Espiritual y de Acción Social. FJEV, setiembre de 1965b.

____. Informe del año 1965 de la Secretaría Cultural y de Deportes de la Federación Juvenil Evangélica Valdense. FJEV, 1965c.

____. Circular de la Secretaría Espiritual y de Acción Social. FJEV, mayo de 1966.

____. Carta al Secretario General de la Unión Cristiana de Jóvenes Valdenses de Colonia Valdense. Tarariras: FJEV, 19 de abril de 1969.

_____. Informe anual del año 1972 de la Federación Juvenil Valdense. FJEV, 1972.

FJEU. Informe del Secretario de Juventud sobre el primer viaje al norte del país. Salto, 24-26 de julio de 1964.

FUCV. Carta del Secretario de la Federación de Uniones Cristianas Valdenses al presidente a la Unión Cristiana de Colonia Valdense. Colonia, octubre, 1923.

GEYMONAT, Víctor. Carta dirigida al Señor Alfonso Condró de la Asociación de Buenos Aires. Colonia Valdense: UCJ, 20 de julio de 1939.

GEYMONAT, Roberto. Carta de la Unión Cristiana de Ombúes de Lavalle a la Unión Cristiana de Colonia Valdense invitando a picnic en el Paso Hospital. Ombúes de Lavalle, 19 de marzo, 1940.

GEYMONAT, Oscar & RICCA, Jorge. Circular N° 1 de la Federación Juvenil Valdense. Abril de 1963.

_____. Circular N°3 de la Federación Juvenil Valdense. Junio de 1963b.

_____. Circular N°5 de la Federación Juvenil Valdense. 1° de Agosto de 1963c.

_____. Circular N°7 de la Federación Juvenil Valdense. 20 de agosto de 1963d.

_____. Circular N°8 de la Federación Juvenil Valdense. 10 de Octubre de 1963e.

GILLES, Angelina. Informe de la Unión Cristiana de Jóvenes de Colonia Valdense. Año 1937. Colonia Valdense: UCJ, 1938.

GILLES, Emita. Carta al presidente de la Unión Cristiana de Nueva Valdense. Colonia Valdense: UCJ, 1941.

GONNET, Valdo. Reunión del grupo (Secretaría) Espiritual y Social. Colonia Valdense: UCJ, 1965.

GONNET, Juan Pedro & ORONoz, Mariana. Informe anual de la “Unión Cristiana Mixta de Jóvenes de Colonia Valdense”: 1923. Colonia Valdense: Unión Cristiana de Jóvenes, 30 de enero de 1924.

IEV. Acta del Consistorio de la Iglesia Valdense de Colonia Valdense, 14 de julio de 1913.

_____. Circular de la Comisión de Educación Cristiana de la IEV. Colonia Valdense: IEV, mayo de 1963.

_____. Comisión de examen de la Institución eclesiástica. Colonia Valdense: IEV, 1972.

LAGOMARSINO, Alfonso. Declaración sobre las relaciones F.J.V. y Asociación Cristiana de Jóvenes. Montevideo: Asociación Cristiana de Jóvenes, noviembre de 1960.

MUSZWIC, Juan Carlos. Carta al Secretario de la Secretaría Cultural y Deportiva de Ombúes de Lavalle sobre Torneo Extra de Voleibol y Torneo de ping-pong. San José: ACJ, 11 de octubre de 1965.

NEGRÍN, Carlos. Una buena costumbre. Nota Circular N° 3. Federación Juvenil Valdense. Colonia Valdense: FJV, 15 de mayo de 1951, p. 1.

_____. Mensaje de la Comisión Directiva. Tarariras: Federación Juvenil Valdense, octubre de 1941.

_____. Mensaje de la Comisión Directiva. Circular N° 2. Miguelete: Federación Juvenil Valdense, mayo de 1941b.

ORONÓZ, Juanita. Informe de la Unión Cristiana de Jóvenes: 1932. Colonia Valdense: Unión Cristiana de Jóvenes, 1933.

PACHECO, Marcelo & TOURN, Nestor. Carta Circular N°2 de la Comisión organizadora del Torneo Anual. Colonia: FJV, 28 de setiembre de 1950.

PERRACHONE, Humberto. Carta del Presidente de la Unión Cristiana de Jóvenes de Estanzuela al presidente de la Unión Cristiana de Jóvenes de Colonia Valdense. Estanzuela, 21 de octubre de 1924.

PEYRONEL, Adolfo & TRON, Ernesto. Carta al presidente de la Unión Cristiana de Jóvenes de Colonia Miguelete. Colonia Valdense, 6 de agosto de 1920.

_____. Informe anual relacionado con “La Unión Cristiana de Jóvenes de C. V.”. Acta Unión Cristiana de Jóvenes, Colonia Valdense, 1920.

_____. Carta al presidente de la Unión Cristiana de Ombúes de Lavalle convocando a Conferencia en Tarariras. Colonia Valdense, 31 de agosto de 1921.

PONS, Blanca & ROLAND, Emilio. Carta del Consistorio al presidente de la Unión Cristiana de Colonia Valdense. Colonia Valdense, marzo de 1942.

RENACIMIENTO. “Joven a ti te digo...” “Niégate a ti mismo”. Renacimiento. Periódico quincenal. Órgano oficial de la U. C. de J. de Ombúes de Lavalle. Ombúes de Lavalle, Año II. n. 45, p.1., 15 de Julio 15 de 1934.

7. ANEXOS

7.1. CARTA DE LA UNIÓN DE COLONIA VALDENSE A LA UNIÓN DE MIGUELETE COMUNICANDO EL ACTO DE CONSTITUCIÓN DE LA NUEVA UNIÓN

MIXTA
COL
MIXTA
COL

Colonia Valdense, Agosto 6 de 1920.

Señor Presidente de la "Unión
Cristiana de Colonia Miguelete" Don Juan
Santiago Pontet
Colonia Miguelete.

Estimado Señor: Con placer pen-
so recibo a su nota recibida hace al-
gunos días, y de cuyo contenido hemos
quedado bien impresionados.

Cumplo también con el grato de-
ber de comunicarle, que también acá, ~~en~~
en la Asamblea realizada el 30 de Julio
pp. han quedado definitivamente apro-
bados los estatutos y constituida una
sociedad con el nombre de "Unión Cuis-
tiana Mixta de Jóvenes de Colonia Val-
dense" (Artículo 1º de los Estatutos.) "El ob-
jeto de la Unión es propender al desarro-
llo religioso, moral, intelectual y físico
de los jóvenes, mediante el estudio de
la Biblia, de la música y del canto, lec-
turas, conferencias, paseos seladas y todo
lo que contribuya al bien general de
la Iglesia." (Artículo 2º).

Con tal motivo, y haciendo votos
para el adelanto de la Sociedad que Vd.
dignamente preside, Salúdalo afectuo-
samente.

Ernesto Froy
Presidente

Arlejo E. Pizarro
Secretario

7.2. CONVOCATORIA A LA UNIÓN DE OMBÚES DE LAVALLE PARA LA PRIMERA CONFERENCIA DE LAS UNIONES

18.22

Colonia Valdense, 31 de Agosto de 1921

Señor Presidente de la Unión Cristiana de Ombúes de Lavalle.

Estimado hermano: Tengo el agrado de comunicar a Ud. y a los socios de la Unión Cristiana que Ud. preside, que la Unión Cristiana de Colonia Valdense, en su última sesión, aprobó, a la unanimidad, la propuesta hecha por el presidente, de convocar una conferencia de todas las Uniones Cristianas Valdenses del Uruguay y resolvió someter la misma propuesta a la discusión y aprobación de las distintas Uniones Cristianas del Uruguay.

Proponemos pues:

- 1º Que cada Unión Cristiana discuta el asunto y tome una resolución al respecto lo más pronto posible.
- 2º Que se nombren dos delegados por cada Unión Cristiana para formar el comité organizador de la conferencia.
- 3º Que los delegados nombrados se reúnan en Tarariras (por ser el punto más central

el último jueves de Septiembre (día 29), a las ocho pomeridiane, para constituirse en comisión, nombrar su mesa, fijar el lugar de la conferencia y los trabajos que se harán.

Estamos seguros que nuestra propuesta encontrará la aceptación unánime en el seno de esa Unión.

Esperamos vuestra contestación antes del 20 de Septiembre con el fin de obtener un local en Bararuras para la reunión del comité organizador de la conferencia.

Saludamos a Ud. muy atentamente.

Eusebio Frau
(Presidente)

Rolfo C. Leyroel

Secretario

7.3. INVITACIÓN A FIESTA DE CANTO Y MODESTO PROGRAMA DEPORTIVO

FEDERACIÓN UNIONES
CRISTIANAS VALDENSES
DE LA REGIÓN RIOPLATENSE

Bolivia, Octubre 17/1923

H. Presidente U. C. Bolivia Valdense
Querido amigo mío:

Como tal vez esté en su conocimiento, en
el mes próximo en Faravay, tendrán también
lugar unos juegos deportivos, de cuya orga-
nización se me ha encargado.-

Esta, pues, tiene por objeto el invitar a esa
Unión a participar en él, haciéndole
también presente que es una de las Uniones
que se encuentra en mejores condiciones para
hacerlo.- He aquí delineado el modesto pro-
grama deportivo.-

Tennis - Campeonatos simple y Mixto.-

Baseball - Campeonato.-

Croquet - Campeonatos.-

Boxers - Campeonatos.-

A los vencedores de cada campeonato se
le otorgará un diploma con figuras
alegóricas. A la Unión cuyo equipo haya
obtenido más puntos, se le otorgará un
objeto de arte con inscripción recordatoria.

Para esto, cada partido ganado, de Tennis,
representa 6 puntos, y el de Baseball 4

Contestada Oct. 21

Handwritten text at the top left of the page, possibly a date or reference number.

THE UNIVERSITY OF THE STATE OF NEW YORK
THE STATE EDUCATION DEPARTMENT
THE UNIVERSITY OF THE STATE OF NEW YORK

puntos; id de croquet, bochas, 5 puntos.
Excepción hecha de los partidos de
tenis, en las demás pruebas los
equipos podrán ser mixtos.

Si les fuera posible, agradecería
tener respuesta de la presente para saber
las pruebas en las cuales se inscribirán
además para estar seguros de que
se han enterado de lo presente

Saluda con consideración
y afecto cristiano

Handwritten signature or initials.

Handwritten text below the signature, possibly a name or title.

7.4. INVITACIONES A FIESTAS CAMPESTRES

7.4.1. FIESTA EN LA ESTANZUELA

Estanzuela Enero 15-1927

P.^o

Presidente de la Asociación Cris-
tiana de Jóvenes:

Colonia Valdense

Habiendo el Comité pro-Fiesta
de las Uniones Cristianas de Tra-
sas-Piachuelo-San Pedro, que tengo
el honor de presidir, han resuelto
celebrar una fiesta el día 24 de
Febrero próximo (en caso mal tiempo
el día 26) en la Estanzuela, mon-
te del Sr. Enrique Perrachon, tengo
especial agrado de invitar a esa
sociedad que Ud. dignamente preside.

Saludamos al Sr. Presidente y demás
socios con nuestra consideración
mas distinguida.

Enrique y Perrachon

Florina C. Malin
Fris

PD Dicha fiesta empezará a las 9 am

7.4.2. FIESTA EN LA ESTANCIA MIGUELETE

Sr. Presidente de la U. C. de Colonia Maldeno.

Muy señor mío y hermano en Cristo

Esta U. C. invita a Ud. y la sociedad que dignamente preside a concurrir a una fiesta que tendrá lugar en la Estancia Miguelete, bajo la dirección de esta U. C. el domingo 3 de Abril en caso de mal tiempo el domingo siguiente.

Como el programa será algo largo con baza rifa, empezará a las 9½. Creyendo de ante mano ser honrado con sus presencias se despide

S. S. S.

Juan G. Pontet
presidente

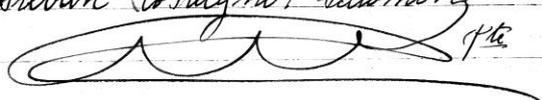
Margarita Artés
(secretaria)

Colonia Miguelete 15/3/1921

7.4.3. FIESTA EN PIEDRA ALTA

Caracas Septiembre 8 - 1921

Señor Pte de la Unión Cristiana de Jóvenes
Estimado señor: tengo el placer de invitar
a esa sociedad, para asistir a la fiesta campestre
que la Unión Cristiana de Jóvenes de esta localidad,
piensa celebrar D.M. para el 20 de septiembre en
el lugar denominado "Piedra Alta" en San Luis.
Aprovecho esta oportunidad para saludarlo atte P.S.

Esteban Postaynot Sabmony


Nota. He recibido su atenta la cual espero poder leer en
reción el 10 y así ya darle la contestación oficial

7.5. INVITACIÓN A FIESTA DE CANTO

Cararivas 30 de Junio. 1924

Sr.:

Ernesto Fron

Dte de la U. C. M.^{ta} Colonia Valdense.

La comisión pro fiesta del canto nombrada por la Directiva de la Agrupación de las Uniones Cristianas Valdenses del Uruguay, en su sesión del 19 del corriente ha resuelto participar a Ud. y la sociedad que representa, que la fiesta del canto se celebrara D. M. en el corriente del Noviembre próximo.

La Comisión pide encarecidamente nuestra más decidida cooperación que os sea posible prestar, para llevar a cabo el noble fin que nos proponemos; esperando preparen coros, los que consistirán en solos, duos, cuartetos, etc.; el número de estos probablemente no serán más de tres por cada sociedad.

Al confiando de que esta pueda tener muy buena acogida; despertando en todo socio mucho entusiasmo para el canto; nos es muy grato saludar la Ud. y demás miembros, con la mayor consideración.

Humberto Davy

Carlos Pastor.

etc

Nº.

7.6. CARTA INVITACIÓN A FIESTA DE CANTO Y PARTIDOS AMISTOSOS

Caracas - Octubre 25. 1931 -

Señor Sté de la D. C. de Jóvenes
Colonia Valdense. -

La Comisión encargada de organizar la parte recreativa del día de la "Fiesta de Canto", invita a los jugadores de tenis y volley-ball a participar en uno partido amistoso; que empezarán después de terminado el programa de canto. -

Salúdos atte. -

Por la Comisión. -

7.7. LA PREOCUPACIÓN POR UN LÍDER QUE PUEDA ACOMPAÑAR LA ACTIVIDAD JUVENIL EN CUFRE

- 5 -

Conclusión: La experiencia realizada durante el año 1944, ~~resultó~~ ha dado buenos resultados. Se ha logrado una mayor vinculación con las familias y jóvenes de esa Sección algo apartada, habiendo demostrado los mismos mucho interés. - Se tropieza con la dificultad de no tener en la Sección un "líder" preparado para tomar la dirección de las actividades. - La atención desde "Centro" hace difícil la organización regular de reuniones. - La Unión colaboró financieramente para el arreglo de caueles y la adquisición de equipos. - Muchas personas de la localidad trabajaron con entusiasmo para las mejoras realizadas. El Sr. Pablo Arduin cedió terreno para la instalación de caueles. -

El ambiente extraño a nuestra obra evangélica, que rodea al grupo de Cufre, hace difícil la obra en ese lugar, pero que se considera de suma importancia atender, para evitar el alejamiento definitivo de nuestra iglesia de muchos jóvenes. -

7.8. LOGO DE LA FEDERACIÓN JUVENIL VALDENSE EN SEMEJANZA AL LOGO DE LA ACJ

TORNEO DEPORTIVO ANUAL

1 9 5 1

DE LA FEDERACION JUVENIL VALDENSE



S e d e:

**UNIÓN CRISTIANA DE JÓVENES
DE COLONIA MIGUELETE**

Octubre 20 y 21 de 1951

(La Unión Cristiana de Jóvenes de Colonia Miguelete expresa a las delegaciones deportivas y público visitante, su más sincera bienvenida, con motivo de la disputa del Torneo Anual de F. J. V.)

7.9. PROYECTO DE ESTATUTOS DE LA FEDERACIÓN - 1964

Graciela Luján Marín
Valdense

Evangélica
F.J.E.V.

PROYECTO DE ESTATUTOS DE LA FEDERACION JUVENTUD VALDENSE.

Título I

Denominación y fines.

A Art.1. La Federación Juvenil *Evangélica* Valdense es el organismo que reúne a las Uniones Cristianas de Jóvenes Valdense de Uruguay y Argentina.-

A Art.2. Son fines de la Federación Juvenil Valdense, luchar por una vida espiritual intelectual y física, inspirada en el estudio de la Biblia y ~~práctica del cristianismo.~~ *y la práctica del cristianismo*

Título II

De los órganos *Evangélica*

A Art.3. Son órganos de la Federación Juvenil Valdense, la Asamblea Federal y el Secretariado.-

Sección I de la Asamblea Federal.

A Art.4. La Asamblea Federal es la autoridad suprema de la Federación.-

A Art.5. La Asamblea se reunirá en forma ordinaria o extraordinaria.-

A Art.6. La reunión ordinaria de la Asamblea se efectuará anualmente, siendo convocada al efecto con 60 días de anticipación por el Secretariado, en lugar predeterminado por la Asamblea anterior.-

A Art.7. La Asamblea se reunirá extraordinariamente, cuando sea convocada al efecto por el Secretariado o por $\frac{1}{5}$ de las Uniones miembros.- *6 uniones*

Art.8. Integrarán la Asamblea con voz y voto:

- Dos representantes de cada Unión miembro, para los primeros 100 socios o fracción, y uno más por cada 50 o fracción siguiente; deberán tener entre 17 y 35 años.-
- A b) Los integrantes del Secretariado.
- c) Los obreros que desempeñen tareas especiales por encargo de la Federación.-

Art.9. Integrarán la Asamblea con voz:

- a) Los obreros de la Iglesia Valdense.
- ~~eliminado~~ b) El director y Administrador del periódico Oficial de la Federación.
- ~~eliminado~~ c) Los integrantes de Comisiones Especiales.
- A b) Los socios activos de las Uniones miembros, que no estén comprendidos en el art.8.
- A c) Los representantes de cualquier otra Organización de Juventudes Evangélicas.
- ~~de~~ d) Los que la *Asamblea Federal* mesa Directiva apruebe.-

A Art.10. La Asamblea se constituirá bajo la presidencia de una mesa provisoria, integrada por el Secretario General y el Secretario de Asuntos Internos de la Federación, quienes verificarán los poderes de los delegados y organizarán la elección de la mesa Directiva definitiva.

A Art.11. La mesa Directiva definitiva se compondrá de un presidente, de un vicepresidente, tres secretarios y un redactor de actos, electos de acuerdo con el art.13.-

V.C. de V. del

A Art. 12. Para que la Asamblea sea declarada válida en primera citación, deberá contar con delegados ~~de~~ ^{de} mitad más una de la Uniones afiliadas. Media hora después de la hora fijada para sesionar y en segunda citación podrá realizarse la Asamblea con los delegados presentes, sometiéndose en este caso, los asuntos más importantes a la aprobación de las Uniones afiliadas que hayan justificado su insistencia.-

A Art. 13. Las resoluciones se tomarán por mayoría de votos de los delegados presentes, con excepción de lo previsto en el art. 10.-

Art. 14. A la Asamblea Federal compete:

- A a) ~~Nombrar~~ ^{Apoyar} el Secretariado.
- b) Considerar y expedirse sobre lo actuado en el período anterior a su reunión y delinear actividades futuras.-
- c) Fijar el presupuesto anual de la Federación.
- d) Aceptar o rechazar afiliaciones previo estudio del informe que al efecto elevará el Secretariado, conforme ~~a~~ lo dispuesto por el art. 21, inciso e.-
- e) Aceptar o rechazar modificaciones en los estatutos de las Uniones afiliadas, previo estudio del informe que al efecto elevará ~~a~~ ^{al} secretariado según lo dispuesto por el art. 21 inciso, f.-
- f) Tomar las resoluciones que se ~~creyeren~~ ^{creyeren} convenientes dentro de las normas de los presentes estatutos.-

A Art. 15. Las resoluciones de la Asamblea Federal obligan a las Uniones miembros.-

Sección II del Secretariado.

A Art. 16. El Secretariado es el órgano ejecutivo de la Federación. Se integra con los titulares de las distintas secretarías o por quienes hagan sus veces.-

A Art. 17. La elección de sus miembros se hará por voto secreto conforme ~~se~~ ^{se} lo dispuesto en el art. 13 ~~y bajo el siguiente procedimiento:~~ ^{con especificación de cargo}

- a) El Secretario Ejecutivo será designado bajo asesoramiento del Secretariado que actuará en el ejercicio que termina y de la Comisión Ejecutiva del Distrito Rioplatense, será rentado y nombrado por la Asamblea.-
- b) ~~Los siete secretarios serán electos bajo especificación de~~ ^{cargos}. La Asamblea podrá designar una comisión cuyas funciones serán de orientación para el acto eleccionario de los siete secretarios.

Art. 18. El Secretariado sesionará bajo la presidencia del Secretario General y las resoluciones se tomarán por mayoría absoluta de ~~votos~~ ^{los presentes}.

Art. 19. Sus sesiones serán públicas, salvo que en las mismas se disponga lo contrario.-

Art. 20. El Secretariado sesionará ordinariamente por lo menos tres veces al año y extraordinariamente, cuando fuese citado al efecto por el Secretario General o por dos Secretarios. ^{debiendo estar presente la mayoría absoluta de sus miembros.}

Art. 21. Al Secretariado corresponde:

- A a) Cumplir y hacer cumplir los estatutos.
- A b) Ejecutar todas las resoluciones adoptadas por la Asamblea ~~General~~ ^{General Federal}.
- A c) Convocar la Asamblea Federal y fijar su programa teniendo especialmente en cuenta las sugerencias de las Uniones.-

- A
- d) Elaborar una memoria anual sobre ~~las actividades de la~~ Federación que deberá presentarse a la Asamblea *Federal*.
 - e) Estudiar las solicitudes de afiliación en base a un estatuto, que a tales efectos ~~deberá~~ ^{deberá} ser presentado al Secretariado de Relaciones y elaborará un ^{informe} informe que será elevado a la Asamblea Federal ^{la cual} ~~que~~ resolverá en definitiva.-
 - f) Estudiar las modificaciones de los estatutos que las Uniones miembros presenten al Secretariado de Relaciones y elaborar un informe a los efectos de lo dispuesto en la última parte del inciso anterior.-

A
Art. 22. Los siete secretarios durarán en sus funciones por el período de un año, pudiendo ser reelectos ~~bajo las siguientes condiciones:~~

- Eliminada*
- a) ~~Ingresarán al Secretariado como~~ ~~miembros~~ ^{miembros} tres y como máximo cinco miembros nuevos cada año.-
 - b) ~~No podrán ser reelectos~~ por un período mayor de ^{tres} años.-

SECCION III. De las Secretarías y Comisiones Asesoras.

A
Art. 23. Habrá siete Secretarías que serán: General y de Relaciones, secretaría de Campamentos, secretaría Espiritual, y Acción Social, secretaría de Asuntos Internos y Finanzas, secretaría Cultural y Deportes, Secretaría de Asuntos Interdenominacionales, Secretaría de Intermedios (está en estudio su inclusión).-

A
Art. 24. A la Secretaría General y de Relaciones compete especialmente:

- a) Convocar y presidir las reuniones del Secretariado sin perjuicio de lo dispuesto en el artículo 20.
- b) Coordinar las distintas actividades de las Secretarías a cuyo efecto se le brindará la información que requiera.
- c) Presidir las reuniones de la Asamblea Federal de acuerdo ^{con lo dispuesto en el artículo 10.}
- d) Representar a la Federación ante cualquier institución, persona o evento.-
- e) Atender las relaciones de carácter general en la Federación y las Uniones Miembros.-

A
Art. 25. A la Secretaría de Campamentos compete organizar todo lo relativo a los mismos.-

A
Art. 26. A la Secretaría Espiritual y Acción Social compete promover las actividades espirituales y de acción social de la Federación.-

A
Art. 27. A la Secretaría de Asuntos Internos y Finanzas compete especialmente:

- a) Además de lo estipulado en el art. 10, levantar actas en las sesiones del Secretariado.-
- b) Remitir circulars u otras comunicaciones a solicitud de cualquiera de las demás Secretarías.
- c) Efectuar toda otra publicación de la Federación con excepción de lo dispuesto en el Título VI.
- d) Atender el aspecto financiero de la Federación.-

A
Art. 28. A la Secretaría Cultural y de Deportes compete:

- a) Promover las actividades culturales y recreativas.
- b) Organizar los torneos oficiales y extras.-

A
Art.29. A la Secretaría de Asuntos Interdenominacionales compete; promo
ver todas las actividades correspondientes.

Art.30. A la Secretaría de Intermedios compete ~~todo lo referen~~
~~te a Intermedios con sujeción a lo dispuesto en el título~~
III (depende, pues hay dos sugerencias).-

TITULO III.

De los intermedios.

Art.31. ~~(la sugerencia)~~ A esta Secretaría compete:

a) Atender todo lo referente a estos, brindando el
mas amplio apoyo ^{orientación} espiritual, moral, cultural, y eco
nómico y cualquier otra ayuda a fin de asegurar
un trabajo mas eficaz.

a) Los Intermedios ~~pasarán a ser~~ ^{son} una categoría
mas de socios.

b) La Asamblea de la Federación Juvenil Valdense ^E
nombrará el Secretario de Intermedios el que a su
vez nombrará colaboradores además de un lider y
un intermedio nombrado por la Asamblea Anual de
Intermedios.

2a. sugerencia: Se sugiere independizar los Intermedios de la
Federación, pasando a depender de una Comisión in
tegrada por representantes de las distintas enti
dades de cada Iglesia.

Eliminada

TITULO IV.

De las Uniones Federadas.

Art.32. La Federación reconoce la autonomía de las Uniones Federadas y
su derecho a continuar como tales, en tanto sus estatutos y su
marcha se ajusten a las siguientes bases:

I. De los socios ^{activos} de la Unión:

a) Los socios activos de la Unión no tendrán límite má
ximo de edad, el mínimo será 17 años.

b) 1. sugerencia: Para ser socio activo de una Unión Cris
tiana será necesario:

1) Ser miembro conculgante de una Iglesia Evang. Valdense
o de otra denominación evangélica.

2) Aprobar plenamente los principios y fines de la U
nión e intervenir activamente en la vida de ésta.

2a. sugerencia: Para ser socio activo se exigirá como mí
nimo una manifestación verbal o escrita de identificación
con los fines de lo expresado en sus estatutos.

Eliminada

A) Concurrir regularmente a las sesiones de la Unión.-

II. De las relaciones de la Unión:

A) Con la Comisión Ejecutiva y la Conferencia del Distrito
todas las relaciones se efectuarán a través de la Federación.

b) Ante el Consistorio y la Asamblea de Iglesias, La Unión
~~mantendrá una delegación~~ con voz, a los efectos de coordinar
actividades.-

para mantener

una delegado

III. De los organismos Directivos.

- A a) Los miembros de la Directiva deberán tener entre 17 y 35 años.-
- A b) La Unión que presente problemas con este límite lo presentará a la Federación.
- A c) Se adoptará preferentemente el régimen de Secretariado.
- A d) En caso de no adoptarse este sistema, se establecerá cualquier otro que asegure el equilibrio de los distintos cargos.-
- A e) Los integrantes de los Organismos Directivos, durarán en sus funciones por el período de un año, pudiendo ser reelectos bajo las siguientes condiciones: 1) Ingresarán al Secretariado como mínimo 3 y como máximo 5 miembros nuevos cada año.-
- A 2) No podrán ser reelectos por un período mayor de cinco años.-

IV. De los intermedios.

A En caso de existir grupos de intermedios y estar integrados, éstos en la Federación, se organizarán en base a los siguientes lineamientos:

- A a) Será un departamento de la Unión, asegurándose no obstante absoluta independencia funcional.-
- A b) El organismo directivo se organizará preferentemente en base al régimen de Secretariado.

TITULO V. De las responsabilidades recíprocas entre las Uniones y la Federación.

Sección I. De las responsabilidades de las Uniones Miembros.

con modificación
Art. 33. Las Uniones deberán enviar delegados a la Asamblea. En caso de no cumplir con este requisito se les aplicará la sanción pecuniaria equivalente a su aporte anual a la Federación, salvo cuando a juicio de la Asamblea existan causas que justifiquen la ausencia.-

Sección II. De la responsabilidad de la Federación.

Art. 34. La Federación se obliga especialmente:

- A a) Brindar a las Uniones todo el asesoramiento y colaboración que le sea solicitada.
- A b) Sin perjuicio de lo establecido en el inciso anterior hará las observaciones que considere necesarias, a fin de asegurar el cumplimiento del normal cometido de las Uniones miembros.-
- A c) A los efectos de dar cumplimiento a lo dispuesto en los dos incisos anteriores, cada una de las Uniones miembros será visitada, salvo motivos serios que lo impidan, por lo menos una vez al año por el Secretario de Relaciones o por quien éste designe, preferentemente alguno de los restantes integrantes del Secretariado.-

TITULO VI.

Del periódico oficial de la Federación.

A Art. 35. La Federación Juvenil Valdense publicará un periódico Oficial.-

A
Art:36.El Director y Cuerpo de Redactores será nombrado por la Asamblea ^A propuesta del Secretariado conforme a lo dispuesto en el artículo 13.-

A
Art.37.El Cuerpo de Redactores estará integrado por 3 miembros; ^A uno de los cuales será integrante del Secretariado.

A
Art.38.Quedará garantizado el derecho de los Unionistas a expresarse libremente por el Organo de prensa Oficial de la F/J/V.dentro de los límites indicados por la moral y la ética periodística determinados en la última instancia por el cuerpo de Redactores.

TITULO VII.

De las finanzas.

A
Art:39.Teniendo presente los fines,de la Federación,establecidos en el art.2;del presente Estatuto,las finanzas de la Institución serán orientadas a servir las,evitando en todo momento la capitalización.

A
Art.40.Las fuentes de recursos serán principalmente las siguientes:

- a) Cuotas de la Uniones miembros,las que serán fijadas por la Asamblea,proporcionalmente al número de socios.
- b) Donaciones y subvenciones de cualquier institución o persona.

TITULO VIII.

Interpretación y reforma del Estatuto.

A
Art:41.La interpretación y reforma del Estatuto compete a la Asamblea General.

A
Art.42.La reforma total o parcial del presente Estatuto podrá hacerse por iniciativa del cualquier Unión miembro,la que deberá presentarse ante el Secretario de ^{general} Relaciones de la Federación,fundamentadamente su petición por escrito.

A
Art:43.En base al petitorio referido en el artículo anterior el Secretariado elevará un informe a la Asamblea Federal,la que aprobará o rechazará la reforma mediante el voto favorable de ^{dos} ~~los~~ tercios de sus integrantes. ^{de}

TITULO IX.

De la disolución de la Federación.

A
Art:44. La Federación no podrá disolverse mientras se opongan a ello tres Uniones miembros.

A
Art.45. En caso de disolución los bienes de la Federación pasarán a poder de la Comisión Ejecutiva de la Iglesia Valdense del Rfo de la Plata.-

DISPOSICION TRANSITORIA.

Aprobado este Estatuto la F.de J.V. queda integrada por las Uniones Cristianas de.....
(las afiliadas en la fecha)las que deberán presentar sus estatutos al secretariado antes del 31 de agosto del mismo año,so pena de perder la afiliación.Estos estatutos serán estudiados y aprobados u observados para su posterior estudio,por el Secretariado,sin pasar por la Asamblea siguiente.-

7.10. CARTA DONDE LA SIGLA DE LA FEDERACIÓN (FJEV) SE PRESENTA ESCRITA COMO F.J.E.+V

Federación Juvenil Evangélica Valdense

URUGUAY - ARGENTINA

Ombúes de Lavalle ;30 de mayo de 1965.-

Señor Orestes Volpe.

MOTEBVIDEO.

De mi mayor consideración :

Habiendo tenido ayer por la tarde nuestra habitual reunión del Secretariado de la F.J.E.+V. hemos considerado un pedido de la Unión de Jacinto Arauz(Argentina) en el que nos solicitan que tratemos de enviar una persona para el siguiente trabajo:

- 1) Visitar los Grupos (unos 6 en total) durante la segunda quincena del mes de agosto a fin de iniciar los ensayos para el torneo que se realiza en octubre ,y aportar en esos pocos días los que sea posible en cuanto a técnica y planificación de entrenamientos.
 - 2) Volver esa misma persona para dirigir el mencionado Torneo que se realiza el sábado 9 de octubre y el 12 del mismo mes.
- Frente a esto queremos entonces consultarlo, por si usted pudiera conseguir algún Secretario de la Asociación Cristiana que pueda desempeñar esta tarea . demas está decir que los gastos a originarse corren por cuenta de las uniones solicitantes.

Pasando a otro tema, pero siempre abusando de su buena voluntad, hemos recibido también el deseo de la Unión de Arroyo Negro para que usted, conjuntamente con su esposa si fuera posible; visite ese grupo, al que por razones de fuerza mayor no pudiera llegar en su oportunidad.

Por último le pediría me hiciera llegar unas líneas por Onda, en cuanto pueda evacuar estas consultas ,y si es posible que concorra a Arroyo Negro ,una o dos fechas para hacerselas conocer a aquellos unionistas,

Sin más por el momento lo saluda atte.

con afecto cristiano.

Hugo Talmón.-

S. Cultural y Deportivo de la F.J.E.V.

P.-Dirección -Hugo Talmón - Ombúe de Lavalle-Dpto.Colonia.-

7.11. PROYECTO DE ESTATUTOS DE LA UNIÓN DE 1966 SEÑALANDO LA ELIMINACIÓN DE RESTRICCIONES PARA EL SECRETARIADO

UNION CRISTIANA DE JOVENES EN COLONIA VALDENSE

Estimado socio:

Comunicamos a Usted que el pasado jueves 29 de octubre, se realizó la Asamblea Extraordinaria que había sido anunciada. La misma, como es de su conocimiento, tenía como finalidad estudiar los nuevos Estatutos de nuestra Unión. Para aprobar los mismos, era necesario contar con la presencia de la mitad mas uno de los socios activos; dado que faltaban dos para llegar a esa suma, se consultó a los presentes si se realizaba igualmente la Asamblea. Se resolvió afirmativamente, con la condición de que se envíe a los socios activos ausentes una copia de los Estatutos tal cual quedaron redactados, a fin de que contesten por escrito o personalmente a los miembros de la Comisión Directiva su aceptación o no de los mismos, antes del jueves 12 de noviembre.

Juanita Tourn
Secretaria

Gladys Davyt
Vice-Presidente

ESTATUTOS DE LA UNION CRISTIANA DE JOVENES VALDENSES DE C O L O N I A V A L D E N S E

Título I.- Denominación y fines

Art. 1.- La Unión Cristiana de Jóvenes Valdenses de Colonia Valdense, es la institución que agrupa a los jóvenes valdenses residentes en Colonia Valdense, y a los que sin ser valdenses, participan de su espíritu y propósitos.

Art. 2.- Son fines de la Unión Cristiana de Jóvenes Valdenses de Colonia Valdense, promover la vida juvenil bajo el señorío de Jesucristo teniendo la Biblia como norma de fe y de conducta. Para conseguirlo, hará uso de todo medio informativo, educativo y deportivo, compatible con las enseñanzas de Jesús.

Título II.- De los socios

Art. 3.- Hay cinco clases de socios: activos, adherentes, honorarios, intermedios y menores.

Art. 4.- De los socios activos de la Unión: a) Para ser socio activo de la Unión Cristiana es necesario: 1. ser miembro comulgante de una Iglesia Evangélica Valdense o de otra denominación evangélica. 2. Aprobar plenamente los principios y fines de la Unión e intervenir activamente en la vida de ésta. 3. Concurrir regularmente a las sesiones de la Unión.

Hay dos categorías de socios activos: 1. los comprendidos entre los 17 y 25 años, que se denominan activos electores; 2. los que sobrepasan los 25 años, que se denominan simplemente activos. Estos últimos, si bien tienen voz y voto, no podrán integrar el Secretariado. *Eliminado*

Art. 5.- Puede ser socio adherente toda persona que tenga 18 años cumplidos, observe buena conducta y coopere en la obra general de la Unión.

Art. 6.- Puede ser socio honorario toda persona que por relevantes servicios prestados a la Unión, se haya hecho acreedora a tal distinción.

Art. 7.- Puede ser socio intermedio todo joven entre los 12 y 17 años de edad, inclusive.

Art. 8.- Puede ser socio menor, todo niño hasta 12 años de edad inclusive.

Art. 9.- La reglamentación de la actividad de los socios menores é intermedios, será establecida y aprobada por el Secretariado.

Art. 10.- Es deber de todos los socios pagar las cuotas establecidas, y todos tienen los mismos derechos, salvo el del voto y formar parte del Secretariado, que corresponde a los activos.

Título III.- De los órganos y sus competencias

Art. 11.- Son órganos de la Unión Cristiana de Jóvenes Valdenses de Colonia Valdense: la Asamblea, el Secretariado y las Comisiones Asesoras, de acuerdo con la competencia que respectivamente le atribuyen los Estatutos.

Título IV.- De las Asambleas

Art. 12.- La Asamblea es la autoridad suprema de la Unión.

///

Art. 13.- Los socios activos de la Unión Cristiana se reunirán en Asamblea Anual Ordinaria en días determinados por el Secretariado.

Art. 14.- Se convocará a Asamblea Extraordinaria siempre que lo pidan por escrito la tercera parte de los socios activos, y cada vez que lo estime necesario el Secretariado. En ambos casos se indicarán los motivos de la convocatoria.

Art. 15.- Es atribución de la Asamblea Anual Ordinaria: a) considerar la Memoria anual presentada por el Secretariado. b) Nombrar el Secretariado. c) Dar orientaciones generales al Secretariado para las actividades del año.

Art. 16.- Las Asambleas se constituirán con la mitad de los socios activos, en la primera o segunda convocatoria, y en las demás, con un cuarto de los socios activos.

Título V.- Del Secretariado

Art. 17.- El Secretariado se integrará con los titulares de las distintas Secretarías o quienes hagan sus veces.

Eliminado - Art. 18.- Ningún Secretario podrá ocupar su cargo más de tres años consecutivos. Ningún Secretario podrá permanecer en el Secretariado por más de cinco años consecutivos.

Art. 19.- La elección se hará por voto secreto, con especificación de cargos y por mayoría relativa de votos. Los tres siguientes más votados quedarán como suplentes.

Art. 20.- El Secretariado celebrará sesiones con la concurrencia de la mayoría de sus miembros, y las resoluciones se tomarán por mayoría de votos. Lo presidirá el Secretario General. Sus sesiones serán públicas, salvo que en las mismas se estableciere lo contrario.

Art. 21.- Al Secretariado corresponde: a) cumplir y hacer cumplir los Estatutos y todas las resoluciones adoptadas. b) Elaborar el orden del día de las Asambleas. c) Coordinar todas las actividades de la institución. d) Producir una memoria anual sobre las actividades de la Unión, que será elevada a la F.J.E.V., previa aceptación de la Asamblea. e) Entender en la aceptación de los socios.

Título VI.- De las Secretarías y las Comisiones Asesoras

Art. 22.- Habrá siete Secretarías, que serán: Secretaría General; Secretaría de Asuntos Internos; Secretaría de Actividades Espirituales y de Acción Social; Secretaría Cultural y de Cine; Secretaría de Remedios; Secretaría de actividades deportivas y recreativas; Secretaría de Finanzas.

Art. 23.- Corresponde a la Secretaría General:
a) Presidir las sesiones del Secretariado y de la Asamblea.
b) Coordinar las actividades de las diversas Secretarías, a cuyo efecto se le brindará la información que requiera.
c) Organizar el archivo general y el registro de socios, en colaboración con la Secretaría de Asuntos Internos.
d) Representar a la Unión ante la F.J.E.V., y ante cualquier otra institución o persona.
e) Mantener contacto con otras instituciones similares.
f) Organizar campañas de acercamiento entre los valdenses alejados y campañas pro nuevos socios.
g) Atender a los visitantes y orientar a los nuevos socios.

Art. 24.- Corresponde a la Secretaría de Asuntos Internos:
a) Tomar las actas en las sesiones del Secretariado y de la Asamblea.
b) Llevar la correspondencia de la Unión.
c) Colaborar con el Secretario General en la organización del archivo general y el registro de socios.

Art. 25.- Corresponde a la Secretaría de Actividades Espirituales y de Acción Social, organizar la actividad espiritual y la acción social de la Unión (reuniones de oración, estudios bíblicos, visitas a enfermos, ayuda a necesitados).

///

Art. 26.- Corresponde a la Secretaría Cultural y de Cine, organizar la actividad cultural de la Unión (conferencias, biblioteca, charlas técnicas).

Art. 27.- Corresponde a la Secretaría de Intermedios ; organizar y supervisar la actividad del grupo de intermedios, de acuerdo al Art. 2.- del presente Estatuto.

Art. 28.- Corresponde a la Secretaría de Actividades Deportivas y Recreativas, organizar el aspecto recreativo y deportivo de la Unión (juegos, campeonatos, campamentos, paseos).

Art. 29.- Corresponde a la Secretaría de Finanzas, atender todo lo relativo al aspecto financiero de la Unión.

Art. 30.- Las Secretarías deberán formar Comisiones Asesoras para el mejor desempeño de su cometido. Serán presididas por el respectivo Secretario, quien responderá por ellas ante el Secretariado. No están obligadas a formar tales, las Secretarías de Asuntos Internos y de Finanzas.

Art. 31.- Las Comisiones Asesoras deben ser aprobadas por el Secretariado, a propuesta de cada Secretario, en el primer mes de actividades ordinarias del año.

Art. 32.- Las Comisiones Asesoras estarán integradas por tres miembros como mínimo, contando al respectivo Secretario.

Título VII.- De las Finanzas

Art. 33.- Las fuentes financieras de la Unión serán : a) cuotas sociales. b) Producto de beneficios organizados por la institución. c) Donaciones o subvenciones de instituciones o personas.

Art. 34.- La cuota social será fijada por la Asamblea, al comienzo de cada ejercicio.

Art. 35.- Teniendo en cuenta los fines de la Unión establecidos en los presentes Estatutos, las finanzas serán orientadas a servirlos, evitando en todo momento la capitalización monetaria.

Título VIII.- De las relaciones de la Unión

Capítulo 1.- Con la F.J.E.V.

Art. 36.- La Unión integra la Federación Juvenil Evangélica Valdense.

Art. 37.- Estará representada en la Asamblea de la F.J.E.V. por una delegación.

Art. 38.- Los delegados a la Asamblea de la F.J.E.V. informarán de su actuación a la Asamblea de la Unión, y de las resoluciones tomadas en la misma.

Capítulo 2.- Con los demás organismos de la Iglesia de C. Valdense.

Art. 39.- La Unión mantendrá relaciones con los demás organismos de la Iglesia de Colonia Valdense, con la finalidad de armonizar las actividades en cuanto tengan en común los respectivos planes generales.

Art. 40.- A tales efectos el Secretariado mantendrá un representante permanente en el Consistorio.

Título IX.- De la reforma de los Estatutos

Art. 41.- Las modificaciones del presente Estatuto, para ser válidas, deberán ser aceptadas por la mitad más uno de los socios activos.

Título X.- De la disolución y los bienes.

Art. 42.- En caso de disolución de la Unión, para lo cual deberán oponerse menos de siete socios activos, los bienes que pueda tener pasarán a ser propiedad de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Valdense.

-0-0-0-0-0-0-0-0-0-0-

7.12. MATERIALES DISCURSIVOS [MD]

[MD1] ¿Quiénes pueden ser socios de la Unión?

Hay que ver previamente cual es la obra que se propone la Unión: si mantener un grupito privilegiado, de conducta intachable y encerrarse o poco menos en ellos mismos o extender su obra más y más entre la juventud que se aleja lenta pero irremisiblemente, en un esfuerzo noble y generoso para atraerlos nuevamente (...) No es fácil, por cierto, atraer a quien se alejó: muchas veces se imponen nuevos métodos y también, porque no, ponerse a tono con la época. A veces hay que romper viejos moldes, que se resisten, pero hay que hacerlo. (...) Mejor es innovar, ya que en la época que vivimos todo cambia vertiginosamente; y se puede innovar sin renunciar a principios que son inalterables, en otras palabras, cambiar las formas, pero no el fondo. Los estudios bíblicos, las sesiones, y las reuniones similares, no atraen sino un grupo de interesados directos, pero nada más: ¿es necesario, por ello, abandonarlos? No. Esas actividades constituyen el fondo, pues afectan directamente la vida espiritual de la Unión y en consecuencia de sus integrantes: entonces, hay que intensificarlos. Pero, ¿cómo atraer a quienes estas actividades no constituyen un motivo de interés? Y es aquí que hay que dar lugar a las innovaciones, resistidas aún por muchos. Hay infinidad de actividades que sin menoscabar en absoluto la integridad moral de la Unión, por el contrario constituyen un medio, no un fin, sumamente eficaz para ampliar las posibilidades de acción, anhelo que debe ser constante en toda la institución que desee adelantar. ¿Podemos pensar que está mal abrir las puertas a un joven que, atraído por un programa de juegos convenientemente dirigido, en un ambiente sano, dejando otros que son dañinos a su moral y físico? (...) lo que es necesario, es organizar la constitución de la Unión, de modo, que haya distintas categorías de socios: de estas categorías, y en estos hay que se absolutos, la única que decide y dirige la marcha es la de los socios activos: núcleo central indestructible, verdadera columna de la Unión. (...) si se trabaja bien, los socios incluidos en otras categorías, se irán identificando con los verdaderos trabajos y obras de la Unión, para llegar a ser socios activos con el tiempo, convirtiéndose así, en hermosas conquistas. En definitiva, creo que el único camino que se nos ofrece si queremos ampliar nuestra obra, será el de abrir cada vez más nuestras puertas sin por ello demostrar debilidad: mediremos nuestra fortaleza, poniéndonos a prueba (DAVYT, 1940, pp. 1-2, MD1).

[MD2] Circular de la Federación: “Servir a Dios con eficacia y consagración”

Hemos podido constatar como otras Iglesias hermanas de América Latina ven en nosotros una fuerte comunidad evangélica, con buena tradición bíblica, integrada al ambiente, con abundantes posibilidades materiales (...). De diversas maneras se nos ha pedido postores-profesores para facultades de Teología-misioneros-maestros-ayuda financiera....Todo esto nos descubre nuestra falta de visión misionera, que no estamos debidamente preparados para dar el mensaje evangélico en nuestros países, que hemos estado demasiados

encerrados en nuestros propios círculos, que es tiempo de movernos (...) Y al repasar nuestra situación, constatamos que nos faltan obreros para atender a los pedidos de adentro y fuera, ya sea pastores-evangelistas asistentes de Iglesia-obreros especializados para educación cristiana-evangelización-radiofonía-obra misionera-trabajo entre los estudiantes-profesionales (...) que la vida de nuestras congregaciones, descansa sobre el trabajo de unos pocos, que es necesario que los laicos ocupen su puesto en el testimonio y servicios cristianos, que debemos desterrar por completo el falso concepto de muchos, del miembro que apenas contribuye. Y constatamos también que necesitamos dinero, dinero para edificios-radiofonía-equipos adecuados-honorarios y locomoción debida a nuestros pastores, esto ocurre aunque el dinero y las riquezas abundan en nuestras Colonias, pueblos y ciudades. Pensar que hay Valdenses que ellos solos, y sin sufrir aprietos financieros, podrían levantar un templo, sostener uno o más pastores, poner al servicio de la Iglesia una buena parte de sus Capitales (FJV, 1960, p. 1, MD2).

[MD3] Pedido de caldera a la CNEF para instalar en el gimnasio de la Unión

La Unión Cristiana de Colonia Valdense es una Institución Mixta que cuenta con más de 200 socios, comprendiendo niños, jóvenes y adultos. Es una Institución cultural, social y de Educación Física en favor de la comunidad. Ha cooperado estrechamente con la Plaza de Deportes en las actividades físicas, cooperación que se ha venido intensificando en los últimos años. (...) Además de la Plaza han hecho uso de sus instalaciones la Escuela, el Liceo e Instituciones deportivas de la localidad. Con el propósito de llevar a cabo más eficientemente su obra, la Unión Cristiana se halla abocada a un vasto plan de reformas, de acuerdo al plan adjunto, en su local e instalaciones que comprenden, entre otras, la instalación de un gimnasio con secciones independientes masculina y femenina con baños fríos y calientes. El costo de estas reformas llega a unos \$6000 (...) aporte de la localidad. Estas reformas han sido iniciadas y quedarán totalmente terminadas para el mes de febrero de 1941. Considerando que estas instalaciones podrían ser usadas para las clases de gimnasia de la Plaza de Deportes, Liceo y Escuela, mientras no haya un gimnasio en la Plaza de Deportes, venimos a solicitar a la Comisión Nacional de Educación Física, la siguiente contribución para esta obra: Donación o préstamo de una caldera con su tanque correspondiente de agua caliente (DAVYT; TRON, 1940, MD3).

[MD4] Organización de la actividad juvenil en la sección Cufré

Antecedentes: En el año 1943, algunos jóvenes comunican a la Unión Cristiana su deseo de que se organicen actividades para la juventud en "Cufré". A tal efecto en el culto realizado el día 12 de marzo de 1944, el pastor Sr. E. Tron y el Sr. V. Geymonat sostienen un cambio de ideas con algunos jóvenes y padres de familia, los que reiteran su deseo de tener reuniones juveniles. Se establece en principio que se atenderán reuniones los domingos que hay culto en "Cufré", y una reunión juvenil durante los meses que no se hacen cultos. Se llevaron a cabo las siguientes actividades en 1944. Abril 22: Reunión juvenil:

por la tarde se realizan juegos deportivos y por la noche se realiza una reunión pública con un culto a cargo del Sr. V. Geymonat y una parte recreativa a cargo del Sr. Julio Bertinat. (...) Mayo 14: Después del Culto, se presenta a la asamblea las bases sobre las cuales se debe organizar el grupo en Cufre y las vinculaciones que debe mantener con la Unión y la Iglesia. Se realiza una reunión de juegos a cargo del joven Gerardo Chambón. Mayo 30: La Unión Cristiana designa la (...) sub comisión para hacerse cargo de las actividades en Cufre. Le autoriza a esa comisión para estudiar algunas mejoras a realizarse y para arbitrar los recursos necesarios. Junio 17: Reunión juvenil: por la tarde se practican deportes. Por la noche se realiza una asamblea empezando con un culto (...). Se presenta un bosquejo de las actividades a llevarse a cabo en el resto del año, las mejoras a realizarse, de la forma de conseguir recursos, resolviéndose construir canchas para juegos, hacer beneficios e intervenir en la campaña de socios organizada por las Uniones. Julio 8: Se informa al Consistorio sobre la obra que la Unión realiza en Cufre, dando cuenta de algunos arreglos en la propiedad, para deportes. Julio 9: Después del culto, se realiza una reunión recreativa con la juventud estando los juegos a cargo de los jóvenes Lorenzo Caffarel y Gerardo Chambón. La Comisión de la Sección estudia algunos asuntos referentes a beneficios y campaña de socios. El Sr. V. Geymonat presta 35 libros de lectura, para iniciar una pequeña biblioteca en la sección. Julio 16: Un grupo de socios de Cufre asiste a la Reunión que en homenaje de los socios nuevos se realiza en Centro. Ingresaron 17 socios de la Sección Cufre. Julio 30 y Agosto 20: Un grupo de jóvenes de Cufre intervienen en actos realizados en la Plaza de Deportes y en la U. Cristiana, conjuntamente con grupos de otras secciones. Agosto 25: Se realiza en “Cufre” una concentración juvenil, asistiendo jóvenes de las secciones Félix, Bonjour y Centro. Se realiza un acto conmemorativo de la fecha Patria, entonándose el Himno Nacional, algunos cánticos (...). Se realizó un torneo deportivo, atendiéndose un servicio de buffet. Setiembre 16: Concentración juvenil y beneficio. Intervienen grupos de La Paz, Comba, Centro, Félix y Bonjour. Se realiza un torneo deportivo por la tarde y por la noche una velada a cargo de un grupo de jóvenes de la “Sección Cufre”. Se observa que para actos de esta naturaleza el local ofrece pocas comodidades, especialmente por la falta de alumbrado adecuado y de agua potable. Octubre 22: Algunos jóvenes de Cufre intervienen en el Torneo Anual de la F.J.V representando a la U. C. local. Noviembre y Diciembre: No hubo actividades dirigidas por la Unión. Se realizan reuniones ocasionales del grupo para practicar juegos, los domingos por la tarde. Conclusión: La experiencia realizada durante el año 1944 ha dado buenos resultados. Se ha logrado una mayor vinculación con las familias y jóvenes de esa sección algo apartada, habiendo demostrado las mismas mucho interés. Se tropieza con la dificultad de no tener en la Sección un “líder” preparado para tomar la dirección de las actividades. La atención desde “Centro” hace difícil la organización regular de reuniones. La Unión colaboró financieramente para el arreglo de las canchas y la adquisición de equipos. Muchas personas de la localidad trabajaron con entusiasmo para las mejoras realizadas. El Sr. Pablo Arduin cedió terreno para la instalación de canchas. El ambiente extraño a nuestra obra evangélica, que rodea al grupo de Cufre, hace difícil la obra en ese lugar, pero que se considera de suma

importancia atender para evitar el alejamiento definitivo de nuestra iglesia de muchos jóvenes (UCJ, 1944, pp. 1-5, MD4).

[MD5] Organización de la actividad juvenil en la sección Bonjour

Antecedentes: Antes del año 1943, tres actividades distintas componían los trabajos que se realizaban en la Sección “Bonjour”, idénticas a las realizadas en otras secciones a saber: 1) La Escuela Dominical; 2) Los cultos de noche de luna y 3) Las reuniones juveniles.-Sobre estas últimas (...) se dará el informe que sigue. En el año 1942 se comienza a sentir gran necesidad de mejorar el programa de dichas reuniones juveniles, a fin de contemplar el interés creciente de los jóvenes que cada vez en mayor número asistían a las mismas. (...) La semilla de la Sucursal sembrada en 1942 comenzó a germinar en el año 1943. Ante las necesidades de organizar sobre bases metódicas las actividades (...) bases que fueron estudiadas después por un grupo de socios, y de las secciones Bonjour, Félix, Sauce y R. del Rey, asistiendo además algunos padres (...). Durante todo el año 1943 se realizaron regularmente las reuniones juveniles, introduciéndose mejoras en el programa, con la presentación de trabajos por jóvenes de la sección y por un importante impulso dado a las actividades recreativas (...). Los domingos de tarde después de la E. D. se organizaban actividades deportivo-recreativas, contando con buena asistencia de jóvenes de ambos sexos. Se estudió un plan de las mejoras que se necesitaban en canchas y equipos, realizándose un torneo-beneficio para ayudar a su financiación. Dicho beneficio se llevó a cabo el día 14-XI-43 (contando con una asistencia aproximada de 200 jóvenes de las distintas secciones). (...) [1944] Se realizaron con toda regularidad los 2º jueves de cada mes, interviniendo en las mismas muchos jóvenes y stas., tomando a su cargo trabajos en los cultos y con otros trabajos de orden cultural como lecturas, poesías, cantos. (...) Durante la mayor parte de los domingos, después de terminada la E. Dominical se realizaron actividades deportivo-recreativas para jóvenes, niños y adultos. Estas reuniones se vieron muy concurridas desde el momento que se contó con las mejoras de canchas de V.ball-bochas y saltadero. Se debe destacar que estas actividades fueron libres para el público de la Sección (UCJ, 1944, pp.1-6, MD5).

[MD6] Circular de la Federación: “La Juventud al servicio de Cristo”

Mirando un solo instante a la gran hecatombe Europea, y digamos mundial, una cosa se nota a claras, y es que la juventud está empuñando el fusil. No es necesario tener mucha imaginación para ver millares de jóvenes que, engañados, torcidos en sus conciencias, caminan marcando el paso, en medio de pólvora y sangre, hacia la muerte. Se ve a la juventud ensañada con juventud hermana en lucha de muerte. La juventud está al servicio del imperialista, del déspota, del fabricante de armas, del egoísta, del que no sabe de Dios (...) Y mientras toda esta tragedia ocupa el escenario de la humanidad, Cristo nos mira angustiados. Cristo también está buscando jóvenes para enrolos. Cristo nos busca, jóvenes unionistas, nos quiere alistar en el gran ejército sin fusiles ni cañones, para una lucha más tremenda

aún. Nos busca para armarnos de amor del cielo y reducir a cenizas el odio, el pecado y la miseria que reina entre los hombres. Nos busca para que transformemos nuestras Iglesias en cuerpos vivientes, para que cambiemos nuestra sociedad y nuestro mundo, en un sitio donde haya paz, fraternidad, justicia, fe, amor, donde Dios pueda reinar. Nos busca para que abandonemos los viejos métodos de fuerza, de violencia, de engaño y opresión, para conquistar a los hombres con el nuevo método del amor. Cristo nos llama, jóvenes unionistas, y su llamado es apremiante, porque nuestra Iglesia nos necesita, porque nuestro mundo se muere de miseria y de pecado, para que trabajemos con ahínco en el lugar donde se nos ha sido dado a vivir. (...) “NO ES NECESARIO TENER LOS CABELLOS BLANCOS PARA SERVIR AL SALVADOR”. (...) Un creyente puede ser joven aún, pero maduro en fe, si es que la consagración y cuidado de su vida espiritual en Cristo son excelentes. No olvidemos que Jesús cumplió su misión siendo un joven aún. Y bien, ¿qué requisitos son necesarios para enrolarse en ese ejército de amor de Cristo?; ¿qué condiciones debe llenar un joven unionista para un servicio eficiente a las órdenes del Maestro?; si Cristo nos llama para un servicio ¿qué se necesita para esa empresa? La primera condición es POSEER EL CRISTO. No es posible servir bien a un Jefe que no se conoce, cuya voz no se oye y del cual no se puede sentir influencia directa. (...) Necesitamos llevarle en el corazón, oír su voz, sentir su influencia constante. No tendremos ruta firme, ni valor, ni resultados satisfactorios en nuestras empresas unionistas si llevamos nuestras almas vacías, si nos falta la dinámica espiritual que es Cristo, el Hijo de Dios. (...) Para un buen servicio en la causa de Cristo, DEBEMOS HACERLO TODO DEPENDIENDO DE EL. Y pensemos un poco en esta afirmación. Nuestra conducta unionista se ve dirigida muchas veces por el egoísmo, egoísmo personal y egoísmo de grupo. Muchas veces no es el espíritu de Cristo que dirige nuestras actividades, sino amor propio y orgullo. Con mucha facilidad se interpone entre nosotros y el Jefe, nuestra pequeñez, nuestras normas, nuestra voluntad; pero si de valor ha de ser nuestra actividad, Cristo deberá ser quien guía e inspira. Pero hay también otras veces que tratan de invadir la jurisdicción de Cristo en nuestras conciencias unionistas: la comodidad, el bienestar, la costumbre y la pasividad. Pagamos nuestra cuota anual como socio, y está bien, pero no basta; eso es sólo el mínimo, hay que dar mucho más; Cristo pide sin límites de cuotas, pide sacrificios. Asistimos a las sesiones, hablamos en ellas, presentamos algunos trabajos, y esto está bien pero si lo hacemos depender todo de Cristo, oiremos que pide mucho más que lo que comúnmente oímos que es necesario hacer; pide un nuevo movimiento en nuestras entidades juveniles, pide que se ensanche la biblioteca, que traigamos nuevos socios, que hablemos abiertamente a otros de las experiencias cristianas, que seamos generosos y serviciales con nuestros hermanos en ideales y con todos los otros. ¿Qué no es costumbre hacer esto o aquello, que nunca se ha hecho?, no importa ¡adelante!, que si es la voz de Cristo, no se debe atender a quienes digan que no se deben romper viejos moldes. Demasiado poco y mal, muchas de las veces, hacemos por costumbre. ¡Cuántos estragos en la obra juvenil hacen las voces del egoísmo, del orgullo, de la comodidad, de la costumbre y de la pasividad! La obra al servicio de Cristo es del día de las sesiones y de las reuniones especiales, sí, pero es obra de todos los días, de cualquier momento y lugar. Para el cristiano no hay horas de trabajo ni fronteras en el

campo de siembras. Cristo exige, y no exige lo menos, sino lo más, todo lo que podemos dar y hacer por medio de cosas materiales, como todo lo que podemos contribuir con nuestra personalidad. (...) Y finalmente, para un servicio eficiente a las órdenes de Cristo es necesario ENTRENARSE. Se entrena el deportista para el torneo de fin de año; se prepara el maestro para desempeñar su cargo, y el joven antes de llegar a médico pasa años de estudio y delicadas prácticas. Y cada día parecen ser más exigentes en la preparación de cualquier persona que tenga que desempeñar una profesión o cargo en la vida. Y nosotros como servidores de Cristo ¿no tenemos acaso que entrenarnos para esa delicada tarea?; ¿no es acaso mucho más importante y delicada la responsabilidad de servir al Maestro?; ¿seguiremos acaso siempre con nuestra misma preparación, sin alistar mejor las herramientas que vamos a usar? (...) Necesitamos entrenarnos para la obra juvenil cristiana de diversas maneras. Necesitamos leer, y leer bien y mucho; necesitamos meditar, y meditar con profundidad, especialmente en esta época cuando parece que no hubiera tiempo para todo; oramos poco y muchas veces no sabemos orar, sin embargo la oración es una fuerza que Dios nos da para mover montañas de dificultades y miserias morales, y para tocar el corazón del Padre; necesitamos compañerismos sanos, amigos sinceros y duraderos; debemos entrenarnos para la obra cristiana en nuestros campamentos, institutos, y tomando en fin, parte activa en todas las empresas unionistas. Cada nuevo año debemos estar más preparados que el anterior; el entrenamiento para la carrera cristiana debe ser continuado y progresivo (ARTUS, 1941, pp.1-3, MD6).

[MD7] Programa de intercambio cultural y deportivo con la ACJ de Montevideo

La Unión Cristiana de Jóvenes de Colonia Valdense, tiene el agrado de invitar a usted, para visitar, con un grupo de jóvenes de esa Asociación, esta localidad, durante los días 25, 26 y 27 de agosto próximo. Con tal motivo se llevaría a cabo el siguiente programa: Día 25. Hora 9: Recepción a la delegación visitante. 9.30: Acto patriótico en el Liceo. Hora 12. Almuerzo campestre. Hora 14. Competencias deportivas en la Plaza de Deportes. Día 26: Por la mañana: Visitas al Hogar para Ancianos, Mueso Histórico Valdense y Liceo Daniel Armand Ugón. Hora 14: Visitas al Parque 17 de Febrero, Parque Fomento y Campamento. Hora 20: Reunión en la Unión Cristiana con programa especial para la juventud. Día 27: Por la mañana: libre. Hora 14: Excursión a Nueva Helvecia, Rosario y La Paz. Hora 18: Lunch en Unión Cristiana y despedida. La Unión Cristiana local ofrece 8 alojamientos en casas de familias. Los demás podrán alojarse en pensiones familiares al costo de 1.50 a 2.00 pesos por día. Sería oportuno que los jóvenes que nos visitaran tomaran parte activa en el programa, pudiendo hacerlo en la siguiente forma: 1) Algunas palabras en el Acto Patriótico del 25 de Agosto; 2) Partidos de Volleyball y Basketball; 3) Algunos Nos. para reuniones sociales, canto, armónica, etc.; 4) En reunión del sábado de noche sería hermoso presentar la obra que la Asociación realiza para el joven, en una forma que podría ser así: a) Actividades Espirituales b) culturales, c) sociales, d) físicas, e) campamentos, f/estudiantes, g) camaradería, h) Visión (UCJ, 1939, MD7).

[MD8] Declaración de la ACJ en relación a las semejanzas entre las Uniones Cristinas de Jóvenes valdenses y las Asociaciones Cristianas de Jóvenes

La gran incógnita de todos los tiempos, al mismo tiempo, la gran promesa, la juventud. Ella es la esperanza de la humanidad y por ello su constante inquietud. Entre todas las instituciones que en el Uruguay mantienen viva su atención en la superación espiritual del joven, hay algunas que han hecho de ellos su razón de existir. Las Uniones Valdenses y la Asociación Cristiana de Jóvenes están en los primeros planos. Tanto una como otra han entendido que sólo puede esperarse un futuro mejor para la humanidad, cuando quien llega a la madurez de la vida, a la edad en que alcanza su calidad de conductor, lo hace dotado de un acervo espiritual de decisiva influencia sobre el contenido cultural de su intelecto, cuando su conducta moral sea comandada por la rectitud y las serenas limitaciones que pueden imponerle directivas que se basan en leyes y enseñanzas, por encima de los intereses y egoísmos humanos, tal vez podremos vislumbrar épocas de paz y amor, como no lo hemos obtenido aún. Por el contrario, las circunstancias han hecho estas posibilidades más remotas en los últimos cincuenta años, en que dos guerras con sus desastrosas consecuencias y la angustia de presentir nuevas hecatombes, ponen un tinte sombrío y tremenda desconfianza en la juventud actual, al tiempo que les plantea un desafío de entidad. (...) Este acercamiento, además de significar una intensificación de posibilidades para lograr nuestros propósitos, nos procura el placer de sentirnos juntos en procura de un ideal de la magnitud del que nos preocupa. No estamos idealizando conceptos ni fabricando semejanzas; afortunadamente es exacto que los programas de ambos organismos se equiparan en sus procedimientos, en sus objetivos, en sus principios, ¡en el propio lema! Se procura alcanzar un conjunto ideal integrado por una mente libre en un cuerpo sano, culminado por un espíritu de sólida contextura, capaz por consiguiente, de equilibrar los otros aspectos, a la vez que los orienta a realizaciones emanadas de mandatos que se inspiran en las Sagradas Escrituras. Confrontada esa similitud de anhelos cabe preguntarse si puede existir razón que impida el entendimiento de ambos organismos. Tal vez, aparentemente, cierta disposición estatutaria en relación directa con la integración del plantel social, significaría una diferencia, que en realidad no existe. Pueden las Uniones Valdenses mantener absolutamente las exigencias que establecen las condiciones para la aceptación del socio básico, sin que se originen discrepancias con las disposiciones que la Federación Sudamericana de Asociaciones Cristianas de Jóvenes aplica a las instituciones que a ella identifican. El estudio meditado y profundo de las reglamentaciones permite apreciar esa identificación de aspectos. El análisis, a la luz de la Base de París que dice: “Las Asociaciones Cristianas de Jóvenes buscan unir a aquellos jóvenes que, considerando a Jesucristo como su Dios y Salvador, según las Sagradas Escrituras, desean, en su fe y en su vida, ser discípulos de Él y trabajar juntos para extender entre los jóvenes el Reino de su Maestro”, lo confirma. Por ello creemos que no existen impedimentos, en ninguna de las partes, para la afiliación. ¿Cómo y hasta dónde el Movimiento Valdense puede vincularse a la Asociación Cristiana de Jóvenes? En nuestro parecer que el primer paso debe ser la vinculación a la Federación Sudamericana de Asociaciones Cristianas de Jóvenes, lo cual significa la relación con la Asociación

Cristiana de Jóvenes nacional, continental y mundial, ya que la Federación es el nexo entre todos estos sectores del Movimiento asociacionista. Tal vez ello iniciaría la posibilidad de establecer contactos con Movimientos Valdenses en otros países. Desde el punto de vista de la organización, es evidente que en todo momento la mayor vinculación sería siempre con la Asociación Cristiana de Jóvenes de Montevideo, obra ésta de evidente influencia pionera en Uruguay. Cuando en 1955 se realizó la Conferencia de París, se emitió un mensaje que se conoce con el nombre de Declaración del Centenario, de la que extractamos un párrafo: “Reconocen que esta fundamental unidad en vida y en propósito les ha sido otorgada por Dios para extender su Reino entre los jóvenes y niños y para brindar una siempre creciente manifestación de la unidad en espíritu y acción entre todos aquellos que reconocen a Jesucristo como Dios y Salvador, de acuerdo con las Sagradas Escrituras.” He aquí el privilegio que nosotros, como Asociación Cristiana de Jóvenes, quisiéramos compartir con los hermanos del Movimiento Valdense (LAGOMARSINO, 1960, MD8).

[MD9] Carta enviada por Orestes Volpe al representante de la Unión de Colonia Valdense, acerca del aporte cultural y deportivo de la ACJ al programa unionista

Sobre posible colaboración en el programa, paso a informarle lo siguiente: 1.-Exposición de Pintura-el pintor Esteban Garino estaría dispuesto a realizar en ésa una exposición de acuarelas. Debo informarle que este acuarelista es uno de los más prestigiosos en el país y ha obtenido premios importantes en los salones nacionales, habiendo expuesto en varios países de América. (...) 2.-Concierto de música- Conversé con el maestro Hugo Balzo y él ve la posibilidad de enviar un violinista para ofrecer un concierto en ese lugar. (...) 3.- Grupos de bailes internacionales: Conversé con el señor Walter García, Director de División Adultos, y él piensa que no habría dificultad en poder llevar tres o cuatro conjuntos –rumanos, húngaros, checoslovacos, etc.- para ofrecer un festival de una hora y media o dos. (...) Supongo que las inscripciones del Campeonato Abierto de Volley-ball marchan bien y a mi regreso de Tarariras el 17 a la mañana estaré en ésa para arreglar con Uds. los detalles. Voy a llevar una cantidad de los nuevos reglamentos que la Asociación ha preparado a mimeógrafo para repartir entre las diversas delegaciones (VOLPE, 1963, MD9).

[MD10] Circular de la Federación sobre la Secretaría Espiritual y de Acción Social

Por distintas causas, que no vienen al caso mencionar, se atrasó el comienzo de las labores de esta secretaría en el presente año. Notamos, no obstante lo anterior, que no hay aparentemente interés en el trabajo de esta secretaría. Por lo tanto nos preguntamos: 1) Si habiendo un pastor en cada iglesia, que puede orientar la faz espiritual de la Unión Cristiana respectiva; 2) Si habiendo una obrera de la Iglesia Valdense, la Srta. Berta Barolín, que tiene por cometido orientar a las iglesias en sus trabajos de tipo social; 3) Si habiendo un Consejo Unido de Educación Cristiana, que sirve a la Iglesia Valdense con toda clase de orientación y de materiales, no solo para las Escuelas Dominicales, sino para toda la obra de educación cristiana de

la Iglesia, que comprende las actividades de los jóvenes; ¿Será necesaria una secretaría espiritual y de acción social en la Federación Juvenil Evangélica Valdense?, ¿no será artificial el funcionamiento de una tal secretaría, dado que toda la actividad de las Uniones es espiritual si es hecha en nombre de Jesucristo? En vista de lo antedicho, invitamos a las Uniones Cristianas a manifestar por escrito: 1) Cuáles son sus planes y/o inquietudes en cuanto al trabajo espiritual y de acción social; 2) Planes para el año que viene; o de lo contrario 3) Si estarán de acuerdo en suprimir eventualmente en la próxima Asamblea Anual esta secretaría. Esperamos pues las respuestas de las Uniones Cristianas (FJEV, 1965b, p.1, MD10).

[MD11] Circular de la Federación sobre el receso de la Unión de Chapicuy

A la C. D. de la F. J. V. ha llegado una nota de la UNIÓN CRISTIANA DE JÓVENES DE CHAPICUY, que dice entre otras cosas lo siguiente: ESTA UNIÓN EN SU ÚLTIMA SESIÓN Y POR MAYORÍA ABSOLUTA, RESOLVIÓ EN VISTA DE LAS CIRCUNSTANCIAS PLANTEADAS (nueva reglamentación, exiguo número de socios jóvenes y ausencia de los de más edad, agravada ahora, etc.) ENTRAR EN RECESO POR UN TIEMPO PRUDENCIAL, HASTA TANTO SE ELEVE EL NÚMERO DE SOCIOS JÓVENES Y SE REAVIVE EL ESPÍRITU UNIONISTA, PUDIENDO ASÍ SEGUIR LA OBRA QUE CRISTO NOS HA ENCOMENDANDO. A los integrantes de la Directiva nos ha hecho pensar mucho y muy seriamente esta carta de una Unión, que ha tenido el valor que no tenemos todos, de reconocer que HAY ALGO que le falta a su Institución para cumplir la misión que Cristo le ha encomendado a las UNIONES CRISTIANAS DE JÓVENES, que no es jugar al Voleibol y organizar actividades para nosotros, siempre metidos en un CÍRCULO que en lugar de abrirse se estrecha cada vez más. CUÁNTAS UNIONES, deberían reunir un día a sus socios para hablar solamente, de si la Unión cumple con la MISIÓN de llevar el Evangelio a toda criatura y trabajar para el prójimo necesitado y cuanta Unión con el valor de Chapicuy debería aprobar por mayoría absoluta, CERRAR y empezar de nuevo, cuando halla jóvenes que sientan la necesidad de trabajar por CRISTO, cuando halla jóvenes que se olviden del nombre Valdense y sientan deseos de unirse de corazón con todos los hermanos Evangélicos del Uruguay, para mostrar al mundo que nos rodea, el poder del amor de Dios y lo que su palabra puede, cuando el espíritu santo está con nosotros. La Comisión Directiva de la Federación, quiere, desea una Asamblea Anual este año muy especial, donde no vayan tanto Delegado solamente con deseos de ESCUCHAR, sino delegados de Uniones, con planes de Trabajo concretos, que hablen, que intercambien ideas con los otros, pero no para organizar Torneos-Conferencias (todos los clubes hacen eso) organizar una VIDA ESPIRITUAL más profunda, que Dios en nuestro corazón, en nuestra vida toda, nos haga olvidar el PESO \$, los ESTATUTOS y nos haga ver que estamos en el mundo para ser testigos de su obra, para que el mundo conozca su palabra de amor y esperanza. Las Uniones han recorrido un camino, demasiado largo, en este momento han llegado a un punto, donde surgen otros DOS CAMINOS, UNO con la palabra de Dios (La Biblia) como guía, como Estatuto, como lema de lo que somos y representamos en el

Mundo, -OTRO el de un Club cualquiera, donde un joven va 10 años y nunca se entera, de que es la Iglesia, de quien es Dios y su obra, porque solamente juega al Voleibol y porque no ve en nosotros nada especial que lo haga pensar, preguntarse, ¿qué tienen ellos que a mí me falta?, qué? yo debo buscar y encontrar para la felicidad y la paz de mi vida futura. Quisiéramos equivocarnos, desearíamos sinceramente que UNA UNIÓN, UNA SOLA, se presentara a la Federación y nos gritara Uds. están equivocados, hablan porque no conocen el trabajo de nuestra Unión, nosotros hacemos deporte, pero tenemos este plan de trabajo para los de afuera, reúnan a las otras Uniones y nosotros daremos un testimonio de lo que pueden los Cristianos de corazón, de espíritu, no de nombre o herencia. Quisiera Dios, que estas palabras, que siente una C.D. de la F.J.V. que ha tenido la sinceridad de pensar, si su trabajo no es VACÍO, no caigan al vacío, ni en la papelera, pues tendremos que seguir insistiendo y si estamos equivocados, será hermoso y de mucho provecho para nosotros reconocer nuestro error y pensar en adelante que las UNIONES ya cumplen con la Misión que Cristo les ha encomendado (FJV, 1963, p. 1, MD11).

[MD12] Cuestionario de la Federación a los Unionistas

Estimado Unionista: La Comisión Directiva de la Federación Juvenil Valdense pide tu colaboración.-Deseamos, para orientar nuestro trabajo, ciertos datos y es por ello que le enviamos este cuestionario. Le rogamos responder con la mayor fidelidad a las preguntas que le sea posible. Puede firmar la hoja pero no es indispensable, pues lo que nos interesa son las respuestas a las preguntas y no tanto quien las responde. El valor del cuestionario está en la fidelidad de la respuesta, aunque pueda parecer disparatada.

CUESTIONARIO.

1. Puede decir con convicción “creo en el Señor Jesucristo”?
2. Lee la Biblia? Todos los días, a veces, nunca?
3. Sin no lee la Biblia es por algún motivo? Dígallo
4. Cree Ud. que vale la pena leer la Biblia?
5. Tiene dificultades en entenderla? En qué partes? Qué hace por solucionarlas?
6. Asiste a los cultos? Regularmente, a veces, nunca?
7. Los cultos dicen algo a su corazón o para Ud. un culto es una hora de aburrimiento?
8. Tiene la costumbre de orar, regularmente, a veces, nunca?
9. Hay algún tema que le interesaría fuese tratado en algún estudio o en Renacimiento por ejemplo?
10. Qué problemas o dificultades encuentra en su actuación en la Unión?
11. Qué problemas o dificultades que pueden ser suyos y por lo tanto comunes a tantas personas, le llaman la atención o le preocupan?
12. La Unión le satisface? Sea que la respuesta fuere positiva o negativa, en lo posible diga por qué-
13. Qué estudios o programas usted desearía que fuesen presentados en su Unión?
14. Escucha alguna audición evangélica, cuáles?
15. Los sermones que escucha le interesan?

P.D Y para terminar recuerde que la sinceridad es una de las virtudes más grandes. Muchas veces pensamos que nuestras dificultades nadie

las tiene, que nadie hay como nosotros, sin embargo como humanos, todos nos parecemos. La respuesta fiel al cuestionario nos permitirá hacer algo positivo para nuestras Uniones y nuestra juventud (FJV, 1956b).

ALGUNAS SUGERENCIAS PARA LA DISCUSIÓN.

- 1.) Hable lo que piensa con toda libertad. La reunión es suya.
- 2.) Escuche atentamente a los demás. Toda pregunta suscita tres puntos de vista: el suyo, el mío y el correcto.
- 3.) Quédese sentado cuando hable.
- 4.) No monopolice la discusión. Sea breve.
- 5.) Pregunte cuando no entienda.
- 6.) Exprese su opinión, pero no se acalore. Todos buscamos la verdad pero amistosamente.
- 7.) Hable en el momento en que se le ocurra la idea, o anótela para darla en el momento oportuno.
- 8.) Evite cuestiones personales que puedan molestar a los presentes o a los ausentes.
- 9.) Venga a la reunión habiendo pensado algunas cosas respecto al tema.
- 10.) Después de la discusión, estudie otra vez.

ALGUNAS PREGUNTAS RELACIONADAS CON EL TEMA: “LA RECREACIÓN” PARA LA DISCUSIÓN

- 1.) ¿Qué entendemos por recreación?
- 2.) ¿Por qué tenemos en nuestra vida períodos de trabajo y períodos de descanso o recreación?
- 3.) ¿Es compatible el placer que produce la recreación con la vida cristiana? ¿Por qué?
- 4.) ¿Cuáles son los límites que para los cristianos deben tener la recreación, el descanso, el juego, el placer?
- 5.) ¿Cuáles son los principios que permiten fijar esos límites? ¿Cuál es el principio general que debe regir toda recreación?
- 6.) Hay placeres elevados (espirituales) y otros bajos (materiales)? Es justa esta distinción?
- 7.) ¿Qué valor puede tener la moderación en la recreación? ¿Autoriza la moderación cualquier clase de recreación?
- 8.) ¿Qué hacer como cristianos frente a aquellos tipos de recreación que no llenan su finalidad y dañan a la comunidad? (FJV, 1956b, MD12).

[MD13]

Durante todo este año 1965, nos hemos estado conteniendo para no escribir en las circulares, (hemos contado hasta DIEZ) antes de hacerlo, pero en esta oportunidad a pesar de contar DIEZ, tenemos que decir, mejor dicho tengo que decir algunas cosas. He continuado durante este año, los éxitos de las Uniones, en lo referente a tener en cuenta los pedidos que hemos hecho por medio de nuestras Circulares. (...) RENACIMIENTO: Circular N°4 (agosto 1965) sugeríamos una CAMPAÑA, PRONEUVOS SUSCRIPTORES PARA RENACIMIENTO. En la Circular N°5 de fines de Setiembre, preguntábamos COMO HABÍA ESTADO LA CAMPAÑA, que nos escribieran con noticias favorables o de las otras. ESTAMOS A 18 DE NOVIEMBRE.- ¿ninguna Unión hizo la campaña? ¿todas fracasaron? ¿no piensan informar? TORNEO ANUAL: (...) Además de la gran

mayoría de LAS LISTAS llegaron durante el ÚLTIMO MES antes de la fecha. En muchos casos CAPITANES DE DELEGACIÓN que no participan de la vida de las Uniones (socios por deporte) protestaron cosas tan ridículas que servirían para las páginas CÓMICAS de las mejores revistas. ¿Qué pasa queridos hermanos en la fe? ¿estamos perdiendo la seriedad en todo? ¿nos olvidamos que somos Unionistas? ¿que nos queremos llamar Cristianos? ASAMBLEA ANUAL: Circular N°5, pedíamos TEMAS para las Asambleas, (que Uds. Enviaran sugerencias) antes del 6 de Noviembre. ESTAMOS A 18 DE NOVIEMBRE, NINGUNA UNIÓN LO HIZO -¿no entendieron nuestro pedido? ¿no les interesa contestar las solicitudes del Secretariado de la F.J.E.V.? Yo siempre he sido franco con Uds. – Uds. conmigo NO, con la F.J.E.V. tampoco –QUE VOTAN en la Asamblea- una persona pierna que tiene TIEMPO Y ROSTRO para estar al frente de la F.J.E.V. y que ocupa el lugar que Uds. si fueran FIRMES en su cariño por las actividades de los grupos juveniles TENDRÍAN QUE ESTAR OCUPANDO, o alguien que sirva para algo, PERO QUE NECESITA DEL APOYO DE UDS, para trabajar. No saben lo FRÍA que es una reunión del Secretariado, CUANDO HEMOS PEDIDO algo a Uds. y NINGUNA UNIÓN HA CONTESTADO NADA.- LA F.J.E.V. –RENACIMIENTO-TORNEO ANUAL, todo esto es de Uds. aprendan de una vez por todas a valorar lo que tienen –NO SIGAN JUGANDO A PERDERLO. Mi manera de pensar SINCERA es esta, me gustaría saber cuál es la manera SINCERA de pensar de algunos dirigentes de las UNIONES CRISTIANA DE JÓVENES (RICCA, 1965, MD13).

[MD14]

Celebramos un Encuentro de Juventud en Colonia Valdense para tratar el tema de: “La Unidad de la Iglesia”, contando con la participación de jóvenes valdenses, discípulos de Cristo y metodistas. El tema fue encarado tomando como base las conversaciones mantenidas por las tres denominaciones mencionadas sobre una posible unidad orgánica. El temario fue el siguiente: 1. Dos estudios bíblicos presentados por el Pastor Federico Pagura basados en Efesios 4, y Juan 17. 2. “El concepto de Iglesia”, presentado por Pastores de las Iglesias Metodista y Valdense, Sr. Carlos Valle, y Sr. Carlos Delmonte, respectivamente. 3. “Estudio de la Confesión de Fe de la Iglesia Valdense”, presentado por el Pastor Delmo Rostán, y “Estudio de los XXV Artículos de Fe de la Iglesia Metodista, presentado por el Pastor Miguel A. Brum. 4. “Presente, Pasado y Futuro de la Iglesia Metodista, de la Iglesia de los Discípulos de Cristo, y de la Iglesia Valdense”; presentados por los Pastores: Valle y Pagura; Sr. Arnaldo Dierna; y Mario L. Bertiant, respectivamente. Cada uno de los temas fue puesto a discusión del grupo notándose en las mismas dos campos que preocuparon especialmente a los participantes. El primero fue el aspecto eclesiológico del problema. Allí, por parte de los jóvenes valdenses se notaba cierto escepticismo ante la unidad orgánica, dada la poca participación en la discusión que le ha competido a la Iglesia en general. La forma de gobierno eclesiástico de la Iglesia Valdense impone, según sus afirmaciones, una información clara y precisa a todos los miembros de la Iglesia. Esa información aún no ha llegado a todos, y por lo tanto, en el concepto de estos jóvenes toda la discusión ecuménica está encuadrada en un nivel demasiado alto, al cual pueden llegar sólo aquéllos que tienen cargos directivos en la Iglesia: pastores

y algunos laicos. Además se notaba en estos jóvenes ideas claras sobre la nueva forma que tomará la Iglesia Evangélica Unida. En los grupos de metodistas y discípulos esta preocupación no existía. El segundo campo de inquietud fue el aspecto teológico del problema. A todos les impresionó favorablemente el estudio de las confesiones de fe y de la Iglesia en los conceptos admitidos por nuestras denominaciones. El pensamiento de Juan Wesley fue una revelación para muchos, y más aún lo fue el hecho de poder ver como éste puede relacionarse estrechamente con el pensamiento de los Reformadores; o mejor dicho, como puede verse en Wesley la misma inquietud que movió a los Reformadores, adaptada a otro tiempo y situación. (...) Se notaron pues, dos corrientes que corrían paralelamente. Por un lado un entusiasmo evidente por la perspectiva de la unidad orgánica. Esta corriente estaba representada por algunos elementos valdenses y la gran mayoría de los elementos de las otras denominaciones. Por otro lado un fuerte sector de jóvenes valdenses no demostraban tanto entusiasmo, y sí, muchos temores de una posible unidad. No estaban de acuerdo con los criterios empleados hasta el momento en las conversaciones de carácter ecuménico, y no veían la necesidad de demostrar la obediencia a Dios de esta manera. En general, no descartaban la unidad de la Iglesia, pero reaccionaban contra la unidad orgánica de tres denominaciones que no obedece más que a un espíritu ecuménico que impera hoy en la Iglesia como una corriente que podría ser comparada al liberalismo, al fundamentalismo y demás corrientes imperantes en otras épocas (FJEU, 1964, pp. 5-6, MD14).