

# La Iglesia Anglicana en la Argentina y la colectividad inglesa.

## Identidad y estrategias misionales, 1869-1930.

Autor:

Seiguer, Paula

Tutor:

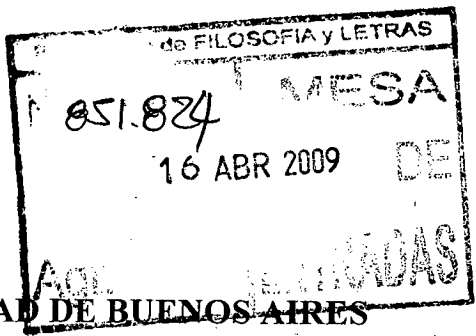
Bertoni, Lilia Ana

2009

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Historia.

Posgrado

Tesis  
13-2-4



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DOCTORAL

**La Iglesia Anglicana en la Argentina  
y la colectividad inglesa. Identidad y estrategias  
misionales, 1869-1930.**

Doctoranda:

**Paula Seiguer**

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

Directora:

**Lilia Ana Bertoni**

2009

**Para Germán, Theo y Marco,  
que hacen mi historia cada día.**

## Índice

<b>Agradecimientos</b> .....	5
<b>Lista de abreviaturas empleadas</b> .....	8
<b>Introducción</b> .....	9
Estado de la cuestión.....	14
a) Protestantismo en Europa, Estados Unidos, Latinoamérica y la Argentina....	14
b) La Iglesia Anglicana en la Argentina.....	21
c) Inmigración y colectividad británica en la Argentina.....	23
d) Algunas apreciaciones teóricas.....	27
Organización de la tesis.....	31
Fuentes utilizadas.....	40
Algunas aclaraciones terminológicas.....	44
<b>Capítulo 1: Misioneros y expatriados</b> .....	46
Misioneros en el lejano sur.....	46
De las capellanías consulares a la diócesis.....	61
¿Es posible ser anglicano y argentino? Evangelización protestante y nación: un primer debate.....	72
El lugar de lo religioso.....	82
<b>Capítulo 2: La Iglesia Anglicana conversionista: William C. Morris</b> .....	86
Las Escuelas Evangélicas Argentinas.....	93
Convertirse al protestantismo: Morris como misionero.....	100
Morris en la Iglesia Anglicana.....	117
¿Es posible ser anglicano y argentino? Evangelización protestante y nación 25 años después.....	122
<b>Capítulo 3: “Construir una vida eclesial en común” I. El Obispo Every y la organización de la Iglesia</b> .....	134
“He sido puesto aquí por Dios para establecer esta Diócesis”.....	136
“Soldar a las desperdigadas comunidades anglicanas”.....	143
El Sínodo Diocesano.....	154
“La Iglesia es para la gente, y no la gente para la Iglesia”.....	165

<b>Capítulo 4: “Construir una vida eclesial en común” II. La expansión de la Iglesia y los conflictos jurisdiccionales.....</b>	<b>176</b>
Los problemas prácticos: expansión y contracción de la Iglesia.....	176
La expansión de la SAMS en el Chaco.....	186
Las sociedades misioneras: el debate internacional y el problema jurisdiccional.....	192
A modo de conclusión para los capítulos 3 y 4.....	205
<b>Capítulo 5: La Iglesia, refugio de etnicidad I. “Jamás he estado en casa”.....</b>	<b>210</b>
“Una fuente de debilidad”: los matrimonios mixtos.....	211
a) Lo inglés y lo argentino.....	217
b) Lo anglicano y lo católico.....	236
“Salvad al niño y servid al Imperio”: la Iglesia y la educación nacionalizadora.....	244
<b>Capítulo 6: La Iglesia, refugio de etnicidad II. “Permanecer distintos”.....</b>	<b>266</b>
El vínculo con Inglaterra.....	266
Los límites del “trasplante”.....	281
a) Una oportunidad para una iglesia diferente.....	282
b) La obligación de la misión universal.....	290
El fin de una época: los cambios en la década de 1920.....	299
<b>Conclusiones.....</b>	<b>305</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>313</b>

## Agradecimientos

Nadie puede escribir esta cantidad de páginas sin la ayuda de numerosas personas, más de las que se puede agradecer en un espacio reducido. En primer lugar, debo agradecer a Lilia Ana Bertoni, mi directora, por haber confiado en mis capacidades de hacer esta investigación cuando yo ni siquiera sabía que eso era posible, por su paciencia, su aliento y su guía a través de los años. A Luis Alberto Romero le debo también una deuda impagable, contraída a lo largo de muchos años de formación, y de paciente y brillante enseñanza, escucha, aliento y confianza.

Para Germán C. Friedmann, quien compartió cada etapa de este proyecto, discutió conmigo cada idea, y leyó cada página de los borradores de esta tesis, no me alcanzan los agradecimientos. No todo el mundo tiene la fortuna que he tenido al contar permanentemente y en casa con la asistencia profesional y personal de un colega tan inteligente como calificado.

También debo una mención especial para Alina Silveira, quien fue mi asistente en la última etapa de la recolección del material para la elaboración de esta tesis, y que tan generosamente compartió conmigo sus conocimientos bibliográficos y los borradores de su tesis de maestría sobre los ingleses en Buenos Aires en la primera mitad del siglo XIX.

Para Cora y Oswaldo, de la Oficina Diocesana de la Iglesia Anglicana de la Argentina, que retribuyeron con tanto afecto y generosidad (y tanto té con galletitas) la invasión de su lugar de trabajo, mis más sinceras gracias. Su amabilidad y cordialidad iluminaron las horas más tediosas de búsqueda. Y para el Rev. David George, Arcediano del Río de la Plata, que me autorizó a consultar los materiales del Archivo, e incluso me prestó sus libros, además de responder muchos correos llenos de dudas, muchas gracias por su confianza y su paciencia. Quiero mencionar también a Miguel Mansilla, cuyo entusiasmo prestó alas a las primeras etapas de esta investigación, y dejar nota de mi tristeza porque no esté aquí para regalarle un ejemplar de esta tesis en señal de agradecimiento. Jeremy Howat en primer lugar, y Natalie Goodall más tarde compartieron su material conmigo, y se interesaron en orientarme en mi búsqueda. El personal de la biblioteca del ISEDET y el de la Hemeroteca de la Biblioteca Nacional me facilitaron las cosas con su buena disposición. A todos ellos, mis más sinceras gracias.

También debo agradecer a quienes a lo largo de estos años comentaron versiones previas o parciales de este trabajo, y encaminaron mi investigación con valiosos comentarios y sugerencias, particularmente a Susana Bianchi, Roberto Di Stefano, Verónica Jiménez Beliveau y Fortunato Mallimaci. En el mismo sentido, agradezco a mis compañeros de tantos años de la materia Historia Social General de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; junto a los del seminario de Historia y Política organizado por el Centro de Estudios de Historia Política de la Universidad Nacional de San Martín; y a los investigadores que conforman el grupo de estudio RELIGAR, con sede en el Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, por los valiosos espacios de formación y discusión de ideas y trabajos, de los que me he sentido privilegiada de participar.

Esta tesis ha contado con el apoyo del CONICET, a lo largo de cinco años de beca doctoral. En relación con ésta, quiero dejar asentada mi deuda con el Dr. José Emilio Burucúa y con la Dra. Noemí Girbal, quienes colaboraron para que pudiera obtener y mantener este subsidio de tanta importancia para cualquier investigador en proceso de realizar su doctorado.

Fuera de la Argentina, mi primer agradecimiento debe ir indudablemente a Terry Brown, obispo de Malaita, Islas Salomón, por su entusiasmo, su generosa ayuda y guía a través de los recursos electrónicos. También agradezco al Rev. Michael Blain, de Nueva Zelanda; a todos los participantes de la comunidad virtual del *Project Canterbury* por el esfuerzo colectivo que facilita la tarea de aquellos que buscamos construir una historia cuyas ramas son internacionales desde un rincón del sur del mundo, y por compartir generosamente su conocimiento en un espíritu de cooperación ecuménica; y a los trabajadores del archivo de la SAMS en Inglaterra, que me asistieron por vía electrónica y me enviaron generosamente el material que les solicité.

Un texto es, por supuesto, también hijo de otros textos y no sólo de su autor. Agradezco entonces a E. P. Thompson, Edmund Morgan, Eric Hobsbawm, J. J. Scarisbrick, Christopher Hill y tantos otros por sus ideas y por haberme inspirado el deseo de escribir Historia. Quiero aquí hacer una mención especial al obispo Edward Francis Every, cuya lectura amena, culta y peligrosamente convincente volvió un placer lo que podría haber sido una tarea muy pesada.

En cuanto a mis hijos Theo y Marco, a quienes agradezco infinitamente el haber venido a interrumpir y demorar este trabajo, no espero que esta tesis les parezca excusa suficiente para mis ausencias, pero igual se las dedico con todo el amor que ellos me

han enseñado. Y a mis padres Guillermo y Cynthia, mis hermanas Malena y Mora, y mi suegro Willy, les agradezco el cariño que siempre me han dado, y su apoyo para resolver los problemas domésticos surgidos a lo largo de la investigación, sin el cual jamás hubiera podido llegar a la etapa de escritura, y mucho menos culminarla.

*Last but not least*, me gustaría dejar constancia de mi deuda para con mi abuelo, Henry O. Roberts, de quien he descubierto algo tras muchos dedicados años de investigación: no era anglicano sino presbiteriano.

Y, por supuesto, libero a todos ellos de cualquier responsabilidad por los errores que involuntariamente debo haber cometido en las páginas que siguen.

Paula Seiguer

Buenos Aires, Febrero de 2009.



Lista de abreviaturas empleadas

ABS	American Bible Society
ACA	Anglican Church Association
BFBS	British and Foreign Bible Society
BFSS	British and Foreign School Society
CCLA	Committee of Cooperation for Latin America
CMS	Church Missionary Society
MSS	Missions to the Seamen Society
PMS	Patagonian Missionary Society
SAMM	South American Missionary Magazine
SAMS	South American Missionary Society
SPCK	Society for Promoting Christian Knowledge
SPG	Society for the Promotion of the Gospel

## Introducción

“Know then thyself, presume not God to scan,  
The proper study of Mankind is Man”

Alexander Pope (1688-1744), An Essay on Man<sup>1</sup>

Con esta frase el gran poeta inglés Alexander Pope intentaba mostrar los límites del entendimiento humano contraponiéndolos a la omnipotencia divina, en una actitud muy típica de la religiosidad protestante. Pero sus palabras sirven también de advertencia a los historiadores de la religión: nuestro interés es diferente al de nuestras fuentes, a menudo preocupadas por la búsqueda o difusión de verdades trascendentes. No nos compete a nosotros el análisis de la religión en su sentido sustantivo, sino en el funcional, es decir, en tanto que organizadora de lo social.

Esta tesis se propone el estudio de las actividades y la organización de la Iglesia Anglicana en la Argentina, junto al análisis de su peculiar relación con la colectividad británica. Busca entonces proporcionar una perspectiva sobre un universo prácticamente ignorado por la bibliografía académica: el de las iglesias del llamado protestantismo histórico,<sup>2</sup> que crearon por primera vez, un campo religioso más plural.

En 1825 las Provincias Unidas y Gran Bretaña firmaron el Tratado de Amistad, Comercio y Navegación. Su artículo 12° otorgaba a los británicos la libertad de culto,<sup>3</sup> y bajo su protección, el 25 de mayo de 1825 se consagró (en una capilla jesuita alquilada) la iglesia anglicana de San Juan Bautista. La Iglesia Anglicana se convirtió así en la primera denominación religiosa no católica en instalarse oficialmente en la Argentina. Su posición privilegiada fue luego tomada como modelo por otras iglesias, que pidieron para sí el mismo trato que se le daba a los anglicanos.

---

<sup>1</sup> “Conócete a tí mismo entonces, no presumas de investigar a Dios/ el estudio adecuado para la Humanidad es el Hombre”. Alexander Pope (1688-1744), An Essay on Man.

<sup>2</sup> Se suele denominar protestantismo histórico a aquellas iglesias cristianas que reconocen un origen en la Reforma de los siglos XVI-XVII. El término se usa para distinguirlas de aquellas iglesias cristianas surgidas durante los siglos XIX y XX, como la Adventista, las pentecostales o los Testigos de Jehová.

<sup>3</sup> El artículo en cuestión les aseguraba la libertad de conciencia y el permiso para enterrar a los muertos en un cementerio propio, además del derecho “a celebrar el oficio divino ya dentro de sus propias casas o en sus propias y particulares iglesias o capillas, las que estarán facultadas para edificar y mantener en los sitios convenientes que sean aprobados por el gobierno de dichas Provincias Unidas”, Tratado angloargentino de amistad, comercio y navegación, citado según H.S. Ferns, Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX, Buenos Aires, Solar, 1992 (1ª ed. 1966), p. 122.

Según el censo de 1895, los fieles protestantes eran 26.750; y llegaban a 361.567 en 1947.<sup>4</sup> Los trabajos que se han ocupado de la identidad religiosa de los inmigrantes se han centrado casi exclusivamente en el ámbito católico, ignorando a los credos minoritarios que venían a matizar su supremacía o relegándolos al rol de mero trasplante cultural sin mayor arraigo en nuestro país y de importancia sólo por razones afectivas para los miembros de cierta comunidad nacional.

Sin embargo, nuestra tesis postula que esta posición debe ser revisada, por cuanto la relación entre el protestantismo y la inmigración resulta bastante más compleja de lo que podría suponerse a simple vista. Muchos de los protestantes del período elegido para nuestro estudio habían nacido en la Argentina y eran hijos o nietos de inmigrantes. Pero, más interesante aún, otros eran inmigrantes que provenían de países que no tenían una tradición protestante, italianos o españoles, y se habían convertido al protestantismo en nuestro país.

Ante este fenómeno, la bibliografía especializada ha tendido a clasificar a las iglesias protestantes en iglesias inmigratorias o “de trasplante” (directamente relacionadas con comunidades que las “trajeron consigo”) y en iglesias conversionistas o “de injerto” (pequeños grupos de misioneros financiados desde el exterior que pretendían realizar conversos para arraigar su iglesia en la Argentina). Esta distinción ha sido repetida con frecuencia, en particular a partir del reconocido trabajo pionero de Waldo Luis Villalpando (ed.), Christian Lalive D’Epinay y Dwain C. Epps, Las iglesias del trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina, publicado por el Centro de Estudios Cristianos en 1970. En él, los autores buscaron diferenciar los tipos sociológicos de “iglesia étnica” (de origen inmigratorio), dentro del cual cabría distinguir la “iglesia de inmigración” de la “iglesia naturalizada”; y de “iglesia metaétnica”, “conversionista” o de misión.<sup>5</sup>

Dentro de este esquema, la Iglesia Anglicana ha aparecido como el modelo arquetípico de la iglesia de trasplante. Sin embargo, esta tesis sostiene que esta imagen es el resultado de la repetición de un discurso generado en el interior de la propia iglesia, discurso que no se condice con las prácticas efectivamente llevadas a cabo por ella, y cuyo origen y sentido constituye una de las preguntas que recorren la tesis y que

---

<sup>4</sup> Las cifras de los censos han sido analizadas por Waldo Luis Villalpando (ed.), Christian Lalive D’Epinay y Dwain C. Epps, en Las iglesias del trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina, Buenos Aires, Centro de Estudios Cristianos, 1970, pp. 58-64.

<sup>5</sup> Para más precisiones respecto de estas definiciones véase Villalpando et al., Las iglesias del trasplante, op.cit., en particular su capítulo 5, “¿Acomodación o reforma? Hacia una sociología de las iglesias de inmigración en la Argentina”, escrito por Christian Lalive D’Epinay.

ésta aspira a responder. En efecto, creemos que la distinción entre iglesias de trasplante y de injerto emerge de una naturalización de la identidad religiosa de la Argentina como católica, que relega rápidamente al protestantismo a la categoría de lo ajeno, o lo externo, y que ese esquema argentino=católico y protestante=extranjero (en el caso específico de nuestra tesis inglés=anglicano), además de ser promovido por la Iglesia Católica, resultó funcional a una peculiar forma de integración al país receptor de ciertas comunidades, que optaron por considerarse esencial e irreductiblemente extranjeras, e hicieron de la religión uno de los pilares de esta frontera cultural que aspiraban a trazar entre el “nosotros” colectivo y el “ellos” argentino.

El caso anglicano nos muestra claramente que esa homogeneidad postulada en el “nosotros” idealizado resulta tan ficticia como la posibilidad de permanecer en absoluto aislamiento cultural preservando *ad eternum* la nacionalidad “de origen”. Ciertos sectores de la Iglesia Anglicana se dedicaron afanosamente a hacer conversos, tanto entre los indígenas del extremo sur, en Tierra del Fuego y la Patagonia, como entre los del extremo norte, en Jujuy, Formosa y el Chaco, como entre los inmigrantes y sectores más pobres de las grandes ciudades de Buenos Aires y Rosario. Lejos de tratarse de una institución monolítica cuya misión estuviera claramente definida, esta tesis pretende mostrar que la Iglesia fue el campo de debates y tensiones de diversos grupos, que pretendieron darle usos distintos, que iban desde la reproducción de la pequeña colectividad inglesa de alguna ciudad o pueblo, a la vinculación con los ideales del Imperio Británico y el deber religioso de “la carga del hombre blanco”, o a la misión universal de salvar las almas de quienes no eran “verdaderos” creyentes. Postula entonces que esta definición hacia el exterior como una iglesia “de trasplante” (de forma similar a como probablemente debe haber sucedido también en el caso de muchas iglesias “de injerto”) responde al resultado de una lucha por el poder al interior de la institución, en la que se construyó la capacidad de hablar en nombre de ella, por sobre las otras posturas.

Además, y como resultado de los postulados anteriores, esta tesis sostiene que debe desnaturalizarse la identidad religiosa de los inmigrantes, y cuestionarse los motivos y formas que adquirió la adhesión de algunos de ellos al protestantismo. El caso anglicano viene a mostrar que era posible ser anglicano e inglés, pero que también se podía ser anglicano y argentino, anglicano e italiano o incluso anglicano y yamana, toba, o lengua. Más aún, nuestra tesis pretende mostrar también que era posible haber nacido inglés y encontrar en la identidad protestante tanto una vía para seguir siéndolo

como una forma de afirmarse como argentino. Creemos que las identidades colectivas, y particularmente las identidades nacionales y religiosas no pueden ser adecuadamente estudiadas sino cuando se las ve como algo provisorio y en constante proceso de cambio, identificaciones fluidas y circunstanciales, cuyas fronteras se encuentran en permanente construcción a partir de la relación dialéctica que entablan con otras identidades que las enmarcan.<sup>6</sup>

Por otra parte, también pensamos que resulta particularmente fructífero el pensar a las identidades nacionales y religiosas disponibles como un repertorio construido y no naturalmente dado de contenidos, del cual puede y debe hacerse una historia. El deseo de entablar una relación continua con el pasado ha llevado a la construcción de mitos nacionales que postulan una línea directa y sin solución de continuidad entre un pasado que se reivindica y un presente propio que se presenta como el resultado natural de aquel.<sup>7</sup> Mientras tanto, la religión suele organizarse en torno a la construcción de una línea mítica que une creyentes pasados, presentes y futuros en una identidad única e invariable como la verdad de la que suponen ser portadores, un verdadero “linaje creyente”.<sup>8</sup>

Por todo esto, creemos que es necesario rastrear en los discursos y las prácticas de los actores las variables configuraciones de las identificaciones nacional y religiosa, para explicar el por qué y el cómo de las diversas opciones que fueron tomando los distintos sectores al interior de la Iglesia. Postulamos también que por tratarse de un proceso en el que la mayoría de los protagonistas eran o inmigrantes recientes o hijos de éstos, en un momento de muchísima circulación de personas desde y hacia el país de origen, debe prestarse atención tanto al contexto nacional como a la situación y a los

---

<sup>6</sup> Como Frederick Barth sostenía en un texto fundacional, su introducción al volumen *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference* (Bergen, Allen and Unwin, 1970), la identidad étnica no descansa en un grupo específico de cualidades ni en las fronteras geográficas, sino en las fronteras sociales y culturales que un grupo determinado establece en relación con otros grupos de los que busca diferenciarse. Los contenidos de esa identidad, son por lo tanto lábiles y situacionales. Frente a los porteños, los ingleses se pensaban diferentes por ser más serios, honestos y puntuales. Frente a los indígenas del Chaco, sin embargo, las características de “lo inglés” cambiaban, y se volvían fundamentales los hábitos de higiene, la previsión, la “flema inglesa” ante las situaciones de peligro, el altruismo cristiano, el amor monogámico y la responsabilidad por los hijos, etc.

<sup>7</sup> Al respecto véanse los clásicos trabajos de Eric Hobsbawm, particularmente el que codirigió junto a Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, y el influyente *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991.

<sup>8</sup> La expresión es de Danièle Hervieu-Léger, quien postula a la construcción del linaje creyente como el hecho central que define al fenómeno religioso. Al respecto, véanse sus obras *El peregrino y el convertido*, México, Ediciones del Helénico, 2004 y, sobre todo, *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005.

discursos corrientes en Inglaterra, recordando que el horizonte de los actores era más amplio que el de nuestro país.

Sin embargo, también sostenemos que han sido esencialmente los ritmos propios de la historia argentina (marcada ella misma, claro está, por el contexto político-económico mundial) los que han determinado el proceso de expansión-contracción y los límites al protestantismo histórico, y más específicamente al anglicanismo. Con esta afirmación nos distanciamos de quienes han postulado el desarrollo de estas iglesias como algo ajeno o foráneo al devenir general de la Argentina, planteando a las comunidades protestantes como grupos aislados, de poco arraigo en el país, dependientes exclusivamente de las decisiones y fondos que llegaban desde el exterior. Creemos que esta visión (compartida por algunos protestantes) subestima la inserción de éstas entre la población, y la importancia de las coyunturas políticas y económicas de la historia argentina a la hora de determinar por qué en determinado momento fue posible que aparecieran numerosas denominaciones reformadas y se extendieran por las grandes ciudades y el interior del país, y por qué luego de unos sesenta años de expansión, en algunos casos extremadamente combativa, se resignaron en la década de 1930 a jugar un papel de minoría religiosa de bajo perfil.

En este sentido, postulamos la importancia de los vínculos políticos de los protestantes más combativos y conversionistas tanto dentro como fuera de la Iglesia Anglicana con algunos miembros de la élite política de las últimas décadas del siglo XIX y la primera del siglo XX. La construcción de un Estado laico y el respeto a una constitución que garantizaba la libertad de cultos fueron elementos clave en la agenda de los líderes protestantes, y los llevaron a entablar relaciones con importantes nombres de la política local. Estos intereses en común aseguraron a los protestantes simpatía y protección frente a los ataques de la Iglesia Católica, e incluso subsidios para algunas escuelas, particularmente para las fundadas por el anglicano William C. Morris. Los marcos legales construidos en las últimas décadas del siglo XIX permitieron su inclusión dentro de un ideal de nación basado en la ciudadanía política como criterio de definición del argentino, con garantías de libertad de conciencia. Sin embargo, esta tesis, en contra de buena parte de la bibliografía especializada,<sup>9</sup> sostiene que no es posible definir a las sociedades protestantes como meras sociedades de ideas liberales.

---

<sup>9</sup> Particularmente la bibliografía protestante, basada en los escritos de Jean-Pierre Bastian, Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911, México, Fondo de Cultura Económica,

Creemos que la consideración de estos aspectos y temas no solamente contribuye a la comprensión particular de la historia de la instalación y desarrollo de la Iglesia Anglicana en la Argentina, incluyendo en la historiografía académica a un objeto casi totalmente dejado de lado por ella, sino que pone en perspectiva tanto a la vida cultural de la colectividad inglesa, como al papel de los protestantes en general en el panorama religioso y político del período estudiado.

### Estado de la cuestión

#### a) Protestantismo en Europa, Estados Unidos, Latinoamérica y la Argentina

El protestantismo es un tema clásico de estudio en los países europeos y en los Estados Unidos, por lo que la bibliografía referida al mismo resulta imposible de abarcar en su totalidad, además de resultar en su mayoría escasamente útil para nuestro estudio. Sin embargo, existen algunas obras clásicas que proporcionan un panorama de líneas principales y permiten ubicar a los temas de la investigación.<sup>10</sup>

Existe una gran cantidad de bibliografía específica de consulta en relación al caso inglés, referida en general a los siglos XVI al XVIII,<sup>11</sup> así como obras que se

---

1989, y Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

<sup>10</sup> Comenzando con el proceso de la Reforma europea, y la división del protestantismo en líneas diversas, así como su conflictiva relación con la política de los siglos XVI y XVII, resultan útiles como libros de referencia que aportan panoramas generales las obras de Quentin Skinner, Los fundamentos del pensamiento político moderno II. La Reforma, México, Fondo de Cultura Económica, 1986; Jean Delumeau, La reforma, Barcelona, Labor, 1985; Heiko A. Oberman, The Reformation. Roots & Ramifications, Grand Rapids, Michigan, Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1994; Euan Cameron, The European Reformation, Oxford, Oxford University Press, 1991; y el monumental tomo de George Huntston Williams, The Radical Reformation, Filadelfia, Westminster Press, 1962.

<sup>11</sup> Se destacan los clásicos de A. G. Dickens, The English Reformation, University Park, Pennsylvania, 1964; W. J. Sheils, The English Reformation 1530-1570, Harlow, Essex, Longman, 1989; y el menos clásico pero con un énfasis más social y sugerente libro de J. J. Scarisbrick, The Reformation and the English People, Oxford, Blackwell, 1998. Existen muchos (y muy buenos) libros sobre la reforma radical y el puritanismo, desde los maravillosos libros de Christopher Hill sobre la revolución inglesa, Puritanism and Revolution, Londres, Martin Secker & Warburg Limited, 1958 y The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution, Londres, Penguin, 1991 (1972); hasta la tesis de Michael Walzer La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical, Buenos Aires, Katz, 2008 (1965); y el libro de James Walvin sobre los cuáqueros y su aporte a la revolución industrial, The Quakers. Money & Morals, Londres, John Murray, 1997. Un lugar aparte merece el maravilloso Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England, de Keith Thomas, Londres, Penguin, 1991 (1971), quien repone el contexto cultural de la cuestión religiosa.

ocupan de los Estados Unidos y de la organización de los primeros puritanos.<sup>12</sup> Más acotadamente, aquellas que se refieren a la situación de la Iglesia Anglicana durante los siglos XIX y XX resultan de mucho interés para nosotros por cuanto nos permiten reconstruir el ambiente religioso en el que se formaron clérigos y fieles que vinieron a la Argentina, y que formaba parte de aquel bagaje cultural que a veces resulta tan difícil de discernir, particularmente en lo que hace a la formación y evolución de los partidos en el interior de la Iglesia Anglicana.<sup>13</sup> Sin embargo, la historiografía sobre la Iglesia Anglicana en los últimos dos siglos no ha terminado de cruzar el *limes* del profesionalismo, en el sentido de que aquellos que la cultivan en general lo hacen en primer término motivados por una preocupación por las tendencias actuales de la Iglesia, o por los espacios de su propio partido intraeclesial, más que por el conocimiento del pasado. El nivel de esa historiografía resulta sin embargo muy bueno, aún si a veces debe descontarse alguna tendencia apologética.

Resulta imposible comprender al protestantismo inglés en este período sin referencia a dos hechos fundamentales para el ámbito de nuestro trabajo: la cuestión de la formación de la nacionalidad inglesa y británica, y su relación con la religión oficial;

---

<sup>12</sup> El campo el análisis de las ideas de los puritanos y su vínculo con la organización política debe su fundación sobre sus bases actuales a los trabajos de Perry Miller en la década de 1930. Su discípulo más conocido, Edmund S. Morgan, ha producido una enorme cantidad de obras dedicadas a este tema, entre las que se destacan *The Puritan Dilemma. The Story of John Winthrop*, Nueva York, Pearson-Longman, 2006 (1958); *The Puritan Family. Religion and Domestic Relations in Seventeenth-Century New England*, Nueva York, Harper & Row, 1966 y *Visible Saints. The History of a Puritan Idea*, Ithaca, Cornell University Press, 1965.

<sup>13</sup> En este sentido véase especialmente: para el sector conocido como *Low Church*, D. W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730's to the 1980's*, Londres, Unwin Hyman Ltd., 1989 y el artículo de Harold H. Rowdon, "Edinburgh 1910, Evangelicals and the Ecumenical Movement", en *Vox Evangelica*, no. 5, 1967, pp. 49-71; para los liberales de la *Broad Church*, Victor Shea y William Whitla (eds.) *Essays and Reviews. The 1860 Text and its Readings*, Charlottesville, University Press of Virginia, 2000; y para los anglocatólicos de la *High Church*, Mattijs Ploeger, *High Church Varieties: Three Essays on Continuity and Discontinuity in Nineteenth Century Anglican Catholic Thought*, en la colección *Publicatiereeks Stichting Oud-Katholiek Seminarie*, vol. 36, Amersfort (Holanda), Stichting Oud-Katholiek Bookhuis, Sliedrecht (Holanda), Merweboek, 2001; mientras que los inicios de algunas de las sociedades misioneras son mostrados por Roald Kverndal, *Seamen's Missions: Their Origin and Early Growth. A Contribution to the History of the Church Maritime*, Pasadena, William Carey Library Publishing, 1986; y los inicios del sistema de capellanías que luego se aplicaría en América del Sur cuentan con el artículo de John E. Pinnington, "Anglican Chaplaincies in Post-Napoleonic Europe: A Strange Variation of the Pax Britannica", en *Church History*, vol. 39, no. 3 (sept. 1970), pp. 327-344. Por otra parte, *El mundo según los victorianos. Percepciones e introspecciones en una era de cambio*, de David Newsome, Barcelona, Andrés Bello, 2001 presenta un panorama excepcionalmente revelador e inteligente sobre el clima cultural inglés del siglo XIX, y sus preocupaciones, incluyendo a la mirada sobre el "afuera" que constituía en imperio formal e informal, y el "más allá" religioso. Mientras tanto, la obra de Timothy Larsen, *Contested Christianity. The Political and Social Contexts of Victorian Theology*, Waco, Texas, Baylor University Press, 2004 proporciona un estudio detallado del temario de conflictos en torno a la religión que se dieron en la Inglaterra victoriana.



y el tema de la expansión colonial y los intentos de evangelización anglicanos.<sup>14</sup> Resulta relevante además considerar la cuestión de la raza y el racismo europeos del siglo XIX, particularmente en relación con las ideas religiosas y con la mirada sobre la obligación para con el “otro inferior” no cristiano.<sup>15</sup> Estas dos temáticas (la nación y la raza) han sido influidas igualmente en las últimas décadas por una historiografía que ha puesto el énfasis en el aspecto de la construcción de las representaciones colectivas, perspectiva que abona al presente trabajo, y que ha dado lugar a una desnaturalización de las identidades nacionales que pensamos puede aplicarse con todo provecho a las religiosas.

En cuanto al protestantismo en América Latina, la investigación sobre su importancia tuvo sus inicios en la década de 1960. Antes de esta fecha sólo era mencionado por algunas pocas obras que se ocupaban acerca del tema general de la historia del cristianismo en América Latina. Las más consultadas, por la cantidad de datos aportados, eran las de Kenneth Scott Latourette, A History of the Expansion of Christianity V: the great century of the Americas, Austral-Asia and Africa (New York, 1943) y la más general y clásica A History of Christianity (Nueva York, Harper & Brothers Publishers, 1953). Latourette, profesor de Misiones en la facultad de teología en Yale y ministro bautista, había sido secretario del Movimiento Estudiantil de

---

<sup>14</sup> En cuanto al primero de estos temas, el libro de Linda Colley, Britons. Forging the Nation 1707-1837, New Haven y Londres, Yale University Press, 1992; y el de Adrian Hastings, La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo, Madrid, Cambridge University Press, 2000, son quizás los más específicos en cuanto a lo que a nuestra tesis se refiere, por cuanto Colley se centra en la formación de Gran Bretaña y enfoca la cuestión del vínculo que establecen con esa realidad política los países que la conforman, y Hastings otorga un importante espacio a Inglaterra y al rol de la religión en la construcción nacional. En referencia al segundo tema, y sin desconocer el enorme campo de los estudios sobre el imperialismo europeo y su impacto religioso, resultan adecuadas las obras de Niall Ferguson, El Imperio Británico, Barcelona, Random House-Mondadori, 2005; Victor Kiernan, The Lords of Human Kind. European Attitudes to Other Cultures in the Imperial Age, Londres, Serif, 1995 (1969); Timothy H. Parsons, The British Imperial Century, 1815-1914, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 1999. Especialmente relevante es el libro Translating the Message. The Missionary Impact on Culture, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books, 2005, en el cual Lamin Sanneh estudia al cristianismo como cultura de traducción y analiza la problemática de la transmisión religiosa en el contexto del imperialismo, y The Making of the Anglican Church Worldwide, Londres, S.P.C.K., 1997, de W. M. Jacobs, quien estudia desde una perspectiva más institucional la expansión de la Iglesia Anglicana y su transformación en el siglo XIX en una Comunión de iglesias esparcidas por todo el mundo, con referencia especial tanto a su organización via las Conferencias de Lambeth como a su relación con el Imperio y el Estado.

<sup>15</sup> Para la cuestión general de la raza y el racismo, la bibliografía disponible es extensa, pero resulta muy recomendable la obra de George L. Mosse, Toward the Final Solution. A History of European Racism, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985 (1978) que intenta un recorrido sobre el desarrollo del racismo en Europa desde el siglo XVIII hasta la década de 1940, aunque su obra no documenta el desarrollo del racismo en su totalidad, sino que apunta más específicamente hacia el antisemitismo. También resulta de gran utilidad el texto de Reginald Horsman, La raza y el destino manifiesto. Orígenes del anglosajonismo racial norteamericano, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, que es menos general y comienza en Europa para luego centrarse en Gran Bretaña antes de hacer el cruce del Atlántico para dedicarse a los Estados Unidos.

Voluntarios para las Misiones Extranjeras, por lo que sus obras daban cuenta en detalle del despliegue hecho por los protestantes norteamericanos en Latinoamérica durante los siglos XIX y XX.

Desde otra postura religiosa, el otro precursor en cuanto a la investigación sistemática sobre el protestantismo latinoamericano fue el jesuita Prudencio Damboriena, quien ya en la década de 1950 escribía artículos en los que denunciaba el peligro protestante<sup>16</sup> y adelantaba la que sería su obra magna sobre el tema: El protestantismo en América Latina, publicado en Friburgo por la Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de Feres, en 1962. Damboriena escribía fundamentalmente motivado por la preocupación que le producía lo que veía como la infiltración de las sectas protestantes en América Latina después de la Segunda Guerra Mundial, apoyadas en el poderío norteamericano y usando métodos que no dudaba en comparar (un poco paradójicamente) con los del comunismo, lo que lo llevaba a temer por la tradición católica y española de los países latinoamericanos. Pero más allá de sus vaticinios funestos, Damboriena estableció ya en estas obras algunos puntos que se convirtieron en lugares comunes para el tema: la alianza de liberales, francmasones y protestantes que dio pie a la entrada de estos últimos en Latinoamérica; la importancia de los Estados Unidos como origen de las misiones protestantes; lo ajeno de las tradiciones protestantes a los países a los que llegaban.

Por supuesto, los propios protestantes producían literatura sobre sus actividades. Pero la misma iba dirigida a un público muy reducido y era abiertamente propagandística, apuntando más bien a volver visible a los ojos de otras comunidades protestantes (sobre todo a las de Estados Unidos y en menor medida a las de Europa) los éxitos y dificultades del trabajo en América Latina, con el fin de obtener apoyo y fondos para las misiones.<sup>17</sup>

Hacia fines de la década de 1960, sin embargo, comenzaron a aparecer algunas obras sobre el tema que iban más allá de la intencionalidad proselitista, en la medida en que la sociología se replanteaba sus ideas respecto a la secularización en el contexto de la expansión pentecostal en América Latina. En este sentido resultaron claves los aportes de Christian Lalive D'Epina. Su tesis El Refugio de las Masas (Editorial del

<sup>16</sup> Véase por ejemplo "Génesis y etapas de la penetración protestante en Iberoamérica", en Cuadernos Hispanoamericanos, vol. 8, no. 80, 1956, pp. 5-25.

<sup>17</sup> Entre estas obras se destacan por su nivel de difusión las del obispo metodista Sante U. Barbieri, Spiritual Currents in Latin-America, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1950; y la muy influyente de John Mackay, The Other Spanish Christ, Nueva York, 1922.

Pacífico, Santiago de Chile, 1968), a la que luego siguieron los clásicos Las Iglesias del Trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina (que co-escribió junto con Waldo Luis Villalpando y Dwain C. Epps y fue editado en Buenos Aires por el Centro de Estudios Cristianos en 1970) y Religi3n, dynamique sociale et d3pendance (Le protestantisme en Argentine et au Chili) (Paris-La Haye, 3ditions Mouton, 1975). Lalive D'Epina3, junto con Emilio Willems en sus trabajos sobre Brasil,<sup>18</sup> sostuvieron la tesis de que el pentecostalismo ayudaba a los migrantes internos a adaptarse a la vida urbana (y constituía por lo tanto una puerta de entrada a la modernidad, para Willems, o reproducía aspectos autoritarios de la hacienda, para Lalive D'Epina3).

D'Epina3 y Villalpando fueron tambi3n quienes delinear3n en el ya mencionado Las Iglesias del Trasplante una clasificaci3n que habr3a de volverse cl3sica entre dos tipos sociol3gicos: las iglesias inmigratorias o "3tnicas" ("trasplantes" de Europa) que habr3an mantenido el idioma de origen y que lentamente habr3an ido evolucionando hacia su "naturalizaci3n" (o, como lo dec3a Villalpando, habr3an pasado "de la iglesia residente a la iglesia residual") y las iglesias misioneras o "meta3tnicas" de origen norteamericano que se habr3an instalado en la Argentina con el prop3sito expl3cito de hacer conversos (las iglesias "de injerto" o conversionistas).

Es interesante notar, sin embargo, que aunque la bibliograf3a se hab3a vuelto mucho m3s profesional (aunque en el terreno de la sociolog3a y no en el de la historia) segu3a en realidad dependiendo de instituciones protestantes. En el caso de los trabajos de Lalive D'Epina3, por ejemplo, resalta la importancia del ISEDET (Instituto Superior Evang3lico de Estudios Teol3gicos) como la instituci3n que lo acogi3 en la Argentina y le facilit3 su tarea. Este sesgo continuar3 hasta el presente. En la actualidad, la inmensa mayor3a de la bibliograf3a sobre el protestantismo en la Argentina es producida y publicada a trav3s del ISEDET, que cuenta tambi3n con la mayor biblioteca sobre este y otros temas afines. De all3 provinieron en las d3cadas de 1960 y 1970 las dos obras que se dedicaron con mayor precisi3n a reunir los datos disponibles acerca del protestantismo en el R3o de la Plata, las de Daniel P. Monti.<sup>19</sup>

La d3cada de 1980 vio tambi3n la publicaci3n de algunas obras generales que incluyeron de manera m3s destacada a la historia del protestantismo en Am3rica

<sup>18</sup> Emilio Willems, Followers of the New Faith, Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile, Nashville, Vanderbilt University Press, 1967.

<sup>19</sup> Daniel P. Monti, Presencia del protestantismo en el R3o de la Plata durante el siglo XIX, Buenos Aires, La Aurora, 1969; y Ubicaci3n del metodismo en el R3o de la Plata, Buenos Aires, La Aurora, 1976.

Latina.<sup>20</sup> Sin embargo, fue la década de 1990 la que ha visto el desarrollo de una mayor cantidad de estudios sobre el tema. En esto ha contribuido la política de publicación de la CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina) que, con un área dedicada específicamente al protestantismo, ha financiado la edición de algunas obras y las puesto a disposición de un mayor número de lectores.

Uno de los académicos con mayor impacto en muchos de estos estudios ha sido Jean-Pierre Bastian, cuya tesis, Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911, México, Fondo de Cultura Económica, 1989; y su Historia del protestantismo en América Latina, México, CUPSA, 1990 se han convertido en citas cuasi obligadas para los historiadores del protestantismo latinoamericano. En lo referente al protestantismo histórico, del cual tiene una visión muy optimista comparativamente en relación al pentecostalismo, Bastian ha tendido a confirmar varias de las afirmaciones que ya hicieran Damboriena o Lalive D'Épinay y Villalpando. La alianza con el liberalismo le parece tan significativa que piensa más provechoso definir a las comunidades protestantes como "sociedades de ideas" liberales, puesto que le parece que es el nivel político el que predomina sobre el religioso. Insiste también en el rol excluyente de los Estados Unidos en las misiones a Latinoamérica. Sus conclusiones, extraídas en primera instancia a partir de su estudio del papel de los misioneros protestantes de origen norteamericano en la Revolución Mexicana, nos parecen sin embargo difícilmente aplicables a la Argentina.

Lentamente han comenzado a emerger estudios puntuales sobre casos nacionales e instituciones específicas<sup>21</sup> y se ha hecho posible el constituir compilaciones y obras de síntesis como la compilada por Tomás Gutiérrez S., Protestantismo y política en América Latina y el Caribe. Entre la Sociedad Civil y el Estado, Lima, CEHILA, 1996, y sostener revistas como la dirigida por Jean-Pierre Bastian, Cristianismo y Sociedad.

Sin embargo, la inmensa mayoría de esos trabajos han seguido estando a cargo de los mismos protestantes, y han circulado mayoritariamente entre ellos. En este

<sup>20</sup> Me refiero fundamentalmente a las de Hans-Jürgen Prien, La historia del cristianismo en América Latina, Salamanca, Sigueme, 1985; y Jean Meyer, Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX, México, Vuelta, 1989.

<sup>21</sup> Por ejemplo, trabajos como el de Antonio Gouvêa Mendonça, "Ideología y educación religiosa protestante no Brasil", en Cristianismo y sociedad, vol. 29, no. 107, 1991; la tesis de licenciatura inédita de Silvia Venezian, Misioneros y maestros: la educación inglesa y norteamericana en Chile en el siglo XIX, presentada ante el Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, abril de 1993; los trabajos publicados por Roger Geymonat sobre el caso uruguayo, El Templo y la Escuela. los valdenses en el Uruguay, Montevideo, OBSUR/Cal y Canto, 1994; "El elemento religioso como factor de identidad. El caso de los valdenses en Uruguay", en Revista Evangélica de Historia, vol. 2, Buenos Aires, Comité Nacional de Archivo e Historia, Iglesia Evangélica Metodista, 2003.

sentido, la historia a ido a la zaga de la sociología, y particularmente de la antropología, campos en los que hace algún tiempo ya se observa un gran interés por la exploración de las formas de religiosidad no-católicas, incluyendo a las protestantes.<sup>22</sup>

En la Argentina se han destacado por sus contribuciones históricas muchos protestantes, desde el extremadamente prolífico Arnoldo Canclini,<sup>23</sup> a los estudios detallados y de muy buen nivel de Norman Rubén Amestoy,<sup>24</sup> hasta, más recientemente, los trabajos de Daniel Bruno sobre el metodismo,<sup>25</sup> entre otros.

Desde el campo estrictamente académico, sin embargo, los trabajos sobre el protestantismo son casi inexistentes, si exceptuamos la muy valiosa tesis doctoral de María Mónica Bjerg sobre la inmigración danesa a Tandil, Dinamarca bajo la Cruz del Sur. Los asentamientos daneses en la Argentina (1848-1930), Universidad de Buenos Aires, 1994; luego editada en una versión más breve como Entre Sofie y Tovelille. Una historia de los inmigrantes daneses en la Argentina (1848-1930), Buenos Aires, Biblos, 2001,<sup>26</sup> que se ocupa extensamente de la organización de la Iglesia Luterana Danesa y

<sup>22</sup> Algunos buenos ejemplos son los trabajos del antropólogo Pablo Wright sobre los toba, como "Presencia protestante entre los aborígenes del Chaco argentino", en Scripta Antropologica, Buenos Aires, vol. VII, 1983; los del sociólogo Pablo Semán sobre el pentecostalismo, "El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares", en Maristella Svampa (ed.) Desde abajo: la transformación de las identidades sociales, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento/Biblos, 2003; los que compartió sobre la misma temática con Daniel Míguez, como en el caso del libro editado por ambos Entre santos, cumbias y piquetes: las culturas populares en la Argentina reciente, Buenos Aires, Biblos, 2006; los del propio Daniel Míguez, como "El protestantismo popular en la Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo durante el siglo XX", en Anuario IEHS, no. 17, 2002; o los del también sociólogo Alejandro Frigerio, comenzando por su libro El pentecostalismo en la Argentina, Buenos Aires, CEAL, 1994.

<sup>23</sup> Por citar solamente algunos de sus trabajos más relevantes, nombremos a Diego Thomson: apóstol de la enseñanza y distribución de la Biblia en América Latina y España, Buenos Aires, Asociación Sociedad Bíblica Argentina, 1987; La libertad de cultos: historia, contenido y situación constitucional argentina, Buenos Aires, Asociación Bautista Argentina de Publicaciones, 1987; "Los protestantes argentinos y el matrimonio civil", en Guillermo Hansen (ed.), El silbo ecuménico del Espíritu: homenaje a José Míguez Bonino en sus 80 años, Buenos Aires, Instituto Universitario ISEDET, 2004; y recientemente la obra de síntesis 400 años de protestantismo argentino: historia de la presencia evangélica en la Argentina, Buenos Aires, FADEAC, 2004.

<sup>24</sup> Véanse a modo de ejemplo "Corrientes pedagógicas en el protestantismo argentino. De la emancipación al centenario", en Cuadernos de Teología, vol. XXI, 2002, pp. 317-332; "El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas", en Cuadernos de Teología, vol. XX, 2001, pp. 343-360; "'Una Nueva Vida'. La Experiencia de la Conversión en el Protestantismo del Río de la Plata (siglo XIX)", en Religión y Sociedad en Sudamérica, año 1, no. 1, enero de 1992, pp. 55-76.

<sup>25</sup> Véanse The Shaping of the Methodist Mission in the Río de la Plata Region (1836-1900) from the Perspective of the Anti-Catholic Controversy, Madison, Drew University, 2001; y "Las vanguardias silenciadas en el metodismo rioplatense 1896-1924: Francis D. Tubbs y Gabino Rodríguez", en Revista Evangélica de Historia, vol. 3-4, Buenos Aires, Comité Nacional de Archivo e Historia, Iglesia Evangélica Metodista, 2005.

<sup>26</sup> Véanse además sus artículos "Como faros en la tormenta... Los líderes étnicos de la comunidad danesa", en Estudios Migratorios Latinoamericanos, no. 21, 1992, "Educación y etnicidad en una perspectiva comparada. Los inmigrantes daneses en la pradera y en la pampa, 1860-1930", en Estudios Migratorios Latinoamericanos, no. 36, 1997.

su papel en relación a la colectividad, si bien su acento está puesto en la definición nacional y no en la religiosa, a diferencia de nuestra tesis. Este énfasis diferente conlleva preguntas que también son distintas. La tesis de María Bjerg se interesa por la Iglesia como organizadora de prácticas y de discursos que intentan construir y preservar la relación con la nacionalidad de origen. Por ende, no se pregunta por los lazos con otros protestantes ni por los dilemas referentes a la constitución de una identidad luterana argentina. Tampoco busca profundizar los vínculos, las similitudes, continuidades, rupturas y diferencias respecto de la organización eclesial en Dinamarca, aunque destaca el carácter de re-construcción de la Iglesia en el país receptor. En cambio, se centra en la reconstrucción de los datos, redes y experiencia migratoria de la colectividad, algo que la presente tesis no pretende cubrir.

Más recientemente, el libro de Susana Bianchi, Historia de las Religiones en la Argentina. Las minorías religiosas, Buenos Aires, Sudamericana, 2004, retoma una serie de trabajos monográficos para construir una síntesis del panorama religioso no católico que aporta, por primera vez, un esquema general del desarrollo de las religiones minoritarias en la Argentina. Basándose en la importancia de su presencia para la constitución de un campo religioso autónomo y diversificado, destaca la importancia de la mirada sobre el conflicto como elemento que constituye las identidades, tanto en lo que se refiere a la puja al interior de cada iglesia o congregación por el poder de decidir sobre su destino, como en referencia a la pugna que estas mantuvieron con la Iglesia Católica por el control del campo.

#### b) La Iglesia Anglicana en la Argentina

Los trabajos dedicados a la Iglesia Anglicana en la Argentina son escasísimos. Existe un único trabajo de síntesis, la Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina, 1825-1994, escrita por el Rev. David M. George, Arcediano del Río de la Plata. Esta obra, de 120 páginas, escrita con la intención de “contribuir a que la Iglesia Anglicana no sea relegada a ser un capítulo pasado de una ‘gesta británica’, sino más bien una válida presencia espiritual insertada dentro de la Argentina del presente”<sup>27</sup> según lo consigna el obispo David Leake en su prólogo, contiene una reseña de los principales hechos ocurridos desde la instalación oficial de la Iglesia en la Argentina. Sin pretensión

---

<sup>27</sup> Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina, 1825-1994, Buenos Aires, edición del autor, 1999, pp. iii.

de profesionalidad, sin aparato crítico ni citas formales, logra sin embargo un relato coherente y valioso.

Más allá de esta obra, existen algunos trabajos dispersos y puntuales: un artículo de Pedro Lamond Falconer celebrando el centenario de la capellanía anglicana de San Bartolomé en Rosario hace una breve reseña institucional de esa iglesia;<sup>28</sup> otro de Norman Rubén Amestoy sobre las escuelas de William Morris aporta una buena descripción de las instituciones que giraban en torno a ellas y de los debates que se suscitaban por su presencia con la Iglesia Católica;<sup>29</sup> Arnoldo Canclini ha escrito biografías breves de los pioneros de la misión patagónica;<sup>30</sup> existen algunas biografías escritas por discípulos y admiradores de William C. Morris.<sup>31</sup>

El único trabajo profesional que conocemos dedicado a algún aspecto de la historia de la Iglesia Anglicana en la Argentina es una tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas de esta misma facultad, escrita por Patricia Torres Fernández: Proyectos, Discursos y Políticas Misionales Anglicanas en el Chaco Centro-Occidental durante la primera mitad del siglo XX, 2006 (inédita). En ella la autora se basa en la revista de la *South American Missionary Society* para organizar un relato ordenado del desarrollo de la misión chaqueña. Aunque con algunas inexactitudes, el trabajo plantea un aceptable análisis inicial de los discursos misioneros.

<sup>28</sup> Pedro Lamond Falconer, "Centenario de la Iglesia Anglicana de San Bartolomé" en Revista de Historia de Rosario, año VII, no. 19, enero-junio de 1970, pp. 3-24.

<sup>29</sup> Norman Rubén Amestoy, "Las escuelas evangélicas argentinas de William C. Morris, 1898-1910", en Cuadernos de Teología, vol. XXIII, 2004, pp. 111-140. Estos debates también son mencionados por Daniel J. Santamaría, "Estado, Iglesia e Inmigración en la Argentina moderna", en Estudios Migratorios Latinoamericanos, año 5, no. 14, abril 1990.

<sup>30</sup> Últimos documentos del Capitán Allen F. Gardiner, México, C.U.P., 1959; Hasta lo último de la tierra: Allen Gardiner y las misiones en Patagonia, Buenos Aires, La Aurora, 1951; Allen F. Gardiner. Marino, misionero, mártir, Buenos Aires, Marymar, 1980; Jorge A. Humble. Médico y misionero patagónico, Buenos Aires, Marymar, 1980; Juan Lawrence. Primer maestro de Tierra del Fuego, Buenos Aires, Marymar, 1983; Tomás Bridges. Pionero en Ushuaia, Buenos Aires, Marymar, 1980; Waite H. Stirling. El centinela de Dios en Ushuaia, Buenos Aires, Marymar, 1980. Canclini también hace referencias ocasionales al anglicanismo en su libro 400 años de protestantismo argentino, op.cit.

<sup>31</sup> Bernardo González Arrilli, Vida y Milagros de Mister Morris, Buenos Aires, La Aurora, 1955; A. W. de la Peña, Un héroe del porvenir: William C. Morris, Buenos Aires, Asociación Tutelar de Sordomudos y Cooperadora del Instituto Nacional de Niñas, 1940; Alberto Franco Díaz, La brigada trastornadora, Buenos Aires, La Aurora, 1943; Antonio Sagarna, Morris redivivo, Buenos Aires, Asociación Cristiana de Jóvenes, 1942; Ismael A. Vago, Morris, una vida consagrada a la niñez desamparada, Buenos Aires, La Aurora, 1947.

### c) Inmigración y colectividad británica en la Argentina

La bibliografía referida a la inmigración es vastísima, como corresponde a un país como la Argentina, para el cual este fenómeno ha sido central.<sup>32</sup> Más allá de los debates teóricos sobre si las pautas de asimilación de los inmigrantes siguieron el modelo de crisol de razas, pluralismo cultural o ensaladera,<sup>33</sup> existen muchísimos trabajos referidos a aspectos de la inmigración que resultan significativos para esta tesis como modelos de los problemas a tratar, fundamentalmente en lo que se refiere a las pautas matrimoniales de los migrantes,<sup>34</sup> las representaciones o imágenes de la inmigración que prevalecían en la sociedad receptora,<sup>35</sup> la constitución de identidades en torno a las nacionalidades de origen,<sup>36</sup> la formación de liderazgos étnicos,<sup>37</sup> y la relación entre la Iglesia y la inmigración.<sup>38</sup>

<sup>32</sup> Un buen panorama de conjunto sobre el fenómeno inmigratorio en la Argentina puede obtenerse de Fernando Devoto, Historia de la Inmigración en la Argentina, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.

<sup>33</sup> Para una síntesis de este debate en relación a la Argentina, véase Fernando Devoto, "Del crisol al pluralismo. Treinta años de estudios sobre las migraciones europeas en la Argentina", Instituto Di Tella, serie Documentos de Trabajo no. 118, 1992; M. Borges, "Inmigración y asimilación en la Argentina. Un enfoque historiográfico", en Anuario del IEHS, no. 3, 1988, pp. 385-392; Hilda Sabato, "El pluralismo cultural en la Argentina. Un balance crítico", en Historiografía Argentina, Buenos Aires, Comité Internacional de Ciencias Históricas-Comité Argentino, 1990.

<sup>34</sup> Véase Sam Baily, "Marriage Patterns and Immigrant Assimilation in Buenos Aires, 1882-1923" en Hispanic American Historical Review, vol. 60, no. 1, 1980; Eduardo Míguez, María Elba Argeri, María Mónica Bjerg y Hernán Otero, "Hasta que la Argentina nos una: reconsiderando las pautas matrimoniales de los inmigrantes, el crisol de razas y el pluralismo cultural", en American Historical Review, vol. 71, no. 4, 1991; Hernán Otero, "Una visión crítica de la endogamia: reflexiones a partir de una reconstrucción de familias francesas", en Estudios Migratorios Latinoamericanos, no. 15-16, 1990, pp. 343-378; Ruth Seefeld, "La integración social de los extranjeros según sus pautas matrimoniales: ¿pluralismo cultural o crisol de razas?", en Estudios Migratorios Latinoamericanos, no. No. 2, 1986, pp. 203-231.

<sup>35</sup> Véase Tulio Halperín Donghi, "¿Para qué la inmigración? Ideología y política inmigratoria en la Argentina (1810-1914)", en Diego Armus (comp.), El espejo de la historia, Buenos Aires, Sudamericana, 1987; Gladys S. Onega, La inmigración en la literatura argentina (1880-1910), Buenos Aires, CEAL, 1982; Lilia Ana Bertoni, Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

<sup>36</sup> María Bjerg y Hernán Otero (eds.), Inmigración y redes sociales en la Argentina moderna, Tandil, CEMLA-IEHS, 1995; Fernando Devoto y E. J. Míguez (comps.), Asociacionismo, trabajo e identidad étnica. Los italianos en América Latina en una perspectiva comparada, Buenos Aires, CEMLA-ISER-IEHS, 1992; Fernando Devoto y Gianfausto Rosoli (comps.), La inmigración italiana en la Argentina, Buenos Aires, Biblos, 1985; Juan Carlos Moya, Cousins and Strangers. Spanish Immigrants in Buenos Aires (1850-1930), Berkeley, University of California Press, 1998.

<sup>37</sup> Véanse, entre otros, a Alicia Bernasconi y Carina Frid (eds.), De Europa a las Américas. Dirigentes y liderazgos (1880-1960), Buenos Aires, Biblos, 2006; Alejandro E. Fernández, "Patria y cultura. Aspectos de la acción de la élite española de Buenos Aires (1890-1920)", en Estudios Migratorios Latinoamericanos, nos. 6-7, 1987, pp. 291-307; Fernando Devoto, "La primera élite política italiana de Buenos Aires (1852-1880)", en Studi Emigrazione, no. 94, 1989, pp. 168-193; María Bjerg, "Como faros en la tormenta... Los líderes étnicos de la comunidad danesa", en Estudios Migratorios Latinoamericanos, no. 21, 1992.

<sup>38</sup> Alfonso Esponera Cerdán, "La inmigración y la iglesia en Argentina a fines del siglo XIX", en Teología, no. 42, 1982-3; Néstor T. Auza, "La Iglesia argentina y la evangelización de la inmigración", en Estudios Migratorios Latinoamericanos, año 5 no. 14, abril 1990; Daniel J. Santamaría, "Estado, Iglesia e Inmigración en la Argentina moderna", en Estudios Migratorios Latinoamericanos, año 5, no.



Respecto de los inmigrantes británicos, sin embargo, los trabajos escasean. Existe bastante investigación sobre los irlandeses, pero no resulta muy significativa para nuestra tesis, dado que la mayoría de éstos eran católicos y el corte religioso tendía a excluirlos de las actividades que nos interesan aquí.<sup>39</sup> También existen algunos trabajos que reúnen memorias o analizan algún aspecto de la inmigración galesa al Chubut.<sup>40</sup> Poco se ha hecho sobre los escoceses, sin embargo, más allá de los trabajos pioneros de algunos de los protagonistas de la colectividad.<sup>41</sup>

En cuanto a los ingleses, tema de capital importancia para la presente tesis, existe una tesis doctoral, la de Deborah Lynn Jakubs, A Community of Interests: a Social History of the British in Buenos Aires, 1860-1914, presentada ante la Universidad de Stanford en diciembre de 1985 (inédita). La tesis de Jakubs contiene un valioso trabajo con documentos migratorios y censales,<sup>42</sup> pero escasean las fuentes primarias para la organización social, por lo cual la autora tiende a apoyarse en exceso en fuentes orales. Esto tiene serias desventajas, por cuanto su empleo de memorias tiende a aplanar el relato histórico, ya que la lleva a asumir que la colectividad siempre ha sido igual a sí misma, y que puede usarse un relato de migración de 1920 para ejemplificar las experiencias de 1890, por ejemplo. Algo similar ocurre con el mucho

---

14, abril 1990; Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX, Buenos Aires, Grijalbo – Mondadori, 2000; Fernando Devoto, “Catolicismo y anticlericalismo en un barrio italiano de Buenos Aires (La Boca) en la segunda mitad del siglo XIX”, en Estudios Migratorios Latinoamericanos, no. 14, 1994; los cinco volúmenes publicados por Luigi Favero y Néstor T. Auza (comps.), Iglesia e inmigración, Buenos Aires, CEMLA, 1991, 1994, 1997, 2001 y 2005.

<sup>39</sup> Juan Carlos Korol e Hilda Sábato, Cómo fue la inmigración irlandesa a la Argentina, Buenos Aires, Plus Ultra, 1981; Edmundo Murray, Devenir irlandés. Narrativas íntimas de la emigración irlandesa a la Argentina (1844-1912), Buenos Aires, EUdeBA, 2004; Eduardo Coghlan, Los irlandeses en Argentina. Su actuación y descendencia, Buenos Aires, 1987. Véanse también las variadas contribuciones a los Irish Migration Studies in Latin America, la revista on-line de la Society for Irish Latin American Studies.

<sup>40</sup> Véanse los trabajos de Glyn Williams, entre ellos The Welsh in Patagonia. The State and Ethnic Community, Cardiff, University of Wales Press, 1991, y “Social Conflict and Change within the Welsh Colony in Patagonia”, en Anthropological Quarterly, vol. 44, no. 2, abril 1971, pp. 78-93; John E. Baur, “The Welsh in Patagonia: an example of nationalistic migration”, en American Historical Review, vol. 34, no. 4, 1954; las ponencias de Fernando Williams presentadas en diversos foros regionales; Daniel Ochoa, “Inmigración protestante y desarrollo económico. La Colonia del Chubut (1865-1904)”, en Cuadernos de Teología, 12, 2, 1992; y también crónicas como la de William C. Rhys, La Patagonia que canta. Memorias de la colonización galesa, Buenos Aires, Emecé, 2000 (original no publicado de la década de 1890 aproximadamente) y la de Abraham Matthews Crónica de la Colonia Galesa de la Patagonia, Gaiman, El Regional, 1977.

<sup>41</sup> James Dodds, Records of the Scottish Settlers in the River Plate and their churches, Buenos Aires, Grant & Sylvester, 1897; J. Monteith Drysdale, One Hundred Years Old. A Record of the First Century of St. Andrew's Scotch School, Buenos Aires, Buenos Aires, 1929, y A Hundred Years in Buenos Aires, 1829-1929: Being a Brief Account of St. Andrew's Scots Church, Buenos Aires, mimeo, 1929; Cecilia Grierson, Primera y única colonia formada por escoceses en la Argentina, Buenos Aires, Peuser, 1925.

<sup>42</sup> El ya mencionado trabajo de Ruth Seefeld (“La integración social de los extranjeros según sus pautas matrimoniales...”, op.cit.) analiza también los matrimonios ingleses como uno de sus casos de estudio, y resulta útil contraponer sus conclusiones a las de Jakubs.

más reciente trabajo de Florencia Cortés Conde, Los angloargentinos en Buenos Aires. Lengua, identidad y nación antes y después de las Malvinas, Buenos Aires, Biblos (colección La Argentina Plural), 2007. El fuerte de esta obra está en su uso de cuestionarios que permiten medir las representaciones que la colectividad se hace de sí misma en el presente. Extrapolar las conclusiones que pueden extraerse de ellos a períodos anteriores resulta mucho más problemático, por muy tentadoras y sugerentes que estas resulten.

Existe además un trabajo parcial, el de Gustavo A. Monacci sobre La colectividad británica en Bahía Blanca, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1979, que compila datos de interés, aunque su alcance sea solamente local. Algo similar puede decirse de la obra de Vera Blinn Reber, British Mercantile Houses in Buenos Aires, 1810-1880, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1979, un buen estudio sobre las características de la organización de los comerciantes británicos a la hora de hacer negocios, pero que no aporta pistas firmes para su análisis como colectividad.

De la misma manera general, resulta muy útil el Diccionario de Británicos en Buenos Aires (Primera Época), de Maxine Hanon (Buenos Aires, 2005), que muestra entradas por cada inmigrante registrado en una multiplicidad de fuentes, y además contiene breves reseñas de las principales instituciones de la colectividad. Lamentablemente el primer volumen, único editado hasta la fecha, sólo llega hasta el año 1852. Esta es por otra parte una tendencia general en lo que se refiere a este tema: los ingleses suelen ser presentados como un ejemplo de inmigración temprana, por lo que el examen de las fuentes se detiene en la primera mitad del siglo XIX; y desaparece para períodos más tardíos, cuando la bibliografía se centra en la inmigración masiva desde Italia, por ejemplo.<sup>43</sup> La tesis de maestría inédita de Alina Silveira, Británicos en Buenos Aires: movimientos poblacionales, pautas matrimoniales e inserción económica (1800-1850), presentada ante la Universidad de San Andrés, 2008, resulta de muchísimo interés, aunque solamente cubre la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, su autora se encuentra actualmente realizando su investigación doctoral en la cual ampliará el período a estudiar.

---

<sup>43</sup> Un ejemplo típico es el de Wilbur D. Jones, "The Argentine British colony in the time of Rosas", en Hispanic American Review, vol. 40, no.1, Durham, 1960, y toda la bibliografía que recopila las impresiones de los viajeros británicos en las primeras décadas posteriores a la independencia.

Las obras de referencia sobre inmigración<sup>44</sup> suelen indicar al libro del periodista Andrew Graham-Yooll, La colonia olvidada. Tres siglos de presencia británica en la Argentina, Buenos Aires, Emecé, 2000, para la descripción general de la colectividad inglesa. La obra contiene ciertamente un relato general, pero con un criterio poco académico, que tiende a describir generalidades y concentrarse en anécdotas. Útil como primera aproximación, resulta sin embargo muy insuficiente para la referencia profesional. Las obras existentes que pretenden hacer una historia institucional de alguna de las múltiples asociaciones surgidas de la colectividad suelen adolecer de los mismos problemas.<sup>45</sup>

Por otra parte, John Bailey se concentra en la discusión historiográfica, intentando situar al caso de la inmigración inglesa entre otros casos de migración internacional, y empleándolo para mostrar las falencias de diversas aproximaciones teóricas al tema, por lo que no reproduce resultados de investigación.<sup>46</sup>

Existen, por supuesto, muchos trabajos sobre la relación Inglaterra-Argentina, tema importantísimo tanto desde el punto de vista político como económico. La obra más clásica es la de H. S. Ferns, Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX, Buenos Aires, Solar, 1966, aunque existen muchas otras.<sup>47</sup> Resulta importante destacar, sin embargo, que estos trabajos no se han ocupado de la comunidad británica residente, a la que han tendido a considerar sólo en su carácter de inversora e intermediaria entre ambos países, casi como una avanzada británica en territorio argentino. Este punto de vista proviene del debate en el cual la mayoría de estos autores se han visto inmersos, que es el de la dependencia latinoamericana y el "imperio informal" británico. Nuestra tesis, sin embargo, no parte desde esa perspectiva, y por lo tanto encuentra poco en estas obras en lo cual apoyarse.

<sup>44</sup> Cfr. por ejemplo Fernando Devoto, Historia de la Inmigración..., op.cit., p. 498.

<sup>45</sup> Véase, por ejemplo Hugh Fraser Warnerford-Thompson, The British Hospital of Buenos Aires. A History 1844-2000, Buenos Aires, L.O.L.A., 2001. Tanto esta como la ya citada historia de David Goerge sobre la Iglesia Anglicana son ejemplos de una cuidadosa y entretenida tarea de reconstrucción, y como tal son muy recomendables, pero difícilmente sustituyen un trabajo monográfico profesional.

<sup>46</sup> John Bailey, "Inmigración y relaciones étnicas. Los ingleses en la Argentina" en Desarrollo Económico, 18.72, enero-marzo de 1979.

<sup>47</sup> Entre ellas cabe citar a A.G. Ford, El patrón oro, 1880-1914: Inglaterra y Argentina, Buenos Aires, Instituto Di Tella, 1969; D. C. M. Platt, "Britain's Informal Empire in Argentina, 1806-1914", en Past and Present, vol. 1, no. 4, 1953, y Latin America and British Trade, 1806-1914, Londres, Adam and Charles Black, 1972; Rory Miller, Britain and Latin America in the nineteenth and twentieth centuries, Londres, Longman, 1993; Andrés Regalsky, Las inversiones extranjeras en la Argentina 1860-1914, Buenos Aires, CEAL, 1986; y J.F. Rippey, British Investments in Latin America, 1822-1949, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1959. Sobre las inversiones en bienes inmuebles, Eduardo Míguez, Las tierras de los ingleses en la Argentina, 1870-1914, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1985.

#### d) Algunas apreciaciones teóricas

El campo de la investigación sobre la religión ha sido objeto de grandes renovaciones teóricas en las últimas tres o cuatro décadas, particularmente desde la sociología. Si bien los grandes clásicos de la sociología de la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX se habían interesado por la religión, y planteado diferencias significativas en el abordaje de este fenómeno, en forma general puede decirse que todos habían compartido un paradigma común, que era el de la secularización, entendida como la progresiva desaparición de la religión ante el avance de la modernidad, desaparición que se juzgaba inevitable y deseable, y de la cual la reducción de las identidades religiosas al ámbito de lo privado era vista como el primer paso.<sup>48</sup>

Sin embargo, estudios surgidos a partir de la década de 1960, notablemente los de David Martin,<sup>49</sup> han planteado la necesidad de cambiar nuestra mirada sobre el fenómeno religioso, que parece muy lejano a estar en vías de desaparición, y han sugerido que a nuevas formas de organización social corresponden nuevas formas de organización religiosa. Se sostiene entonces que debe repensarse al proceso de secularización como un producto histórico y limitado: el término pierde en estos autores su carga de acompañamiento inevitable de la modernización, y de formar parte de un progreso ilimitado, destinado a extenderse a toda la humanidad, para convertirse en un proceso histórico que corresponde a un período limitado en el tiempo y a un espacio específico, sea éste Francia, Europa, o los países centrales de Occidente. Tampoco implica, como lo aclara Danièle Hervieu-Léger, el fin de la religión, sino una reconfiguración de la misma que la ubica en la esfera de lo íntimo y personal antes que en la de lo social, característica de una sociedad en donde se definen y discriminan espacios para lo público y lo privado.<sup>50</sup> Este proceso habría producido el debilitamiento

<sup>48</sup> Cfr. por ejemplo Max Weber, "Tipos de comunidad religiosa", en Economía y Sociedad, México, Fondo de Cultura Económica, 1984 (1922); Sociología de la religión, Buenos Aires, La Pléyade, 1978 (1921); La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Barcelona, Península, 1969 (1903); Émile Durkheim, Las formas elementales de la vida religiosa, Madrid, Akal, 1992 (1912).

<sup>49</sup> Las ideas desarrolladas de David Martin se encuentran en su obra más relevante, General Theory of Secularization, Londres, Ashgate Publishing, 1993 (1978).

<sup>50</sup> "La 'secularización' de las sociedades modernas no se resume [...] en el proceso de evicción social y cultural de la religión con el que comúnmente se la confunde. Combina, de manera compleja, la pérdida de dominio de los grandes sistemas religiosos sobre una sociedad que reivindica su plena capacidad de orientar por sí misma su destino, y la recomposición, bajo una nueva forma, de las representaciones religiosas que han permitido a esta sociedad pensarse como autónoma" D. Hervieu-Léger, El peregrino y el convertido. La religión en movimiento, México, Ediciones del Helénico, 2004 (1999), p. 37.

de las grandes iglesias y de la religión heredada, que ha corrido en paralelo a la personalización de las creencias, a una revalorización de la conversión y el peregrinaje religioso como realización del individuo, y a nuevas formas de comunalización religiosa menos interesadas en la continuidad de la tradición y la observancia y más preocupadas por la sinceridad y el compromiso del creyente. Han surgido así expresiones que han hecho escuela, como el “believing without belonging” de Grace Davie, o el “bricolage” religioso de Hervieu-Léger.<sup>51</sup>

Si bien esta nueva mirada sobre la religión ha apuntado ante todo a la comprensión del presente, algunos aspectos teóricos de ella impactan sobre nuestra manera de considerar los hechos pasados. En particular, planteamos que la experiencia de los inmigrantes que se convirtieron al protestantismo puede ser leído en los términos de Hervieu-Léger como un tipo particular de crisis de transmisión de las identidades religiosas heredadas.<sup>52</sup> Si el emigrante, en un contexto de “liberación” de los lazos sociales que lo ataban en su país de origen, pero también de angustia, soledad e incluso desvalimiento por esa pérdida, pudo emprender una reconstrucción personal de su identidad creyente, esto resultó aún más cierto para su descendencia, que contaba con una compleja suma de tradiciones diversas de las cuales abreviar.

En los casos de conversión al protestantismo nos encontramos entonces ante fenómenos de elección deliberada y conciente de una identidad religiosa nueva a nivel individual, de la afirmación autónoma de un sujeto creyente que sostiene que la religión es una decisión personal. En estas circunstancias, la conversión se impone como un momento de re-construcción de sí mismo, que para los actores adquiriría luego el valor del tránsito de un miembro más de una masa heterónoma (a menudo identificada con lo católico, la falta de educación, el retraso y el embrutecimiento) a un individuo autónomo y conciente, capaz de conformar voluntariamente parte de un colectivo minoritario y de defender sus convicciones como parte de su afirmación personal.<sup>53</sup> Desde este punto de vista, sostenemos, la conversión producía un efecto de

<sup>51</sup> Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Londres, Blackwell, 1994; Danièle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005 (1993).

<sup>52</sup> Cfr. Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido*, op.cit., cap. II “El fin de las identidades religiosas heredadas”.

<sup>53</sup> En términos de Hervieu-Léger, “el acto de conversión cristaliza el valor reconocido al compromiso personal del individuo que, de esta manera, rinde el testimonio por excelencia de su autonomía de sujeto creyente. La conversión religiosa, en la medida en que conlleva al mismo tiempo una reorganización global de la vida del interesado según normas nuevas y su incorporación a una comunidad, constituye una modalidad notablemente eficaz de la construcción de sí mismo”. *El peregrino y el convertido*, op.cit., p. 136.

individuación y colectivización simultáneas que resultaban compensatorias de la experiencia de impotencia frente al mercado laboral y cultural al que se veían sometidos los inmigrantes.

Por otra parte, y retomando también la idea de que debe replantearse el sentido de la secularización, planteamos la importancia de este fenómeno, ya que si bien fueron muy minoritarias, las conversiones al protestantismo deben ser tomadas como indicadores de la existencia de una movilidad religiosa y de un campo religioso plural, producto del impacto de la inmigración masiva de fines del siglo XIX y principios del siglo XX y del consiguiente reordenamiento cultural.

La noción misma de “campo religioso”, como el espacio socialmente determinado e históricamente constituido en el que se organizan las relaciones de poder en base a sus propias leyes de funcionamiento, de amplio uso entre los escritos de los especialistas, proviene de las formulaciones de Pierre Bourdieu.<sup>54</sup> Es un concepto útil, particularmente por la forma en que el autor francés analiza la relación entre *habitus* y campo religioso, es decir, entre aquello que los actores traen consigo al ingresar y posicionarse dentro del campo y las reglas internas que encuentran como “dadas” por éste. Estos dos términos se encuentran en un juego dialéctico en el que los actores redefinen los límites del campo y de las posiciones que ocupan en él, y son redefinidos a su vez por los límites estructurales que aquel les impone, a través de la mediación de aquello que Bourdieu y de Saint-Martin denominan “la percepción del espacio de lo posible”.<sup>55</sup>

Esta fórmula permite una reflexión compleja sobre las formas que adquiere el ejercicio del poder en el campo religioso, puesto que nos permite preguntarnos no sólo por los mecanismos de poder a disposición de las autoridades eclesiásticas, y por su capacidad para reproducir el campo neutralizando las diferencias (lo que Bourdieu y de Saint-Martin llaman “producción de homogeneidad”) e impidiendo o por lo menos dosificando el cambio; sino también por la capacidad de resistencia e innovación de los actores participantes. El campo es así pensado como en permanente movimiento, resultado de los múltiples conflictos que se negocian en su interior. Estas nociones nos

<sup>54</sup> Véase Pierre Bourdieu, *La distinción*, París, Ed. du Minuit, 1979 y *Le sens pratique*, París, Ed. du Minuit, 1980; y para la noción más específica de campo aplicada al fenómeno religioso, “Genèse et structure du champ religieux”, en *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, no. 3, 1971.

<sup>55</sup> Cfr. Pierre Bourdieu y Monique de Saint-Martin “La Sainte Famille: l’Episcopat Français dans le champ du pouvoir”, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, no. 44-45, París, 1982, p. 17.

han resultado particularmente adecuadas para pensar la construcción de un poder centralizado dentro de la Iglesia Anglicana, y las resistencias a esta construcción.

Por otra parte, la historiografía de la inmigración ha planteado interesantes debates sobre las vías y formas en que los migrantes se integran a la sociedad receptora, y sobre el rol que los líderes étnicos cumplen en este proceso. Así, mientras que los defensores de la idea del crisol de razas o “melting pot” consideraron a los líderes étnicos como intermediarios en el proceso de asimilación cultural de los inmigrantes, los partidarios del paradigma del pluralismo cultural los han considerado como catalizadores de una conciencia étnica.<sup>56</sup> En este sentido, John Higham ha trazado una tipología del liderazgo étnico que ha sido muy usada por los historiadores argentinos que se han ocupado de este tema.<sup>57</sup>

Hemos considerado estas categorías a la hora de pensar acerca del rol cumplido por los obispos anglicanos en relación a la Iglesia, y especialmente en relación a la comunidad inglesa. Sin embargo, hemos privilegiado una aproximación que destaca las posibilidades múltiples de integración a la sociedad receptora, y muestra a la política conciente de preservación cultural de la Iglesia ejercida por los obispos como una vía de inserción en la sociedad argentina, que convivía con otras vías posibles, incluyendo la de la argentinización rápida, sin entrar en un conflicto abierto. En este sentido, entendemos útil “concebir al liderazgo étnico como un tipo de estrategia adaptativa del grupo étnico a su entorno social y político, en respuesta a las condiciones de participación de los miembros de la comunidad étnica dentro de la sociedad global en la que se integra”, porque esta definición permite pensar en múltiples adaptaciones posibles.<sup>58</sup>

Finalmente, queremos destacar la importancia que damos en esta tesis al concepto de reinvencción, es decir, de reformulación permanente de identidades que deben ser adaptadas y vueltas a llenar de significado a partir de nuevas circunstancias. Este enfoque, tomado de los estudios sobre el nacionalismo<sup>59</sup> y particularmente útil para reflexionar sobre las comunidades inmigrantes, nos ha permitido rechazar la idea del trasplante, y redimensionar las diferencias entre la situación de las iglesias del

<sup>56</sup> Véase Xosé Manoel Núñez Seijas, “Modelos de liderazgo en comunidades emigradas”, en Alicia Bernasconi y Carina Frid (eds.), *De Europa a las Américas*, op.cit., p.18.

<sup>57</sup> John Higham (ed.), *Ethnic Leadership in America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.

<sup>58</sup> La definición es de Xosé Manoel Núñez Seijas, “Modelos de liderazgo en comunidades emigradas”, op.cit., pp. 26-27.

<sup>59</sup> Véase Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, op.cit. y Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, op.cit.; y Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, F.C.E., 1993.

protestantismo histórico en la Argentina y en Europa. También nos ha incitado a preguntarnos continuamente sobre el sentido de prácticas que de otra forma aparecerían simplemente como dadas. En este sentido, trabajamos sobre los discursos generados desde la Iglesia a partir de la convicción sobre la importancia de estudiar las representaciones que la institución se hace de sí misma y de la colectividad, por cuanto concebimos a las representaciones y a las prácticas en una relación dialéctica, en la cual las segundas proporcionan los condicionantes de existencia de las primeras, que, a su vez, dan sentido, motorizan y encuadran a las segundas.<sup>60</sup>

### Organización de la tesis

La presente tesis consta de una introducción, seis capítulos y una sección en la que se reúnen las conclusiones. La división en capítulos ha tenido en cuenta tanto el eje cronológico como el temático. Los dos primeros están centrados en el siglo XIX, durante el episcopado del primer obispo anglicano para América del sur. El capítulo 1 se refiere a la etapa inicial de la Iglesia Anglicana en la Argentina, tomando como punto de partida el nombramiento del primer obispo en 1869 (si bien se hacen referencias a la situación previa de la Iglesia en la primera mitad del siglo XIX) y terminando en los últimos años del siglo, en coincidencia con el fin de ese obispado en 1900. El capítulo 2 gira en torno al cambio de siglo, y se ocupa de llevar el relato hasta el centenario, superponiéndose en parte con el siguiente. Sin embargo, desde el punto de vista temático, estos dos primeros capítulos constituyen también una unidad, por cuanto reflejan las tendencias más misioneras en el interior de la Iglesia Anglicana en dos ámbitos distintos: entre los indígenas de Tierra del Fuego en el capítulo 1, y entre los inmigrantes y sectores populares de Buenos Aires, en la “Tierra del Fuego” porteña, en el capítulo 2.

El tercer capítulo da inicio al análisis de un nuevo período, el que corresponde al segundo obispado anglicano para la Argentina, entre 1902 y 1930. Por otra parte, en este y los siguientes capítulos el eje ha sido el análisis de la Iglesia de colectividad, por lo cual deben ser vistos como una unidad temática. Dentro de este bloque, sin embargo, debe hacerse una distinción: los capítulos 3 y 4 se ocupan de la reorganización

---

<sup>60</sup> Cfr. el conocido estudio de Roger Chartier, El mundo como representación, Barcelona, Gedisa, 1992.



introducida por el nuevo obispo y de las resistencias frente a ella, a la vez que intentan reflejar un proceso de construcción de poder al interior de la Iglesia y describir la vida institucional de la misma. El capítulo 3 refleja los pormenores de este proceso particularmente en la relación entre la estructura diocesana y las parroquias, mientras que el 4 muestra la expansión alcanzada por la Iglesia, los problemas derivados de ella y los conflictos con las sociedades misionera. Mientras tanto, los capítulos 5 y 6 se centran en la problemática de la relación entre Iglesia y colectividad inglesa, y en su impacto en relación con la incorporación de los inmigrantes a la sociedad receptora. El capítulo 5 analiza las prácticas y discursos de la Iglesia referidos a la continuidad de la identidad nacional a través de los matrimonios y las escuelas, mientras que el capítulo 6 ofrece un replanteo de la manera en que el vínculo entre la Iglesia y la colectividad ha sido visto por la bibliografía, y se ocupa del cierre de la etapa trabajada en la década de 1920.

Es importante notar que al hacer esta división no hemos tenido en cuenta solamente la historia institucional de la Iglesia, sino que hemos considerado también su relación con los ritmos impuestos a su desarrollo por la historia más general de los procesos políticos y socioeconómicos de la Argentina. En ese sentido, el comienzo en torno a 1870 se relaciona con los nuevos vínculos que la Argentina empezaba a tejer con el mercado mundial, y con los inicios de la gran oleada inmigratoria de fines de siglo, procesos que no fueron en ninguna forma ajenos a la decisión de nombrar un obispo para un territorio en el que existían anglicanos desde hacía muchísimos años. El fin del período estudiado no está determinado por el final del episcopado del segundo obispo (que recién se dio en 1937) sino por los cambios institucionales y económicos que se dieron en la Argentina en 1930, que nos parece cierran una etapa en la relación con los inmigrantes ingleses, y con Inglaterra, lo que repercutió profundamente sobre el destino de la Iglesia Anglicana en nuestro país.

El **primer capítulo**, titulado “**Misiones y capellanías**”, traza un panorama general de la expansión del protestantismo anglosajón en la primera mitad del siglo XIX para luego enfocarse en las iniciativas anglicanas referidas a la Argentina. En este sentido, relata la historia temprana de la South American Missionary Society, o SAMS, poniendo el acento en sus intentos por establecer un puesto misionero en Tierra del Fuego, lo que llevó finalmente a la fundación del poblado de Ushuaia en 1869. Analiza los objetivos evangelizadores-civilizadores de estos misioneros y sus modalidades de trabajo con los indígenas, y los contrasta con las empleadas por los salesianos en la zona

norte de la isla. Describe también la importancia que esta misión tuvo en el nombramiento del primer obispo anglicano para América del Sur, Waite H. Stirling, en 1869, y el apoyo de este último a otras iniciativas misioneras anglicanas en la Patagonia.

Paralelamente, el capítulo refleja la situación peculiar de aquellas iglesias que se originaron como capellanías consulares, ligadas al crecimiento de la colectividad británica. Se hace centro en la iglesia de San Juan, en Buenos Aires, surgida al amparo del artículo 12° del Tratado de Amistad, Comercio y Navegación firmado entre Gran Bretaña y el régimen rivadaviano en 1825, que otorgaba a los súbditos británicos el derecho de celebrar su culto en forma pública. Analiza a continuación el conflicto que se suscitó con el nombramiento de Stirling, y las dificultades político-legales que este último tuvo para que su autoridad obispal fuera reconocida por estas iglesias, para las cuales el historial misionero de Stirling y sus posturas teológicas de corte evangélico aparecían como una amenaza a su estabilidad en un país extranjero.

El capítulo refleja la expansión que la Iglesia Anglicana conoció a fines del siglo XIX, en la medida en que el crecimiento de la colectividad inglesa y su mayor prosperidad, así como los cambios habitacionales propios de ese período condujeron a un desplazamiento desde el centro de la ciudad de Buenos Aires hacia sus barrios y suburbios, movimiento que se reflejó en la fundación de varias iglesias. Repasa también la situación en el interior del país, en donde este período vio también la aparición de capillas e iglesias, generalmente siguiendo el trayecto de los ferrocarriles.

Finalmente, el capítulo se enfoca en un debate sostenido en la Cámara de Diputados de la Nación en septiembre de 1886 en ocasión de otorgársele tierras en propiedad al misionero de la SAMS, Thomas Bridges, en Tierra del Fuego. El debate resulta de sumo interés, por cuanto permite echar un vistazo a la forma en que los anglicanos eran vistos por la élite política local, y nos permite comenzar a plantear algunas cuestiones básicas en relación a la identidad nacional y religiosa de estos inmigrantes, cuestiones que aparecerán desarrolladas a lo largo de la tesis.

El **segundo capítulo**, “**La Iglesia Anglicana y la conversión de los inmigrantes: William C. Morris**”, se inicia con la diversificación del campo religioso a partir del flujo de inmigrantes que procedían de países y zonas en los que predominaban tradiciones religiosas diferentes a la católica, y luego se centra en los inicios de la actuación conversionista de algunos grupos protestantes como el metodismo, que inició su prédica en castellano en 1867.

El capítulo presenta a quien será un hombre clave en la historia de la Iglesia Anglicana en la Argentina, William C. Morris, un pastor surgido de las filas metodistas que se convirtió al anglicanismo en 1897 y se dedicó a fundar una serie de escuelas dirigidas a los sectores más pobres de la población en los barrios de Palermo, Maldonado, Almagro y Villa Urquiza. Se describe su relación con la SAMS, y se desarrolla la descripción de las llamadas Escuelas Evangélicas Argentinas, en lo que se refiere a cantidad de alumnos, actividades y programas, influencia general sobre el barrio circundante, personal docente, obtención de fondos e ideología subyacente. También se presenta y analiza el aspecto más misionero de la actuación de Morris, tanto a través de los servicios que ofrecía a los más necesitados (médicos, culturales, distribución de vestimenta, búsqueda de empleos, entrenamiento profesional) como a través de la distribución de biblias y los grupos de estudio de las Escrituras, en su tarea periodística, a través de su rol pastoral, y como educador.

En este sentido, el capítulo se detiene en el fenómeno de la conversión de inmigrantes italianos y españoles que no traían tradiciones protestantes de su país de origen, preguntándose por los motivos de su interés por las iglesias reformadas, y poniendo la actuación de Morris en el contexto de la actividad desarrollada por otros grupos, particularmente los metodistas. Paralelamente, busca analizar cómo se insertó la práctica conversionista de Morris dentro del panorama más amplio de la Iglesia Anglicana, y los debates internos que esto suscitó.

El capítulo se detiene particularmente a analizar a la revista La Reforma, que se comenzó a editar en el año 1901, y que Morris pasó a dirigir en 1903. La Reforma unió a protestantes de diversas denominaciones en una publicación combativa pero que también tenía aspiraciones educativas, evangelizadoras y culturales, y que se distinguía de la mayoría de los periódicos protestantes por su énfasis en el lenguaje de la argentinidad. En efecto, Morris y su grupo se caracterizaban por una militante autodefinición como argentinos.

Este análisis nos lleva a relevar las relaciones que Morris estableció con algunas destacadas figuras de la vida política argentina, y a preguntarnos por sus motivos, la coincidencia de valores, los límites de lo que tradicionalmente la bibliografía ha descrito como la alianza entre liberales y protestantes, y los contactos políticos que se establecieron por esta vía.

Finalmente, el capítulo analiza el debate suscitado en la Cámara de Diputados en diciembre de 1901, en ocasión de votarse un subsidio a las Escuelas Evangélicas

Argentinas, cuando éste fue objetado por Monseñor Gregorio Romero, diputado por Santa Fe. La discusión resulta pertinente, por cuanto permite apreciar las diferentes concepciones de nación en pugna, y cómo las preocupaciones respecto de la identidad religiosa y nacional de los inmigrantes podían incidir de maneras diversas respecto de las posibilidades de integración de éstos en la Argentina. Esto nos permite reflexionar sobre las opciones y limitaciones con las cuales se enfrentaron los grupos protestantes y ponderar sus estrategias frente a ellas. El debate también resulta fructífero para analizar los cambios en las formas en que las élites políticas contemplaban la presencia de los protestantes respecto de su postura en 1886.

El **tercer capítulo**, que se titula “**Construir una vida eclesiástica en común I. El Obispo Every y la organización de la Iglesia**” presenta a una figura central para la historia de la Iglesia Anglicana en la Argentina, el obispo Edward Francis Every, quien llegó a América del Sur en 1902 como reemplazante del obispo Stirling. Pasa revista a las dificultades y problemas que aquel encontró a su llegada, y a su evaluación de los mismos, que lo llevaron a protagonizar una reorganización a gran escala de la vida eclesiástica de la diócesis. El capítulo se centra entonces en los cambios introducidos por Every, tanto en lo que respecta al sostén financiero de la Iglesia, como en cuanto a su territorio (la diócesis fue dividida en 1910), y repasa las diversas sociedades e instituciones que fueron creadas con el fin de estimular el intercambio a nivel diocesano y de crear una identidad común para los fieles, entre las cuales se destacan la Revista Diocesana y la ACA (*Anglican Church Association*), una sociedad civil constituida para ser la depositaria de todos los bienes de la Iglesia. Se pregunta brevemente por el grado de participación que se observaba en los fieles, y analiza diversas respuestas posibles. Luego, se concentra en la introducción del gobierno sinodial, que se describe con detenimiento, y se plantea que aunque éste parecía dar por vez primera voz y voto a los laicos en los asuntos de la Iglesia, el manejo de la institución representativa por parte del obispo tendía a convertirla en un instrumento de legitimación de su proyecto de transformación de la Iglesia según los moldes que proporcionaban la Iglesia de Inglaterra y de las colonias.

El capítulo busca también reflejar las resistencias de los fieles a las novedades organizativas que concentraban el poder en manos del obispo, y por eso muestra diversas instancias de conflicto en las cuales las iglesias locales, particularmente las más ricas, más organizadas y que contaban con mayor número de fieles y con personería jurídica propia, protestaron, desobedecieron, e incluso forzaron al obispo a enmendar

sus planes. Se plantea entonces que el sínodo debe ser visto como un auténtico espacio de negociación entre el obispo y este puñado de iglesias locales muy poderosas, que por estar cerca de Buenos Aires parecen haber acaparado los puestos en los comités creados por el sínodo, mientras que disminuía la capacidad de control de los fieles comunes situados en el interior del país o en parroquias dependientes del Fondo Diocesano sobre las decisiones que regulaban su vida religiosa. Por otra parte, el capítulo también concluye que las resistencias ocasionales del sínodo al obispo tenían como resultado el refuerzo de su legitimidad como órgano representativo de los fieles, por lo cual indirectamente también contribuían a legitimar aquellas decisiones que Every hacía aprobar por él, en la medida en que se lo consagraba como el espacio en el cual se tomaban las verdaderas decisiones.

El capítulo enfoca el nivel local para mostrar un poco más en detalle cómo era el funcionamiento interno de estas iglesias que poseían personería jurídica, y subraya cómo algunas cuestiones puntuales que desde el punto de vista del obispo apuntaban a homogeneizar y regularizar la administración de la diócesis, y al mismo tiempo a convertirlo en el centro de la toma de decisiones, podían ser percibidos como una amenaza para las iglesias, dado que implicaban un reacomodamiento del statu quo y una pérdida de control sobre algunos resortes clave de poder. Busca además mostrar la angustia y sensación de alienación de la Iglesia que estas transformaciones podían llegar a producir en los fieles.

El cuarto capítulo, llamado **“Construir una vida eclesial en común II. La expansión de la Iglesia y los conflictos jurisdiccionales”**, ofrece en primer lugar un panorama de los problemas prácticos que provocó la expansión de la Iglesia en las dos primeras décadas del siglo XX. Se aportan tablas mostrando la evolución de centros de culto y cantidad de clérigos por década entre 1910 y 1937, y se ofrece a partir de ellos un análisis sobre la evolución general de la situación de la Iglesia en términos de ciclo de expansión seguido por un comienzo de contracción. Se discuten los problemas relacionados con la consecución de un clero estable, y con la provisión de servicios religiosos para la población rural y para los niños (a través de las escuelas dominicales).

Luego el capítulo se detiene en otro aspecto relevante y conflictivo de la expansión: las misiones de la *South American Missionary Society* en el territorio del Gran Chaco. Se analizan los objetivos de la sociedad y se examinan sus prácticas de evangelización, reflejando el proceso de instalación de varios puestos misioneros en Paraguay, Bolivia y la Argentina. A continuación se examinan los motivos del conflicto

que enfrentó durante años (en forma más o menos abierta) a la sociedad misionera con la autoridad episcopal, para lo cual se hace en primer lugar un planteo de la situación internacional dentro de la Iglesia Anglicana, haciendo eje en los cambios introducidos en ella a partir del Congreso Misionero de Edimburgo de 1910, una coyuntura muy significativa para todo aquello relacionado con las prácticas misioneras en América del Sur. El capítulo sigue y desarrolla las diversas instancias en las cuales el obispo y la SAMS entraron en conflicto en esos años, y las vincula con el proceso de reorganización de la Iglesia Anglicana en la Argentina en marcha en aquellos años, que se había descrito en el capítulo anterior.

A partir de estas circunstancias, el capítulo rastrea luego otras situaciones conflictivas que se dieron a lo largo del episcopado de Every, y que fueron protagonizadas por otras sociedades misioneras, y también algunos enfrentamientos de corte teológico que sostuvo el obispo con miembros del cuerpo clerical de su diócesis. En todos los casos, se busca comprender cómo se construyó la autoridad del obispo, y qué límites encontró en el proceso.

El capítulo finaliza con un apartado dedicado a extraer algunas conclusiones en común para los capítulos 3 y 4, que resume y propone una perspectiva general sobre la reorganización de la Iglesia desarrollada en ellos, y luego se plantea los límites de esta visión de la historia de la Iglesia Anglicana, para así introducir la cuestión de su vínculo con la colectividad inglesa, que se desarrolla en los dos capítulos siguientes.

El quinto capítulo, que se denomina **“La Iglesia, refugio de etnicidad I. Jamás he estado en casa”**, se pregunta por la naturaleza del vínculo que la Iglesia Anglicana estableció con la colectividad inglesa, y por la forma en que la cuestión de la recreación y reproducción de la nacionalidad fue convertida desde la Iglesia en una problemática pastoral, perteneciente al ámbito de lo religioso. Para ello, se centra en la perspectiva y el discurso “oficial” de la Iglesia, y enfoca en primer lugar la problemática de los matrimonios mixtos y de las fronteras que la Iglesia postulaba entre “ingleses” y “nativos”. Para ello examina brevemente las cifras disponibles respecto de los índices de masculinidad y de homogamia para la colectividad inglesa, con el fin de contextualizar adecuadamente la preocupación que las fuentes evidencian por la “falta de mujeres” que “forzaba” a los hombres ingleses a casarse con argentinas.

A continuación se ocupa de las formas en que fue definido el matrimonio mixto desde la Iglesia, tanto en un sentido religioso como en un nacional. Esto nos lleva a intentar desnaturalizar la relación de igualdad inglés-anglicano, que automáticamente

plantean las fuentes y a examinar la cuestión de los límites entre lo inglés y lo argentino, es decir, a preguntarnos qué era lo que hacía a alguien inglés en la visión de la Iglesia. El capítulo se detiene en la complejidad de las definiciones nacionales dentro de la Gran Bretaña, y en la diversidad de identificaciones posibles para un inmigrante proveniente de ella, y desarrolla los diversos sentidos dados a lo británico, al rol misional otorgado a la presencia del británico en otros países no europeos, y analiza algunos discursos de anglicanos en la Argentina mostrando es qué términos concebían estos a la “indudable” superioridad inglesa sobre los argentinos. Luego examina la frontera que los actores establecían entre lo católico y lo protestante, y sobre las consecuencias de los matrimonios interreligiosos, y analiza la relación que se establecía entre nación y religión, que permitía construir un estereotipo del anglicano como inglés y como extranjero, y que resultaba funcional al objetivo de lograr una cohabitación pacífica con la Iglesia Católica.

Se ocupa a continuación del vínculo entre la Iglesia y las escuelas en las que se apostaba a dar una educación inglesa, explicando como la concepción de una moralidad nacional contribuyó a la construcción de la idea de que una educación que apuntara a la preservación de la nacionalidad era una tarea pastoral que correspondía lógicamente a la Iglesia.

En el **sexto capítulo, “La Iglesia, refugio de etnicidad II. Permanecer distintos”**, se analiza en detalle la cuestión de la relación Iglesia-nacionalidad para la Iglesia Anglicana, tomando como ejemplos a los discursos y prácticas de la Iglesia en ocasión de la Primera Guerra Mundial y del Centenario del Tratado de 1825, que fue ocasión de la visita del Príncipe de Gales a la Argentina, y analizando las ideas que circulaban en las publicaciones revisadas respecto de la misión de los anglicanos en América del Sur. El capítulo enfatiza la importancia de la identidad nación-Iglesia para el proyecto de construcción de una “comunidad imaginada”<sup>61</sup> nacional en la Argentina, y muestra como la Iglesia se proponía como vínculo fuerte con la nacionalidad de origen y como baluarte frente a su posible pérdida.

A continuación, el capítulo replantea la forma en que la bibliografía a considerado habitualmente a la Iglesia Anglicana en la Argentina, mostrando los límites

---

<sup>61</sup> El término se usa en el sentido que le diera Benedict Anderson en su conocida obra Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo, op.cit. La palabra comunidad hace referencia a una idea de compañerismo horizontal superador de todas las desigualdades económicas, políticas y sociales. Y esta comunidad es descrita como imaginada, porque su construcción supone un vínculo que une a un colectivo de personas cada una de las cuales no conoce y jamás conocerá a la mayoría de sus compatriotas, aunque se sienta unido a ellos por una relación permanente.

de la noción de trasplante que a menudo se usa para describirla desde dos puntos de vista: el de las iglesias de capellanía y el de las misiones. En cuanto a las capellanías, se recalca que la situación en que los ingleses emigrantes se encontraron en la Argentina favoreció el desarrollo de maneras novedosas de acercarse a su Iglesia, entre las cuales se destaca la permeabilidad de las fronteras denominacionales, las formas de participación de los laicos, y las formas específicas que adquiría en la Argentina la tarea de recreación de la nación depositada en la institución eclesiástica, que se contrasta con la situación en Inglaterra. Se sostiene entonces que la Iglesia fue un refugio de etnicidad no solamente porque era una iglesia nacional en Europa, sino porque los fieles y el obispo locales llegaron a una estrategia construida transaccionalmente en base a las circunstancias específicas de la Argentina, que le daba a la institución un sentido nacional, y que esta identificación con la nacionalidad permitió a la Iglesia aparecer como un lugar apropiado para el desarrollo de una red de relaciones personales que conectaba a grupos pequeños, dispersos en un territorio amplio, y como un órgano de la creación de una identidad colectiva nueva. También se mantiene que esta insistencia en la condición de extranjeros de los anglicanos, y en la permanencia de la raza inglesa, podía marcar una vía hacia la asimilación, una manera menos conflictiva de integrarse a la sociedad argentina, que reducían la posibilidad de un conflicto directo con la Iglesia Católica y con el nacionalismo argentino. Por todo ello, se concluye que el trasplante no debe ser considerado como una realidad sino como un proyecto idealizado e imposible de cumplir, que la Iglesia intentó llevar a la práctica.

En cuanto a las misiones, se destaca la diversidad de respuestas dadas por distintos sectores de la Iglesia frente a la obligación evangélica de la misión universal. Se remarca la importancia de la obra evangelizadora realizada por la Iglesia, y el grado de integración alcanzada por las fundaciones misioneras y las capellanías para los inmigrantes. Se muestra además que el obispo mismo no renunciaba a la idea de una Iglesia que se expandiera, y se compara la situación de las misiones entre los indígenas con la de las misiones urbanas entre inmigrantes ya cristianos, para explicar el por qué de la exitosa autodefinition de la Iglesia como iglesia de colectividad, no misionera, mientras mantenía de hecho un extenso trabajo evangelizador.

Finalmente, el capítulo se cierra con un análisis de los cambios acaecidos durante la década de 1920 que afectaron la estabilidad de la Iglesia e hicieron de 1930 el cierre de una etapa: una colectividad que comenzaba a menguar, un nacionalismo argentino en alza y menos tolerante, la crisis político-económica que afectaba a



Inglaterra y al resto de Europa, y las nuevas tendencias en el protestantismo latinoamericano que evidenciaban la preeminencia de los Estados Unidos. Se sostiene que en estas circunstancias cambiantes las antiguas soluciones que se exploraron en éste y los capítulos precedentes habían perdido efectividad, y que la Iglesia entró en un período de retracción que precedió la franca disminución y decadencia de las décadas siguientes.

Por último, las conclusiones retoman las hipótesis generales planteadas en el cuerpo principal de la tesis y plantean ciertos interrogantes sobre la posibilidad de aplicación de éstas a otros casos de iglesias minoritarias relacionadas con la inmigración.

### Fuentes utilizadas

Para el análisis de un caso como el de la Iglesia Anglicana, con su profundo vínculo con Europa, no hubiésemos podido realizar esta investigación empleando sólo bibliografía referida a la historia de la Argentina. Por ello, a los múltiples trabajos que enfocan el proceso político y socioeconómico de nuestro país en el período escogido, y a los diversos aportes acerca de la situación de las iglesias protestantes en él y en América del sur, hemos sumado consistentemente bibliografía referida a la situación inglesa, europea y norteamericana, y particularmente al desarrollo de la Comunión Anglicana a nivel internacional.

Las fuentes primarias utilizadas en la elaboración de esta tesis han sido, en primer lugar las revistas y publicaciones de los propios anglicanos. La South American Missionary Magazine, que se publicó en forma mensual en Inglaterra durante todo el período estudiado; The Ark of Faith, entre 1896 y 1900;<sup>62</sup> The River Plate Anglican, de 1903 a 1905; la Falkland Islands Diocesan Gazette entre 1905 y 1910 (editada en las Islas Malvinas); The Diocesan Magazine of the Anglican Diocese in Argentina and Eastern South America, que se editó entre 1910 y 1914; la Diocesan Gazette & Chronicle entre 1914 y 1916; la Official Gazette & Chronicle of the Anglican Diocese in Argentina and Eastern South America, de 1916 a 1947; además de The Anglican Church Chronicle, publicada en Valparaíso para el período 1916-1918 y The Diocesan

---

<sup>62</sup> Cuando no se aclara lo contrario, debe asumirse que se trata de una publicación periódica editada en Buenos Aires.

Monthly Leaflet, publicada entre 1940 y 1945 (que empleamos como referencia) conforman el corpus inicial que nos permitió cubrir las actividades de la Iglesia Anglicana en el período a estudiar, ya que detallan cuidadosamente la vida interna de la Iglesia y sirven como foro en el que se reflejan sus conflictos de manera más espontánea, lo que nos permite apreciar la conformación de diversas corrientes de opinión. Esto sería imposible de lograr recurriendo sólo a libros editados, en buena medida por la dinámica de construcción de la unidad de la Iglesia que subyace a las intenciones de los actores, que los llevaba a moderar sus opiniones y edulcorar sus diferencias al momento de presentarse más formalmente ante el mundo.

La lectura de La Nueva Democracia, publicación de carácter interdenominacional, que se publicó a partir de 1920 para toda América Latina como órgano del movimiento panamericano protestante, nos ha permitido analizar los cambios que acaecieron en el protestantismo latinoamericano durante el período 1920-1930 y contextualizar la situación de la Iglesia Anglicana en la Argentina en aquellos años.

A estas publicaciones periódicas hemos sumado algunos libros de importancia fundamental, entre los que se encuentran los tres volúmenes de memorias del obispo Every: The Anglican Church in South America, Londres, SPCK, 1915; Twenty-five years in South America, London, SPCK, 1929; South American Memories of Thirty Years, London, SPCK, 1933; la descripción del misionero Robert Young, From Cape Horn to Panama. A Narrative of Missionary Enterprise among the Neglected Races of South America, by the South American Missionary Society, Londres, SAMS, 1905; el relato del misionero A. Stuart McNairn, Why South America?, Londres, Marshall, Morgan & Scott Limited, 1936; el volumen celebratorio Two Hundred Years of the SPG (1701-1900), escrito por C.F. Pascoe (secretario a cargo de los archivos de la sociedad, que seleccionó y editó para esta publicación), Londres, SPG, 1901 (2 volúmenes); la historia de la comunidad escocesa de J. Monteith Drysdale, A Hundred Years in Buenos Aires (1829-1929), Buenos Aires, 1929; el volumen publicado por la British Society in the Argentine Republic y editado y compilado por Arthur L. Holder, Activities of the British Community in Argentina during the Great War (1914-1919), Buenos Aires, imprenta de The Buenos Aires Herald, 1920. Todas estas obras resultan de una enorme importancia para los capítulos 3 al 6 de la tesis, por cuanto documentan con información de primera mano aspectos variados de la situación de la Iglesia. A ellas deben agregárseles los libros de Wilfred Barbrooke Grubb An Unknown People in an

Unknown Land, Londres, Seeley Service & Co., 1925, A Church in the Wilds, Londres, Seeley Service & Co., 1914, y Among the Indians of Paraguayan Chaco, Londres, Charles Murray, 1904, y sobre él : Barbrooke Grubb, Pathfinder, de Norman J. Davidson, Londres, Seeley Service & Co., 1930, The Livingstone of South America, de R. J. Hunt, Londres, Seeley Service & Co., 1933 y Barbrooke Grubb of Paraguay, de C. T. Bedford, Londres, Seeley Service & Co., 1927.

También hemos analizado documentos relacionados con las principales disposiciones que afectaban a la Comunión Anglicana a nivel mundial, como las resoluciones de las Conferencias de Lambeth (reunión de los obispos de la Comunión Anglicana que se celebra aproximadamente cada diez años para llegar a acuerdos en materia de doctrina y práctica eclesiástica) de 1878, 1897, 1908, 1920 y 1930; las actas del gran Congreso Pan-Anglicano de 1908 (Londres, S.P.C.K., 1908, 7 vols.); y las del Congreso celebrado en Cheltenham en 1928 (The Anglican Communion. Past, Present and Future. Being the Report of the Church Congress at Cheltenham, 1928, editadas por el Rev. Canónigo H. A. Wilson, Londres, John Murray, 1929). Estas fuentes resultan de gran interés porque nos permiten filiar las discusiones locales con las grandes líneas de las tendencias que recorrían a la Iglesia Anglicana en el nivel internacional, lo que nos brinda la posibilidad de distinguir entre aquellas situaciones que dependían de la especificidad del contexto local de aquellas que hacían referencia a un horizonte más amplio de circunstancias en las cuales los actores se veían insertos y a las cuales respondían.

Mientras tanto, los Records of the South American Missionary Society, compilados por la esposa de Allen Gardiner, Londres, SAMS, 1895; la historia escrita por John W. Marsh y el obispo W. H. Stirling, The Story of Commander Allen Gardiner, R.N., with Sketches of Missionary Work in South America, Londres, James Nisbet & Co., 1878; la biografía hecha por Frederick C. Macdonald, Bishop Stirling of the Falklands. The Adventurous Life of a Soldier of the Cross whose Humility Hid the Daring Spirit of a Hero & an Inflexible Will to Face Great Risks, Londres, Seeley, Service & Co Limited, 1929; la autobiografía del hijo de Thomas Bridges, Esteban Lucas Bridges, Uttermost Part of the Earth, Londres, Hodder & Stoughton, 1948; y los escritos del propio Thomas Bridges para la South American Missionary Society compilados por Arnoldo Canclini en el volumen Los indios del último confín, Ushuaia, Zagier & Urruty Publications, 1998 son esenciales para la elaboración del primer capítulo. A ellos hemos sumado los números disponibles de la revista Mission Life, de

los últimos años de la década de 1870, en la que se publicaban regularmente cartas e informes de Thomas Bridges sobre la estación de Ushuaia, y algunas cartas privadas de los actores.

Nuestro uso de las biografías, en especial aquellas escritas en vida del personaje en cuestión o poco después de su muerte, por quienes lo conocieron (y cuyos datos se corroboran en la medida de lo posible con otras fuentes), responde al enorme interés que supone el análisis de la visión de la realidad que éstas pretendían construir. Desde nuestra perspectiva, el aspecto propagandístico que está inexorablemente presente tanto en estas obras como en las revistas dedicadas a las misiones, en las publicaciones diocesanas y en las cartas escritas por los misioneros desde su puesto, revelan mucho sobre el sentido que los actores imprimían a sus prácticas, y nos permite entender una parte importante de aquello que los impulsaba a actuar. En este sentido, cabe aclarar que nuestra tesis no considera a las representaciones que estos medios escritos construían sobre la realidad como algo separado de la misma, sino que considera a las ideas y visiones del mundo a la vez como productos y productoras de las prácticas. Por lo tanto, incluso un texto estereotipado o con datos erróneos resulta de extremo interés.

El segundo capítulo se basa principalmente en el análisis de la revista de W. C. Morris, La Reforma. Revista argentina de religión, educación, historia y Ciencias Sociales, que comenzó a publicarse en 1901 y continuó a lo largo de todo el período estudiado; y de la publicación ya mencionada de la South American Missionary Society, South American Missionary Magazine, que imprimía cartas de Morris, relatos sobre su obra y los informes oficiales de las Escuelas Evangélicas Argentinas. Por otra parte, y siendo Morris un protestante que se autodefinía como argentino y que aspiraba a conformar una identidad protestante nacional interdenominacional, hemos recurrido también a numerosas biografías, autobiografías y recopilaciones de debates de otros protestantes no anglicanos, buscando reconstruir el medio en el que Morris se movía, y la red de relaciones que logró conformar. En particular, hemos buscado recuperar las ideas y prácticas vigentes en el campo metodista de la época, del cual Morris provenía y de donde reclutaba a muchos de sus principales colaboradores. Por otra parte, hemos recopilado y analizado folletos con breves escritos de Morris que circulaban entre sus seguidores, con el objetivo de rastrear sus ideas religiosas y sus intervenciones de corte político. No suponemos, sin embargo, que los destinatarios de estos y otros discursos religiosos hayan sido meros receptores pasivos de estas ideas, sino que por el contrario sostenemos que todo acto de lectura (en sentido real o metafórico) incluye una dimensión de la cual el lector es protagonista, por lo que

concebimos a la lectura un acto de construcción de sentido, resultado del encuentro entre las expectativas de los lectores y las señales emitidas por los textos.<sup>63</sup>

Para los dos primeros capítulos hemos indagado además en los diarios de sesiones de las cámaras de Diputados y Senadores del Congreso Nacional correspondientes al período con el fin de seguir los debates generados en torno a la presencia anglicana en Tierra del Fuego y entre los sectores más pobres de Buenos Aires. El objetivo ha sido analizar las diversas posturas y reconstruir a partir de ellas algunos rasgos de la compleja relación que vinculaba a los anglicanos con ciertos sectores de la élite política local, y con la Iglesia Católica.

Con el fin de sumar además otras voces y evaluar la repercusión de ciertas cuestiones clave en la historia de la Iglesia hemos recurrido también a periódicos ajenos a ella. En particular hemos relevado los diarios The Standard y The Buenos Aires Herald, por ser los más leídos por la colectividad inglesa, junto con La Nación y La Prensa como representantes de los periódicos de alcance más general.

#### Algunas aclaraciones terminológicas

Toda traducción implica cierta traición al original. Dado que la mayoría de las fuentes y bibliografía empleadas para la elaboración de la presente tesis está en inglés, inevitablemente nos hemos encontrado con algunas dificultades de traducción. El término **home**, por ejemplo, aparece a menudo en las fuentes de los inmigrantes ingleses para referirse a su país de origen. De acuerdo con el contexto hemos optado por traducirlo como **hogar** o más simplemente como **casa**, en el sentido que habitualmente se da a la frase “estar en casa” o “irse a casa”, puesto que nos parece transmite en forma adecuada la atmósfera de familiaridad y confianza con que se usa la palabra en la lengua original. Hemos elegido también preservar la autodefinición que estos inmigrantes hacían de sí mismos como **expatriates**, expatriados. Este uso se basaba en la traducción literal de la palabra latina como alguien que simplemente está fuera de su patria, lo que connotaba que la ausencia del “hogar” inglés era pasajera y no permanente, por lo cual no era correcto hablar de “inmigrantes”. El respeto por estos términos tiene la virtud,

---

<sup>63</sup> Véase Michel de Certeau, La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer, México, Universidad Iberoamericana, 2000; y Umberto Eco, Lector in Fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo, Barcelona, Lumen, 1999.

creemos, de introducirnos en los marcos mentales de los actores, de recordarnos en qué términos concebían su presencia en América del Sur, aún si nos obligan a estar alertas ante el riesgo de dar por sentada una cierta ajenidad a las realidades locales que creemos estaba lejos de existir.

Por otra parte, existen palabras que se prestan a equívocos, como "iglesia", que puede significar tanto un edificio, como una institución, o una comunidad de fieles. Más allá de aclaraciones contextuales (a veces resulta interesante preguntarse por el uso que de este término hacen los actores) hemos optado por hablar de **Iglesia**, con mayúscula, para referirnos a la institución (como en "la Iglesia Anglicana en la Argentina"), dejando **iglesia**, con minúscula, para hablar de las parroquias locales, o de los edificios que las albergan. Además, en inglés a menudo se usa **Churchman/men** para referirse a los fieles de la Iglesia Anglicana en tanto Iglesia oficial, buscando distinguirlos de los fieles de otras iglesias o **non-conformists**. En estos casos, hemos decidido dejar **hombre/s de la Iglesia**, haciendo las aclaraciones necesarias cuando el uso permite otras lecturas. De manera semejante, el término **Establishment** remite en inglés a la cualidad de oficial de la Iglesia Anglicana de Inglaterra, al marco legal que la ata al Estado, y a menudo se habla de la Iglesia Católica como la **established Church** de la Argentina. En estos casos hemos dejado **Establishment** en el original, y hemos traducido expresiones semejantes como **la Iglesia establecida** de la Argentina.

Hemos elegido también traducir el nombre **Falklands** como **Malvinas**, de la misma manera en que hemos traducido **Britain** como **Gran Bretaña**, en el sentido de volver los nombres más inmediatamente reconocibles y de no distraer la atención del lector del sentido de la cita. No había en esta época una intencionalidad política en la nominación de las islas, ésta era simplemente la forma en que eran conocidas por los actores.

Por último, unas breves palabras acerca de las versiones de los versículos bíblicos que encabezan los capítulos de esta tesis. Hemos usado la versión del rey Jaime (**King James version**) para las citas en inglés, puesto que era la versión oficial que leían los anglicanos de este período. Las traducciones en castellano (a excepción del capítulo 1, donde hemos empleado la que la SAMS hacía para sus publicaciones) son las de la versión Reina Valera, que era la leída por los protestantes de habla castellana.

## Capítulo 1: Misioneros y expatriados

“And He said unto them, Go ye  
into all the world, and preach the  
Gospel to every creature”

Marcos 16,15<sup>64</sup>

En este primer capítulo examinaremos las diferentes vías por las cuales la Iglesia Anglicana se instaló en la Argentina. Para ello, analizaremos la labor de los misioneros de la *South American Missionary Society* en Tierra del Fuego, entre los indígenas yámana; trazaremos un panorama de la aparición de la capellanía consular en Buenos Aires, y revisaremos los conflictos que debió afrontar el primer obispo anglicano para América del Sur, nombrado en 1869. Luego volveremos sobre la cuestión de los misioneros pero desde otra perspectiva, al considerar el primer debate sostenido en la Cámara de Diputados de la Nación sobre la evangelización protestante.

### Misioneros en el lejano sur

La historia de la expansión de la Iglesia Anglicana fuera de Inglaterra fue en sus inicios paralela a la de la expansión comercial y colonial británica. Los primeros ensayos de una organización anglicana extrainsular ocurrieron en las colonias norteamericanas durante el siglo XVIII. En un intento por retener dentro de la iglesia oficial a parte de la masa de migrantes, el Parlamento otorgó fondos para el mantenimiento de clérigos anglicanos, y se destinó una parte de la tierra de la Corona en cada condado al sostén del culto. La *Society for the Propagation of the Gospel*, o SPG, y los fieles, actuando a través de las asambleas locales, recaudaron el resto.

Lentamente, otras colonias fueron incorporándose a este proceso. La primera diócesis anglicana en el hemisferio sur fue la de Calcuta, en 1814. Se esperaba que el nuevo obispo otorgara sus cuidados religiosos y educativos a los británicos residentes, y que pusiera bajo su control a los misioneros que ya por entonces operaban en la zona, y que a menudo entraban en conflicto con las autoridades coloniales. Como regla general,

---

<sup>64</sup> “Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura.” Marcos 16,15 (versión que aparece como lema de la SAMS en sus publicaciones).

hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX, la preocupación oficial por la provisión de servicios religiosos solía ser baja cuando el control político era fuerte y la población y los recursos bajos. Pero a mayor población, y a mayor nivel de conflictividad, se esperaba que la instalación de la iglesia oficial, con el mismo *status* privilegiado que poseía en Inglaterra, resultara un apoyo para el sistema colonial.<sup>65</sup>

El fin de las guerras napoleónicas, en 1815, aportó un nuevo clima a la política y a la economía británicas. La primera potencia industrial del mundo extendió a lo largo del siglo XIX su poderío en diversas zonas del mundo. Otros países europeos siguieron por este camino, en lo que en las últimas décadas del siglo XIX se transformó en una carrera imperialista. Una de las caras de este proceso consistió en la globalización del protestantismo, que tuvo en el XIX su gran siglo misionero. África, la India, China, y también América Latina se convirtieron en los destinos soñados de una multitud de predicadores militantes y aventureros, decididos a hacer oír su verdad religiosa a aquellos pueblos que hasta entonces habían estado “privados” de ella y que ahora habían sido puestos a su alcance “por la gracia divina”. En esta empresa, parte esencial de la “carga del hombre blanco”, civilización y religión se vieron inextricablemente ligadas en la mente de casi todos los involucrados.<sup>66</sup>

Sin embargo, entre la expansión religiosa a través de misioneros y el Imperio Británico como poder político no hubo una conexión directa. De hecho, la Iglesia Anglicana no se dedicó al esfuerzo misionero hacia los “infieles” hasta las décadas de 1820-1830. La exploración de nuevos territorios y el establecimiento de nuevas congregaciones entre los pueblos colonizados solía correr por cuenta de sociedades misioneras creadas y mantenidas por particulares, en las que se asociaban laicos y eclesiásticos, apoyados en una variedad de iglesias de corte evangélico.<sup>67</sup> Cuando a ellas se sumaron sociedades anglicanas, éstas a menudo se alinearon con el partido

<sup>65</sup> Véase Andrew Porter, “Religion, Missionary Enthusiasm, and Empire”, en Andrew Porter (ed.), *The Oxford History of the British Empire. The Nineteenth Century*, Oxford, OUP, 2001 (1999). Hemos seguido hasta cierto punto la exposición de Porter a lo largo de esta sección.

<sup>66</sup> Véase, como ejemplo, el título del volumen conmemorativo por el 22º aniversario de la *Society for the Propagation of the Gospel: The Spiritual Expansion of the Empire*, Londres, 1901; en el que la extensión de la cristiandad y la expansión del imperio británico aparecen indisolublemente unidos.

<sup>67</sup> El evangelismo, que implica un énfasis particular en la lectura de la Biblia y en el seguimiento estricto y exclusivo de sus mandatos, fue una tradición derivada de la Reforma protestante del siglo XVI. A menudo se usa como término paraguas para denominar a muchas de las iglesias que proponían un alejamiento más radical de la tradición católica. Sin embargo, debe distinguirse ese uso algo vago del evangelismo como movimiento organizado, que surgió en la década de 1730 y recorrió en forma transversal numerosas iglesias. Sus adeptos compartían un activismo y conversionismo centrados en la Biblia y un énfasis particular en el sacrificio de Cristo en la cruz. Para una versión de conjunto del evangelismo anglosajón véase D. W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain. A history from the 1730s to the 1980s*, Londres y Nueva York, Routledge, 1989.



evangélico dentro de la Iglesia (*Low Church*), por lo que no necesariamente respondieron con gusto al mandato de los obispos. De hecho, a menudo las sociedades, anglicanas o no, creaban una estructura paralela a la de la Iglesia oficial, y tendían a responder sólo a la autoridad de sus centrales metropolitanas, desafiando la organización en diócesis y la jerarquía de los obispos, que eran nominados por el gobierno y solían responder a la tendencia de la *High Church*.<sup>68</sup> Estas tensiones se extendieron al incluir las demandas de los conversos, en su doble rol de cristianos iguales y súbditos conquistados, quienes reclamaron desde obispos locales e iglesias propias a igualdad de acceso a posiciones de liderazgo eclesiástico dentro de las iglesias a las que asistían los conquistadores europeos.<sup>69</sup>

Por regla general, las sociedades hacían profesión de no involucrarse con la política, el gobierno colonial o los intereses comerciales, ya que su ambición consistía en la creación de parroquias con un pastorado y una feligresía locales, y fondos independientes de la Iglesia de Inglaterra, aunque nada de esto resultaba tan fácil de lograr en la práctica cotidiana.<sup>70</sup> Los misioneros a menudo se encontraban en la necesidad de comerciar para sobrevivir, y precisaban cultivar sus relaciones con los gobernadores, que eran quienes licenciaban a los clérigos en ausencia de los obispos.

<sup>68</sup> La Iglesia Anglicana se caracteriza por una gran amplitud teológica, basada en la concepción protestante de la iglesia como *congregatio fidelium* antes que como estructura terrenal (idea que está presente desde los escritos del primer Lutero), lo que implica una mayor flexibilidad en el discurso y las prácticas, que tienden a adaptarse a las necesidades de la comunidad real. Esto permite que coexistan dentro de ella tendencias como las llamadas de *High Church* (tendencia bien representada en el movimiento de Oxford, y en general proclive a resaltar los aspectos más cercanos al catolicismo y el rol de la jerarquía eclesiástica), de *Low Church* (que enfatiza los aspectos más cercanos al calvinismo y a la tradición evangélica puritana), de *Broad Church* (surgida a mediados del siglo XIX, con el acento puesto en los aspectos menos dogmáticos que permiten el acercamiento a las ciencias naturales, e incluir a la teoría darwiniana y a la crítica histórica de la Biblia), etc. Por supuesto, el surgimiento de corrientes internas no es privativo de los protestantes. Sin embargo, entre ellos este proceso tiende a crear iglesias que no se pretenden monolíticas y son por lo tanto muy (y abiertamente) flexibles, como la Iglesia Anglicana, que se precia de tener “un lugar para todos”, e iglesias más dogmáticas que generan movimientos continuos de fisiones y fusiones.

<sup>69</sup> Véase W. M. Jacob, *The making of the Anglican Church Worldwide*, Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK), 1997, cap. 6 “Mission and Empire”.

<sup>70</sup> Las principales de estas sociedades en la órbita anglicana eran la Sociedad para la Promoción del Conocimiento Cristiano (*Society for Promoting Christian Knowledge*, o SPFK, de 1699), la Sociedad para la Propagación del Evangelio en el Extranjero (*Society for the Propagation of the Gospel Abroad*, o SPG, 1701), la Sociedad Misionera de Londres (*London Missionary Society*, 1795), la Sociedad Misionera de la Iglesia (*Church Missionary Society*, CMS, 1799), y la Sociedad Colonial y Continental de la Iglesia (*Church Colonial and Continental Society*, 1823). Estas organizaciones compitieron con sociedades de tipo similar organizadas desde las otras iglesias en el ámbito británico y norteamericano, como la Sociedad Misionera Bautista (*Baptist Missionary Society*, de 1792), la Sociedad Misionera Escocesa (*Scottish Missionary Society*, 1796), la Sociedad Misionera de Glasgow (*Glasgow Missionary Society*, 1796), la Sociedad Misionera Metodista Wesleyana (*Wesleyan Methodist Missionary Society*, 1817-1818), o la Sociedad Misionera Bautista Canadiense (*Canadian Baptist Missionary Society*, 1837).

Por lo tanto, la Iglesia Anglicana, en tanto que iglesia oficial del país con mayor desarrollo colonial, se expandió junto con el Imperio por medio de una lógica compleja, que involucraba a los intereses estatales, eclesiásticos y privados, siendo estos últimos tanto industriales como comerciales y religiosos. En este avance pueden distinguirse dos tipos de áreas, definidos tanto por el *status* religioso que se les acordaba como por la consiguiente estrategia de expansión que se solía emplear. En zonas que eran consideradas aún no cristianizadas del África, la India o China, se utilizaban las misiones directas y la prédica en el idioma local. En las zonas urbanas que ya se consideraban cristianas o donde por lo menos había acceso fácil a la enseñanza religiosa, al igual que entre los marineros y los barrios bajos de Londres, se recurría fundamentalmente al reparto de Biblias, y a las escuelas dominicales como forma de promover una mayor conciencia y preparar el camino a la conversión personal. En este tipo de menesteres descollaban las sociedades bíblicas, como la *British and Foreign Bible Society* (Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, o BFBS; fundada en 1804) y las educativas, como la *British and Foreign School Society* (Sociedad de Escuelas Británicas y Extranjeras, nacida en 1808 como *Society for Promoting the Royal British or Lancasterian System for the Education of the Poor*).

Cuando los misioneros anglicanos comenzaron a interesarse por América Latina, adoptaron en primera instancia esta última estrategia como un paso previo a la prédica en el idioma local, que en un primer momento no fue considerado factible por las condiciones políticas imperantes.<sup>71</sup> -Los repartidores o "colportores" comenzaron a recorrer la región en las primeras décadas del siglo XIX, a medida que se propagaban las revoluciones independentistas y que los puertos y caminos se abrían a los ciudadanos británicos.

La Sociedad Bíblica Británica y Extranjera y la Sociedad de Escuelas Británicas y Extranjeras enviaron en 1818 a Buenos Aires a James Thomson, quien celebró el primer culto protestante de que se tenga noticia en el Río de la Plata, el 19 de noviembre de 1820.<sup>72</sup> Este pastor bautista escocés recorrió Latinoamérica repartiendo biblias,

<sup>71</sup> Debe recordarse que en muchos países sudamericanos los misioneros aún no gozaban de protección legal, dado que no existía libertad de culto. Véase la opinión del célebre misionero Allen F. Gardiner sobre la inconveniencia de promover el culto anglicano en castellano, lo que implicaría provocar la reacción de las autoridades locales e impediría la prosecución del lento trabajo de los repartidores de Biblias en América del Sur a mediados del siglo XIX, en G. P. Despard, *Hope deferred, not lost: a narrative of missionary effort in South America, in connection with the Patagonian Missionary Society*, Londres, Nisbet, 1851.

<sup>72</sup> Además de la BFBS, debe destacarse la presencia de la Sociedad Bíblica Americana (*American Bible Society*), creada en 1816, aunque comenzó a operar en la Argentina recién en 1864, de la mano del pastor

organizando escuelas según el sistema lancasteriano<sup>73</sup> y formando maestros.<sup>74</sup> Su viaje fue considerado un éxito, y la sociedad envió nuevos colportores a proseguir con su tarea, el más notable de los cuáles fue el influyente misionero anglicano Allen F. Gardiner, quién llegó a Buenos Aires en 1838.<sup>75</sup>

Fue justamente Allen Gardiner, quien, insatisfecho con esta aproximación, que juzgaba insuficiente, intentaría introducir en América del Sur a la otra estrategia misionera, la de la prédica directa hacia los “paganos”. Luego de varios intentos fallidos en el Chaco, la Patagonia, Bolivia y Chile, tomó la decisión de organizar una misión dedicada a evangelizar a los indígenas de Tierra del Fuego.

---

metodista Andrés M. Milne. Su tarea fue proseguida por un converso, Francisco G. Penzotti, quien en su carácter de director de la agencia platense de la sociedad organizó el reparto de biblias no sólo en el interior de la Argentina sino también en otros países de Sudamérica. En 1909, por ejemplo, Penzotti registró aportes llegados de Paraguay, Uruguay, Bolivia, Ecuador, Perú, Chile y Argentina, todos ellos países involucrados en la iniciativa. Pero no sólo la expansión geográfica de esta sociedad resulta notable: también lo es su carácter netamente interdenominacional. Si bien estaba dirigida por metodistas, participaban junto con ellos los valdenses, adventistas, bautistas y galeses, además de existir cierto número de colaboradores independientes. Entre 1864 y 1909, según Penzotti, se repartieron 1.012.972 libros. Véase el informe de La Reforma, año X, no. 2, febrero de 1910, pp. 6890-6892.

<sup>73</sup> El sistema lancasteriano, llamado así por su gran promotor, el pastor cuáquero Joseph Lancaster, consistía en la enseñanza de la lectura en base a fragmentos escogidos de la Biblia y a la instrucción que aquellos alumnos más avanzados transmitían a los principiantes. Véase Mariano Naradowski, “La expansión lancasteriana en Iberoamérica: el caso de Buenos Aires”, en Anuario del IEHS, no. 9, 1994.

<sup>74</sup> Véase el relato del propio Thomson en el libro que publicó a su vuelta a Inglaterra compilando las cartas escritas durante su largo viaje: Letters on the moral and religious state of South America, Londres, 1827. En Buenos Aires fue muy bien recibido por el gobierno: el Cabildo de la ciudad decidió implantar el sistema en todas las escuelas y le encomendó su organización. Más tarde, ante la imposibilidad de otorgarle un sueldo, se lo nombró ciudadano ilustre. Al irse Thomson, en 1821, existían por lo menos dos escuelas funcionando, una de ellas con cien alumnos. Véase también la obra de Juan Barreto, Diego Thomson, apóstol de la instrucción pública e iniciador de la obra evangélica en la Argentina, Buenos Aires, 1918, y, más recientemente, la de Arnoldo Canclini, Diego Thomson: apóstol de la enseñanza y distribución de la Biblia en América Latina y España, Buenos Aires, Asociación Sociedad Bíblica Argentina, 1987.

<sup>75</sup> Allen Gardiner (1794-1851) ingresó en la Marina a los catorce años, y en el curso de sus viajes alrededor del mundo se interesó en las misiones cristianas. En 1822 quiso tomar los órdenes, pero el obispo de Gloucester le negó su pedido y siguió en la *Royal Navy*, en la que llegó al rango de comandante. Dejó la Marina para dedicarse al trabajo misionero en África. Sin haber obtenido ningún resultado demasiado concreto (aunque se sostiene que fue el fundador de la ciudad de Durban en Sudáfrica), se dirigió luego a Chile, la Patagonia, el Chaco y Bolivia. El verdadero logro de Gardiner consistió en haber logrado establecer como un éxito a la *Patagonian Missionary Society* en base a la simpatía y admiración que provocó su muerte de mártir cristiano en 1851 en Tierra del Fuego. Además de su biografía escrita por John W. Marsh y Waite H. Stirling, The Story of Commander Allen Gardiner, R.N., with Sketches of Missionary Work in South America, Londres, James Nisbet & Co., 1878; existen tres buenos resúmenes de su vida en Robert Young, From Cape Horn to Panama. A narrative of Missionary Enterprise among the Neglected Races of South America, by the South American Missionary Society, Londres, SAMS, 1905; Frederick C. Macdonald, Bishop Stirling of the Falklands. The Adventurous Life of a Soldier of the Cross whose Humility Hid the Daring Spirit of a Hero & an Inflexible Will to Face Great Risks, Londres, Seeley, Service & Co Limited, 1929; y David George, Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina, 1825-1994, Buenos Aires, edición del autor, 1999. Hay también una biografía moderna, la de Arnoldo Canclini, Allen F. Gardiner – Marino, misionero, mártir, Buenos Aires, Marymar, 1980.

No era el primero en intentar un acercamiento a los indígenas de la región. En 1826 el *Beagle*, capitaneado por el capitán Robert FitzRoy, visitó Tierra del Fuego y se llevó a cuatro indígenas yámana,<sup>76</sup> bautizados como Boat Memory, Jemmy Button, York Minster y Fuegia Basket, de regreso a Inglaterra. El primero murió de viruela, pero los otros tres fueron enviados a la escuela y presentados ante Guillermo IV en el palacio de St. James. Aproximadamente un año después el *Beagle* volvió a zarpar, llevando a FitzRoy, Charles Darwin y los tres indígenas, junto con un catequista enviado por la *Church Missionary Society*, Richard Matthews. Depositados en Wulaia, isla Navarino, Matthews tuvo que ser rescatado muy pronto de las agresiones de los yámana, que codiciaban sus posesiones y provisiones. Este fue el fin del primer intento de instalar una misión en la zona.<sup>77</sup>

En 1844 Gardiner fundó la *Patagonian Missionary Society* (PMS), desde 1864 rebautizada como *South American Missionary Society*, o SAMS. Actuando en nombre de esta sociedad, desembarcó en 1850 con otros seis hombres en Banner Cove, isla Picton. Los indígenas les fueron hostiles, y después de varios meses huyendo de ellos, Gardiner y sus acompañantes murieron de inanición en diciembre de 1851, en Spaniard Harbour.<sup>78</sup>

El Rev. George Pakenham Despard, pastor de Lenton, Nottinghamshire, secretario honorario de la PMS, decidió continuar con el acercamiento misionero empleando otros métodos. La PMS obtuvo la tenencia de la isla Keppel, en la zona norte del archipiélago de las Malvinas, compró un barco y estableció allí un asentamiento permanente, con el fin de acercarse a los indígenas de manera gradual y

<sup>76</sup> Los yámana o yaganes ocupaban la zona sur de la isla de Tierra del Fuego, sobre los estrechos. Otros dos grupos indígenas habitaban la isla, los aush, o alakaluf, en el este, y los selk'nam u ona en el centro y norte. La misión anglicana se dedicó casi con exclusividad a los yámana.

<sup>77</sup> Para la historia de la misión fueguina el lector dispone del testimonio de E. Lucas Bridges *Uttermost part of the Earth*, Londres, Hodder & Stoughton, 1948, y de las obras de Arnaldo Canclini, *Allen F. Gardiner – Marino, misionero, mártir*, op.cit.; Waite H Stirling – *El centinela de Dios en Ushuaia*, Buenos Aires, Marymar, 1980; Tomás Bridges – *Pionero de Ushuaia*, Buenos Aires, Marymar, 1980; Jorge A. Humble – *Médico y misionero patagónico*, Buenos Aires, Marymar, 1980; y Juan Lawrence – *Primer maestro en Tierra del Fuego*, Buenos Aires, Marymar, 1983. Existe también la narrativa detallada hecha por Robert Young en *From Cape Horn to Panama. A narrative of Missionary Enterprise among the Neglected Races of South America, by the South American Missionary Society*, op.cit., caps. 1 al 7, basada en los archivos de la SAMS, y la edición y selección de los mismos hecha por la viuda de Allen Gardiner, Elizabeth Marsh, *Records of the South American Missionary Society*, Londres, SAMS, 1895; además de la biografía del obispo Stirling escrita por el canónigo Frederick C. Macdonald, *Bishop Stirling of the Falklands. The Adventurous Life of a Soldier of the Cross whose Humility Hid the Daring Spirit of a Hero & an Inflexible Will to Face Great Risks*, op.cit., y la biografía ya citada de Gardiner. También puede leerse una versión resumida en David George, *Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina, 1825-1994*, op.cit.

<sup>78</sup> Hoy conocida como Bahía Aguirre, en la costa sudeste de Tierra del Fuego.

ganarse su confianza. En 1856 Despard y toda su familia (que incluía a su hijo adoptivo Thomas Bridges, de 13 años) fueron a establecerse a la isla Keppel junto con un reducido grupo de voluntarios. En octubre de 1859, cuando suponían haber entablado relaciones amistosas con los yámana, algunos de ellos partieron hacia Tierra del Fuego en el barco de la PMS, el *Allen Gardiner*. Pasados varios meses, la embarcación fue encontrada en la bahía de Wulaia, totalmente desmantelada, junto al único sobreviviente de la partida, el cocinero de la nave. Los demás habían sido muertos por los indígenas, liderados por Jemmy Button, durante un servicio religioso en tierra. Luego de esta tragedia, Despard decidió abandonar el intento de establecer una misión en Tierra del Fuego, y volvió a Inglaterra.

La PMS, sin embargo, envió en 1862 un nuevo superintendente de misión a la isla Keppel: el Rev. Waite Hockin Stirling, secretario honorario de la sociedad durante la estadía de Despard en el sur. En su tarea contó con la asistencia de Thomas Bridges, quien a los dieciocho años había decidido permanecer en la isla cuando su familia volvió a Europa. Con seis años de permanencia en la zona había llegado a hablar el yámana con cierta fluidez, y comenzado a compilar un diccionario de esta lengua, tarea que le llevaría buena parte de su vida. Durante los años siguientes, los contactos con los indígenas se hicieron frecuentes. Varios yámana pasaron temporadas en la isla Keppel, e incluso en Inglaterra, mientras que los misioneros pudieron explorar a fondo el canal de Beagle y las zonas adyacentes, con vistas a iniciar un asentamiento permanente. Se acordó que debía ser un puerto natural ubicado en el corazón de la tierra de los yámana, y contar con un amplio terreno cultivable en el que pudiesen establecerse cierto número de pequeñas granjas. La elección recayó sobre Ushuaia, y el 14 de enero de 1869 Stirling se instaló allí en una pequeña cabaña. Vivió solo entre los indígenas durante seis meses, con visitas periódicas del *Allen Gardiner*. Ese mismo año, la Iglesia Anglicana decidió otorgar su reconocimiento a la misión fueguina convirtiendo a Waite H. Stirling en el primer obispo anglicano para la diócesis de las Islas Malvinas (*Falkland Islands Diocese*), transformando a la pequeña iglesia de las islas en catedral, y dándole jurisdicción sobre toda América del Sur.

A partir de ese momento Thomas Bridges asumió el rol de nuevo superintendente de la misión en Ushuaia. La SAMS lo había enviado a Inglaterra en 1868, para que fuera ordenado por el obispo de Londres. Bridges aprovechó la ocasión, además, para conocer y contraer matrimonio con Mary Varder. La pareja volvió a la isla Keppel en octubre de 1869, y Bridges se dedicó entonces a organizar la misión de

Ushuaia, en donde ya se habían asentado cierto número de yámana. La idea de civilización de estos misioneros consistía en primer lugar en el sedentarismo, por lo que proveyeron a los indígenas interesados en participar de herramientas, semillas y papas, y les enseñaron a plantar huertas. El abandono del nomadismo tenía para Bridges ventajas morales evidentes:

*“El vivir en un lugar establecido, entre un número fijo de personas, dedicándose en forma regular a algún tipo de empleo, donde cada uno está interesado en la seguridad de todos, estas circunstancias producen independencia de espíritu, honestidad y amplitud de simpatías.”*<sup>79</sup>

Esta no era una empresa fácil, porque para que los indígenas permanecieran en la estación era necesario alimentarlos al menos parcialmente, y su introducción en la “civilización” requería tierra arable, edificaciones para vivienda y acopio, una escuela y una iglesia. Pero

*“esta asistencia debe ser, por lo menos en parte, ganada, y de ahí la necesidad de emplearlos; y este empleo de los nativos lleva mucho tiempo, y deja poco espacio para el trabajo realmente más importante, como continuar en la adquisición del idioma nativo (Yagán), la visita a los nativos en su hogar, su instrucción general y particular, la traducción de la Palabra de Dios, etc., etc. [...] Los indios pronto se cansan del trabajo diario regular, y he encontrado que es necesario trabajar con ellos, y no solamente supervisar. Cuando trabajo con ellos sé que hacen tanto como yo. De hecho, cada tanto encuentro necesario hacer recriminaciones tan severas y generales por holgazanear en el trabajo, llegar tarde a trabajar, y por las largas y frecuentes ausencias del trabajo, que los dejo muy resentidos por el momento; pero el efecto siempre ha sido bueno por un tiempo, y luego hace falta un repetición.”*<sup>80</sup>

De la precaria cabaña de Stirling se pasó a un pequeño poblado, al cual se mudaron inicialmente tres familias de misioneros (los Bridges, los Lewis y los Lawrence), que quedaron allí instalados en 1871.

<sup>79</sup> “Living stately in one place, among a settled number of persons, pursuing regularly some employment, where each one is interested in the security of all, these circumstances beget independence of spirit, honesty, and *wideness* of sympathy.” Thomas Bridges en una carta reproducida en *Mission Life*, vol. VIII (nueva serie), 1877, p. 110.

<sup>80</sup> “This aid must be, in part at least, earned, hence the necessity of employing them; and this employment of natives takes much time, and leaves little space for really more important work, as the further acquirement of the native language (Yaghan), the visitation of natives at home, general and particular instruction of natives, translation of God’s Word, &c., &c. [...] The Indians soon tire of regular daily labour, and I have found it necessary to work with them, not only to superintend. When I work with them I know they do fully as much again. In fact, every now and then I find it necessary to reprove so sharply and so generally for idleness at work, lateness in coming to work, and frequent and long absences from work, as to sorely displeas them for the time; but the effect has always been good for awhile, when a repetition would again be necessary.” *Ibidem*, p. 111.

A lo largo de los años siguientes el asentamiento siguió sumando pobladores a medida que los yámana se establecían en torno a la misión, y que algunos voluntarios más llegaban desde Inglaterra. Thomas Bridges siguió al frente de la misión durante quince años, supervisando la prédica religiosa en la lengua yámana, la instrucción dada a los indígenas “en el conocimiento, y las artes y los buenos modales de la vida civilizada”,<sup>81</sup> y el trabajo de construcción de la aldea, y actuando como juez ante las disputas que surgían entre los habitantes y entre estos y otros grupos de indígenas nómades con los que solían entrar en contacto. Lentamente el puerto se hizo conocido por los marinos de distintas nacionalidades que atravesaban el canal de Beagle camino al océano Pacífico, e incluso llegaron hasta él expediciones científicas, como la italiana de 1882, o la francesa de 1883.<sup>82</sup>

Debe destacarse que aunque la tarea nominal de la misión consistía en difundir el Evangelio para salvar las almas de los indígenas, la metodología elegida tendía a privilegiar el volverlos concientes de las ventajas de la civilización occidental: ante todo se les ofrecía alimento y herramientas a cambio de trabajo. Este último era visto como un aprendizaje, no sólo porque se enseñaba a los indígenas técnicas nuevas (como la agricultura o el uso de implementos varios) sino porque, como puede verse en la carta de Bridges, de ese modo se los introducía en la noción de una vida regular en la que el esfuerzo tenía consecuencias en el largo plazo. Esto era así, particularmente, cuando el trabajo en el que se empleaba a los indígenas tendía a proveer a la colonia de cierta

<sup>81</sup> Según el relato de Thomas Bridges en una conferencia varios años posterior, citada por E. Lucas Bridges en Uttermost part of the Earth, op.cit.

<sup>82</sup> La SAMS se enorgullece enormemente de este éxito, y sus publicaciones solían citar a las cartas del Almirantazgo británico, que llevaban hacia 1880 notas que decían: “Se ha efectuado un gran cambio en el carácter general de los nativos, y los nativos yaganes desde el Cabo San Diego al Cabo de Hornos, y desde allí hasta la Península Brecknock, son de confianza.” (“A great change has been effected in the character of the natives generally, and the Yaghan natives from Cape San Diego to Cape Horn, and thence to Brecknock Peninsula, can be trusted.”) La otra cita repetida con frecuencia para congratularse de la hazaña del establecimiento exitoso de una misión en una zona tan inhóspita, era la de Charles Darwin, quien el 30 de enero de 1870 decía en una carta dirigida a la sociedad: “El éxito de la Misión de Tierra del Fuego es maravilloso, y me encanta, porque siempre profeticé el fracaso más absoluto. Es un gran éxito. Me sentiré orgulloso si vuestro Comité piensa que es adecuado elegirme como miembro honorario de vuestra Sociedad”, y el 20 de marzo de 1881 agregaba: “Ciertamente hubiera predicho que ni siquiera todos los misioneros del mundo podrían hacer lo que se ha hecho.” (“The success of the Tierra del Fuego Mission is most wonderful and charms me, as I had always prophesied utter failure. It is a grand success. I shall feel proud if your Committee think fit to elect me an honorary member of your Society” [...] “I certainly would have predicted that not all the missionaries in the world could have done what has been done.”) Darwin era un amigo cercano del Almirante B. J. Sullivan, miembro del Comité de la SAMS, y comenzó a donar dinero a la sociedad en 1867. Véase Frederick Macdonald, Bishop Stirling of the Falklands, op.cit., pp. 68-71 para un repaso de la conexión entre Darwin y la SAMS, y Edward F. Every, Twenty-five years in South America, London, SPCK, 1929, p. 87, para una de las tantas repeticiones de estas citas.

infraestructura vital (como una herrería, un camino o un salón de clases) que luego era a su vez aprovechada para mejorar sus medios de vida.

La lejanía de los mercados encarecía los productos, y los navíos de aprovisionamiento eran muy espaciados, por lo que los misioneros dependían ante todo de su propia capacidad para hacerse sus muebles, vestimenta, herramientas, edificaciones, e incluso embarcaciones, y para cultivar, cazar y criar una parte importante de su alimento. Por ello, buena parte del personal de la misión consistió siempre en personas capacitadas manualmente: carpinteros, herreros, y otros hombres hábiles con las herramientas eran muy bienvenidos. La falta de mano de obra volvía al adiestramiento de los indígenas en el trabajo regular una necesidad para la supervivencia de los propios misioneros. Por otra parte, la incomprensión de muchas de las normas sociales de los yámana se hace patente, por ejemplo, en descripciones horrorizadas sobre las formas en que se llevaban a cabo los intercambios (incluidos los matrimonios):

*“no se las puede llamar transacciones, no hay arreglos, no hay acuerdos entre las diversas partes. Esta horrible laxitud prevalece a través de todo. No hay disciplina, no hay orden, no hay acuerdos ni arreglos; azar, confusión, despreocupación, estas son las costumbres de la vida de Tierra del Fuego. La ausencia general de confianza, fidelidad, y amor es aparente en todas partes.”*<sup>83</sup>

Con el tiempo, sin embargo, se les enseñó a los indígenas a producir con vistas al comercio con los barcos que circulaban por el canal de Beagle y se detenían en Ushuaia para aprovisionarse de alimentos frescos. De hecho, cuando en 1886 Thomas Bridges comenzó a reunir el ganado necesario para dotar su estancia, adquirió en primer lugar varias cabezas a los indígenas de la misión, quienes se dedicaban a la cría para su propio consumo y para el aprovisionamiento de los marinos.

Los misioneros proveían, además, de una educación básica en inglés a los hijos de los yámana, a los que daban clase junto a sus propios hijos, nacidos en Tierra del Fuego. Sus esposas se dedicaban también a formar a las mujeres indígenas en las tareas consideradas netamente femeninas, como la cocina y la costura. Finalmente, por supuesto, estaba la prédica religiosa en la lengua local, ejercida desde el púlpito de la pequeña iglesia improvisada en la casa prefabricada que originalmente usara Stirling y a

<sup>83</sup> “they cannot be termed transactions, there are no arrangements, no agreements between the various parties. This horrible looseness prevails through everything. No discipline, no order, no agreements or arrangements; hap-hazard, confusion, ‘happy-go-lucky’, these are the usages of Fireland life. A general absence of confidence, faithfulness, and love is everywhere apparent.” Thomas Bridges en una carta reproducida en *Mission Life*, vol. VIII (nueva serie), 1877, p. 114.



través de las clases dadas a los niños, en la tradición de la escuela dominical. Sin embargo, no se exigía la conversión de los indígenas para darles trabajo, ni eran obligados a participar de los servicios religiosos, antes bien se esperaba que la prosperidad de la aldea y la ejemplaridad de la vida familiar de los misioneros surtieran el efecto de interesarlos y luego convencerlos de las bondades de la nueva religión.<sup>84</sup> Bridges oficiaba las ceremonias de bautismo, matrimonio, etc., a aquellos que lo requiriesen, pero se convirtió también un estudioso fascinado por las creencias y tradiciones de los indígenas, que se ocupó de registrar en su diario y de difundir tanto en su correspondencia con científicos de diversas partes del mundo como en conferencias que dio sobre el tema durante sus viajes a Inglaterra y a Buenos Aires.<sup>85</sup> Su hijo lo recuerda como un líder carismático natural, decidido a hacer valer su autoridad y convencido de la sacralidad de su misión, pero también como un explorador y un aventurero, amante de la navegación y de los desafíos impuestos por la naturaleza.

Los anglicanos no fueron los únicos misioneros en establecerse en Tierra del Fuego. La orden salesiana organizó allí un sistema que se apoyaba en dos reducciones, en las que se concentraba a los indígenas de diferentes etnias pero de la misma región: una en territorio chileno, en la isla Dawson, fundada en 1888, y la otra en Río Grande, del lado argentino, que se inició en 1893. Los salesianos habían ingresado en la Patagonia en 1879, siguiendo a los ejércitos que protagonizaron la “Campaña al Desierto”, munidos de documentos emitidos por la Santa Sede que les otorgaban la administración de la región, dividida en un Vicariato y una Prefectura apostólicos.<sup>86</sup>

Varios de los supuestos de los misioneros salesianos coincidían con los de los anglicanos. Como ellos, los salesianos veían al cambio cultural de los indígenas (su “civilización”) como algo inseparable de la evangelización. Por ello, también los salesianos se proponían lograr la sedentarización de los indígenas como un requisito

<sup>84</sup> Los misioneros recurrían a la intervención directa en ocasiones que consideraban graves, como en casos de venganzas, amenazas o robos a miembros de la misión. Ellen Susan Burleigh, misionera de la SAMS en Tierra del Fuego en años posteriores, registra por ejemplo un caso en donde se le quitó a una madre yámana su hija de 9 años por haber matado a su hermanito menor. Cfr. Thomas Bridges, Los indios del último confín. Sus escritos para la South American Missionary Society, Ushuaia, Zagier & Urruty, 1998, p. 173.

<sup>85</sup> Véanse por ejemplo las conferencias y notas periodísticas de Bridges reproducidas por Arnoldo Canclini en Thomas Bridges, Los indios del último confín. Sus escritos para la South American Missionary Society, op.cit., Apéndice.

<sup>86</sup> La Prefectura abarcaba Santa Cruz, Tierra del Fuego y las islas Malvinas, mientras que el Vicariato incluía Neuquén, Río Negro y Chubut. Para una historia de los conflictos que rodearon al otorgamiento de estos territorios a los salesianos, véase María Andrea Nicoletti, Indígenas y misioneros en la Patagonia. Huellas de los salesianos en la cultura y religiosidad de los pueblos originarios, Buenos Aires, Ediciones Continente, 2008.

previo a su introducción al cristianismo. Los misioneros de ambas iglesias compartían la idea profundamente igualitaria del origen común de los sujetos de la evangelización y de sus evangelizadores, por lo que rechazaban cualquier idea de un límite racial a la capacidad de los indígenas de “alcanzar” el plano cultural de los europeos, definido como superior.

Incluso el proyecto evangelizador ideal de ambos grupos de misioneros puede no haber sido tan diferente en principio. En 1877, Thomas Bridges delineó un proyecto (que nunca pudo realizarse) según el cual se debía construir un número de edificios y traer varios misioneros para organizar un sistema que diera empleo a todos los indígenas y que les proveyera en pago de su trabajo de techo, comida y vestido:

*“Todos los así empleados deberían recibir diariamente instrucción religiosa y conferencias vespertinas, y deberían buscarse constantemente otras vías de desarrollar e influenciar de manera correcta las mentes y los corazones de los nativos. Los jóvenes deberían ser sostenidos por completo y alojados en construcciones apropiadas alejados enteramente de sus padres, hasta que éstos pudieran, a través de la gracia de Dios ser una bendición para sus hijos. Las personas jóvenes deberían ser bien vigiladas, guardadas, se les debería advertir, exhortar, instruir, y también emplear de manera adecuada para prepararlos para los deberes de la vida, cuidarlos de sus trampas y dirigirlos en todas las cosas para que vivan de manera de glorificar a Dios.”<sup>87</sup>*

El proyecto de Bridges resulta sorprendentemente similar al que efectivamente se organizó en las reducciones salesianas. De hecho, diez años más tarde, en 1887, monseñor Giuseppe Fagnano, primer Prefecto Apostólico para Tierra del Fuego, presentó una propuesta que decía:

*“El modo en que juzgo conveniente reducirlos es establecer una escuela de niñas y otra de varones, y poder disponer de unas quinientas raciones diarias para distribuir las, parte a todos los niños y niñas que tendríamos como pupilos, y, los restantes a los padres y madres indios, que estarían trabajando la tierra, las casas y cuidando los animales. Para la instalación se necesitarían diez casillas de madera [...] dos servirían para colegios; dos para vivir los*

---

<sup>87</sup> “All so employed should daily receive religious instruction and evening lectures, and other means of developing and influencing aright the minds and hearts of the natives should be steadily pursued. The young should be *fully* supported, and lodged *in suitable buildings* entirely away from their parents, till those parents could, through the grace of God, be a blessing to their children. The young persons should be *well* watched, guarded, warned, exhorted, instructed, and also suitably employed, to prepare them for life’s duties, guard them from its snares, and lead them in all things so to live as to glorify God.” Carta de Thomas Bridges aparecida en *Mission Life*, vol. VIII (nueva serie), 1877, p. 115. Los fragmentos destacados están así en el original.

*preceptores y preceptoras; una para depósito de víveres, una para capilla y las otras para los peones [...]*<sup>88</sup>

También los salesianos se concentraban sobre la escolarización de los niños, que juzgaban más maleables, dejando para los padres la instrucción técnica en la agricultura, la ganadería y en algunos oficios o actividades manuales, como el uso de telares, o la carpintería. El disciplinamiento, el aprendizaje de rutinas y de un concepto regular de trabajo, separado del vivir, que era considerado propio de la vida civilizada en Europa desde la Revolución Industrial, eran apreciados por ambos grupos religiosos de manera similar.<sup>89</sup>

Las mayores diferencias parecen haber estado en el terreno de las prácticas. Los anglicanos aspiraban a incentivar a los indígenas a acercarse voluntariamente a la misión a través del espectáculo que ofrecía la prosperidad de los ya asentados en ella. Por lo tanto, la misión no constituía una ciudad cerrada, como lo era la reducción salesiana. Los indígenas se asentaban en torno a los edificios de madera construidos por los misioneros en sus propias chozas, y no existía una diferencia tan marcada entre un exterior “salvaje” y un interior “civilizado”.

En un sentido similar, los indígenas que entraban en la órbita de las misiones anglicanas no debían pasar por un proceso obligado de baño, vestido y corte del pelo como sucedía en las reducciones.<sup>90</sup> Conservaban su vestimenta tradicional por el tiempo que quisieran, y del hecho de que no eran bañados a la fuerza dan testimonio las cartas de Thomas Bridges quien se queja sobre el olor de los indígenas y los parásitos que traían, lo que hacía imposible emplearlos consistentemente como mano de obra doméstica.<sup>91</sup> La violencia simbólica que implicaba este cambio físico, este abandono del control sobre el propio cuerpo por el que debían pasar los indígenas en las misiones salesianas estaba ausente en la anglicana. Aunque muchos indígenas adoptaron la

<sup>88</sup> Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, Caja 383. Culto. Expediente No. 6, marzo 7 de 1887, citado por María Andrea Nicoletti, “El modelo reduccional salesiano en Tierra del Fuego: educar a los ‘infieles’”, en Edgardo Ossana (dir.) y María de los Milagros Pierini (coord.), Docentes y alumnos. Protagonistas, organización y conflictos en las experiencias educativas patagónicas, tomo II, Buenos Aires, Universidad Nacional de la Patagonia Austral, 2008.

<sup>89</sup> La Revolución Industrial requirió el disciplinamiento de la mano de obra para adaptar a los otrora campesinos y artesanos independientes al nuevo ritmo de trabajo colectivo regulado y cronometrado en la fábrica. Este proceso y el concomitante cambio cultural han sido descriptos magistralmente por E. P. Thompson en sus obras The Making of the English Working Class, Londres, Penguin, 1991 (1963), Whigs and Hunters. The Origin of the Black Act, Londres, Penguin, 1975; y sobre todo Customs in Common. Studies in traditional Popular Culture, Nueva York, The New Press, 1993. Véase particularmente, de esta última obra, el estudio “Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism”.

<sup>90</sup> Cfr. María Andrea Nicoletti, “El modelo reduccional salesiano en Tierra del Fuego: educar a los ‘infieles’”, op.cit.

<sup>91</sup> Carta de Thomas Bridges aparecida en Mission Life, vol. VIII (nueva serie), 1877, p. 113.

vestimenta y las costumbres occidentales a través del contacto con los misioneros, esto parece haber obedecido a una estrategia de acercamiento a los proveedores de bienes y una aserción voluntaria del cambio en la forma de vida, excepción hecha de los huérfanos a quienes los misioneros criaban en sus cabañas.

Por otra parte, existía una diferencia enorme en la política referente a la administración de los sacramentos en una y otra misión. Mientras que los salesianos imponían el bautismo (y el consiguiente cambio de nombre) como un prerrequisito de la entrada en la reducción, los anglicanos fueron bastante reacios a bautizar a ningún indígena que no lo pidiera específicamente y que además no manifestara cierto nivel de comprensión sobre la ceremonia y el credo cristiano. El bautismo, como el matrimonio y especialmente la confirmación (sin la cual no era posible comulgar) estaban reservados a quienes habían pasado por un período de prueba y mostraban indicios de haber "sido tocados" por la gracia divina.<sup>92</sup> Incluso el bautismo de infantes se limitaba a aquellos que tenían padres ya cristianizados, o a los huérfanos que serían criados en un ambiente cristiano. Sin duda esta diferencia de política estaba basada en un concepto divergente acerca de la eficacia del sacramento, que para los protestantes sólo podía ser válido si iba acompañado de una toma de responsabilidad individual y conciente sobre la propia vida y la relación con Dios.

En las reducciones los indígenas eran forzados a dejar el nomadismo e ingresar en un esquema de trabajo regular, y el libre albedrío frente a la conversión era inexistente. Sin embargo, debe recordarse que se trataba de una época más tardía, en la que los indígenas también veían reducidas sus opciones fuera de la misión. En la década de 1890 la tierra del norte de la isla ya había sido loteada y dividida en grandes estancias para la cría de ovejas. Los selk'nam, u onas, habitantes de esa zona, habían sido ante todo cazadores del guanaco, que por entonces desaparecía. Empujados por el hambre, los indígenas cazaban a los rebaños, y los estancieros los asesinaban sin piedad.<sup>93</sup> Si ponerse bajo la protección de los misioneros anglicanos resultaba una buena

<sup>92</sup> Véanse como ejemplos los relatos de Stirling sobre su bautismo *in extremis* a los tres indígenas que llevó con él a Inglaterra en 1865 y que fallecieron por el contagio de enfermedades propias de los europeos en el viaje de regreso. Stirling se ocupó en cada caso de averiguar la condición del alma del próximo converso, y explicó cuidadosamente en sus cartas los indicios que tenía para suponer que cada uno de ellos había sido "iluminado" antes de su muerte. Véase Elizabeth Marsh Gardiner, Records of the South American Missionary Society, op.cit., p. 14 y ss.

<sup>93</sup> "Los indígenas fueguinos no entraban a las reducciones salesianas por voluntad propia, sino más bien acorralados por el hambre y presionados por las acechanzas de las bandas armadas de los estancieros fueguinos que, tras los alambrados, los asesinaban por el robo de ovejas." María Andrea Nicoletti, "El modelo reduccional salesiano en Tierra del Fuego: educar a los 'infeles'", op.cit. Véase también, de la

opción en épocas o momentos de escasez, entrar en la reducción podía ser cuestión de vida o muerte. Aún así, había muchas huídas, y resulta claro que el desplazamiento cultural no era menos violento para muchos de los indígenas que los rifles.<sup>94</sup>

También debe destacarse que los anglicanos nunca contaron con los recursos económicos que permitieron a los salesianos organizar reducciones mucho mayores, y montar industrias (el aserradero en la isla Dawson, la cría de ganado en Río Grande) que ayudaran a la subsistencia de la misión. El plan de Thomas Bridges se vio frustrado por la escasez de recursos, y también por la resistencia del Comité de la SAMS, que consideraba que el organizar industrias productivas y dar trabajo a los indígenas eran, como el comercio, sospechosos, y desviaban la atención de los fines netamente religiosos. Una vez que Bridges obtuvo tierras propias procedió a dar empleo a los indígenas, pero su muerte quitó a la empresa el carácter evangelizador que había tenido. Sus hijos ofrecieron a los indígenas un refugio mientras les fue posible, pero no podían alojar a quienes eran buscados por la ley, y tampoco buscaban su conversión al cristianismo. La misión anglicana continuó en Ushuaia bajo otros misioneros, pero se vió reducida por la muerte de los indígenas, víctimas de las enfermedades que el flujo de población foránea traía consigo.

En septiembre de 1884 llegaron hasta Ushuaia cuatro navíos enviados por la Armada Argentina, bajo el mando del Coronel Augusto Lasserre, con el objetivo de instalar allí una subprefectura y garantizar los derechos argentinos sobre esta zona de Tierra del Fuego. Bridges prometió su ayuda al gobierno, y cambió la bandera *sui generis* de la misión por la bandera argentina. El primer subprefecto, Virasoro y Calvo, se instaló entonces en Ushuaia, con veinte hombres bajo su mando, varios de los cuales eran marineros británicos. Al año siguiente, la subprefectura fue convertida en gobernación, y el capitán Félix Paz se transformó en el primer gobernador de Tierra del Fuego. Junto con él llegó el primer convicto enviado a cumplir sentencia en Ushuaia: un asesino llamado Serafín Aguirre.<sup>95</sup>

---

misma autora, "Los misioneros salesianos y la polémica sobre la extinción de los selk'nam de Tierra del Fuego", en *Anthropologica*, año XXIV, no. 24, diciembre de 2006, pp. 153-177.

<sup>94</sup> Los capítulos finales de la autobiografía de Lucas Bridges contienen numerosas referencias a las matanzas de los ona, que a menudo trataban de refugiarse en sus tierras. Hay también algunas menciones a las reducciones salesianas: según Bridges, los indígenas no soportaban el encierro, y los mayores se sumían en profundas depresiones ante la pérdida de su hábitat natural. Lucas sin embargo parece haber mantenido relaciones cordiales con los salesianos, y permitió al sacerdote Juan Zenoni y al hermano Dalmazzo bautizar a los niños indígenas en su estancia en repetidas ocasiones. *Uttermost part of the Earth*, op.cit., pp. 460-463.

<sup>95</sup> La Argentina había inaugurado en 1883 un establecimiento penal en Puerto Cook, en la isla de los Estados. Recién hacia el cambio de siglo se trasladó a los reclusos a Ushuaia, que para entonces contaba

Finalmente, en 1885, los desacuerdos crecientes entre Thomas Bridges y la SAMS lo llevaron a renunciar a su puesto como superintendente de misión. Bridges consideraba que se debía buscar la manera de proveer una formación e inserción laboral para los indígenas, a medida que el avance de la "civilización" acababa con sus antiguas formas de vida e introducía nuevos problemas, como el alcohol y las enfermedades epidémicas que diezmaron a la población de Ushuaia en 1884. La SAMS, sin embargo, insistía en que la misión debía limitarse al trabajo específicamente religioso, dejando los aspectos seculares de la vida indígena al gobierno argentino. Bridges comenzó a hacer averiguaciones, a través de los contactos que había mantenido a lo largo de los años con el personal del museo de La Plata y con los diversos oficiales de la Armada argentina que habían visitado Ushuaia, respecto a la posibilidad de conseguir un predio en el cual instalar una estancia en la que se ofreciera empleo a los indígenas, y se le dijo que era improbable que el gobierno argentino cediera tierra a una sociedad cuya central se encontraba en Londres. Sin embargo, también se le informó que era posible que pudiera obtener unas leguas de tierra en tanto que individuo, dados sus largos años de residencia en territorio argentino y el hecho de que sus hijos eran argentinos por nacimiento.<sup>96</sup>

#### De las capellanías consulares a la diócesis

La aparición de la Iglesia Anglicana en la Argentina había precedido considerablemente a la constitución de la PMS. De hecho, mientras en Tierra del Fuego los misioneros de la SAMS hacían intentos por convertir a los indígenas, en Buenos Aires la colectividad inglesa ampliaba paralelamente sus propias estructuras eclesiásticas. La estrecha relación comercial con Gran Bretaña había hecho surgir

---

con una población civil de unas 200 personas. Véase E. Lucas Bridges, Uttermost part of the Earth, op.cit., p. 327.

<sup>96</sup> Thomas Bridges tenía para entonces seis hijos, cinco de los cuales habían nacido en Ushuaia (la hija mayor había nacido en Malvinas). De acuerdo con la ley argentina, que se rige por el *jus solis*, estos niños eran argentinos. Como, sin embargo, Gran Bretaña sigue el *jus sanguinis* para determinar la nacionalidad, eran también considerados como ciudadanos británicos. Por otra parte, la ausencia de funcionario argentino alguno ante quien registrar estos nacimientos hacía difícil demostrar su identidad y condición. Lucas Bridges refiere en su libro las dificultades que él y sus hermanos experimentaron en 1902 cuando debieron viajar a Buenos Aires para que se les reconociera la propiedad de las tierras de su padre luego de la muerte de éste. La situación debió resolverse buscando testigos que los hubiesen conocido de niños y que se encontraran ahora vivos, y en Buenos Aires...algo que no resultó fácil. Véase E. Lucas Bridges, Uttermost part of the Earth, op.cit., pp. 341-344. Por otra parte, al momento de reclamar las tierras, Thomas Bridges se presentó como ciudadano argentino por adopción. No consta cuándo, ante quién, ni en qué circunstancias hizo el trámite, de cuya existencia sus descendientes tampoco tienen comprobante alguno.

tempranamente una colectividad importante, no en número, sino en los terrenos económico y político.<sup>97</sup> Debido a esta presencia, la anglicana es la más antigua de las iglesias reformadas en la Argentina. En 1825 las Provincias Unidas y Gran Bretaña firmaron el Tratado de Amistad, Comercio y Navegación, cuyo artículo 12° otorgaba a los británicos la libertad de ejercer su culto de manera pública.<sup>98</sup> Casi inmediatamente se realizó una colecta, y el 25 de septiembre de 1825 se consagró (en una capilla jesuita alquilada) la Iglesia Episcopal Británica de San Juan Bautista.<sup>99</sup>

El mantenimiento de la capilla y del culto resultaban onerosos para la pequeña colectividad residente, por lo que en 1826 se gestionó el reconocimiento de San Juan como capellanía consular bajo la nueva *Consular Act*. La ley había sido diseñada para organizar el reemplazo de las antiguas compañías comerciales licenciadas por cónsules, e incluía un reconocimiento del deber del Estado británico de proveer a las necesidades religiosas de su personal diplomático como antes lo habían hecho las compañías con sus

---

<sup>97</sup> ¿Cuántos eran los británicos presentes en Buenos Aires a principios del siglo XIX? No parece haber una respuesta clara. El cónsul de Gran Bretaña en Buenos Aires, Woodbine Parish, menciona en sus cartas a Canning 1.355 británicos en abril de 1824, pero en mayo dice que son entre 2.000 y 3.000. Como ningún suceso autoriza a creer que hubo un gran desembarco de inmigrantes entre estas fechas, Andrew Graham-Yooll sugiere en La colonia olvidada. Tres siglos de presencia británica en la Argentina (Buenos Aires, Emecé, 2000) que la primera cifra podría corresponder sólo a la ciudad, y la segunda sería una estimación que incluiría a los suburbios. Mientras tanto, M. G. Mulhall dice en The English in South America (Buenos Aires, Standard Office, 1878) que había 3.500 británicos entre Buenos Aires y sus alrededores en 1823. El problema reside en parte en que un análisis de las fuentes relativas a la primera mitad del siglo XIX, nos muestra que las cifras de los censos discrepan considerablemente con lo que eran las estimaciones de viajeros, figuras destacadas de la colectividad y cónsules. Los censos indicaban la presencia de 106 súbditos británicos en 1816, 834 en 1827 y 2.054 en 1855. Mientras tanto, las cartas de John y William Parish Robertson estimaban de 300 a 400 británicos en 1815, el viajero Love arriesgaba 3.500 para 1822 y Woodbine Parish daba 5.000-6.000 para 1832 y 20.000 para 1850. Alina Silveira, quien ha hecho un análisis cuidadoso de la cuestión en su tesis de maestría, considera que las cifras censales adolecen de varios problemas y subestiman considerablemente a la población británica de la época. Véase Alina Silveira, Británicos en Buenos Aires: movimientos poblacionales, pautas matrimoniales e inserción económica (1800-1850), Tesis de Maestría inédita presentada ante la Universidad de San Andrés, 2008.

<sup>98</sup> El artículo en cuestión les aseguraba la libertad de conciencia y el permiso para enterrar a los muertos en un cementerio propio, además del derecho "a celebrar el oficio divino ya dentro de sus propias casas o en sus propias y particulares iglesias o capillas, las que estarán facultadas para edificar y mantener en los sitios convenientes que sean aprobados por el gobierno de dichas Provincias Unidas", Tratado angloargentino de amistad, comercio y navegación, citado según H. S. Ferns, Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX, Buenos Aires, Solar, 1992 (1ª ed. 1966), p. 122.

<sup>99</sup> Véase A. Graham-Yooll, La colonia olvidada. Tres siglos de presencia británica en la Argentina, op.cit., y Daniel P. Monti, Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX, Buenos Aires, La Aurora, 1962, para la historia temprana de la instalación anglicana en el Río de la Plata. El Tratado venía a resolver importantes problemas referidos a los matrimonios y entierros protestantes que habían causado conflictos y escándalos en años anteriores. Las instituciones establecidas para los anglicanos fueron aprovechadas también por fieles de otras denominaciones (luteranos, metodistas, presbiterianos) que no poseían semejantes privilegios y que eran bien recibidos por los capellanes en un espíritu de solidaridad protestante.

empleados.<sup>100</sup> Este sistema volvía a la iglesia dependiente en teoría del obispo de Londres (dado que existía una orden real de 1633 aún vigente según la cual este prelado tenía jurisdicción sobre todas las comunidades anglicanas en el extranjero que no contaran con un obispo propio), pero en la práctica implicaba que era manejada desde el *Foreign Office*.<sup>101</sup> Según el sistema de *half-and-half* que se desarrolló para estos casos, el gobierno británico contribuyó con la mitad de los gastos de mantenimiento. La otra mitad fue recaudada en un comienzo por suscripción, y luego a través de un sistema por el cual pagaban una cuota aquellos que se reservaban un asiento fijo en la capilla. Esto daba a la colectividad ciertos derechos sobre su iglesia, aunque el pastor era elegido por el cónsul.

En 1829 se compró un terreno sobre la calle 25 de Mayo, en Buenos Aires, en un lote que fuera el del cementerio del convento de Nuestra Señora de la Merced, y se comenzó con la edificación de una iglesia propia, que se inauguró en 1831. A partir de la década de 1830, San Juan actuó como base desde la cual comenzó a crearse la red del culto anglicano, aunque las congregaciones estables sólo pudieron organizarse más tarde, a partir de la década de 1860. El primer servicio en Rosario se hizo en mayo de 1868, la iglesia de Lomas de Zamora es de enero de 1873, San Pedro de Flores fue creada en junio de 1889 a partir de una congregación fundada en enero de 1872 con gente que huía de la fiebre amarilla, All Saints de Quilmes se agregó en agosto de 1893,

<sup>100</sup> Para el sistema de capellanías consulares y las dificultades derivadas de su aplicación en la Europa continental véase John Pinnington, "Anglican Chaplaincies in Post-Napoleonic Europe: A Strange Variation of the Pax Britannica", en *Church History*, vol. 39, no. 3 (sept. 1970), pp. 327-344. La situación religiosa de los ingleses que vivían en los países europeos tiene interesantes similitudes con las dificultades que enfrentó la Iglesia Anglicana en la Argentina. Como aquí, el subsidio provisto por el Estado, que no alcanzaba para solventar el culto, parece haber desanimado a algunas congregaciones a recaudar Fondos de Dotación adecuados. Para que una iglesia fuera nombrada capellanía consular era necesario que la localidad contara con un cónsul o embajador, por lo que sólo 15 iglesias en toda Europa se beneficiaban de la ley en 1856, lo que no parece mucho si se considera que en 1845 se estimaba vivían en el continente de 200.000 a 300.000 ingleses. Como resultado de la falta de fondos, muchas iglesias anglicanas en Europa compartieron sus iglesias con otras denominaciones, las alquilaron, pidieron prestadas iglesias ajenas para sus servicios, aceptaron los servicios de ministros de otras iglesias protestantes, o asistieron simplemente a otros cultos (incluidas misas católicas), dando lugar a una cooperación interdenominacional que no se daba en lugares mejor provistos y que recuerda lejanamente a la que se dio en la Argentina. En América del Sur, siete ciudades portuarias tuvieron iglesias que gozaron del *status* de capellanía consular: Buenos Aires, Pernambuco, Bahía, Río de Janeiro, Montevideo, Valparaíso y Lima.

<sup>101</sup> El argumento de la orden real resultaba imposible de sostener incluso ante una corte judicial británica, por lo que la relación de una capellanía con el obispo de Londres quedaba al arbitrio del cónsul en cuestión. Por otra parte, el obispo no tenía recursos para hacer visitas pastorales en el exterior ni poder de policía, por lo que su autoridad se limitaba en la práctica a firmar la licencia episcopal para ejercer el cargo a los pastores seleccionados por el *Foreign Office*. En última instancia, el obispo era un referente teológico-organizativo al cual se podía recurrir en caso de disputas internas, pero no una autoridad real. Véanse John Pinnington, "Anglican Chaplaincies in Post-Napoleonic Europe: A Strange Variation of the Pax Britannica", op.cit., y los conflictos con el nombramiento de Stirling como primer obispo para América del Sur que se tratan en el presente capítulo.



St. Saviour's en Belgrano en noviembre de 1896. La expansión siguió en general la de las líneas del ferrocarril, a la vera de las cuales tendían a juntarse residentes británicos.

Un cambio importante se produjo a partir de 1869, con el nombramiento de Waite H. Stirling como primer obispo para América del Sur, que desató la oposición de la feligresía porteña. La elección de un obispo para Sudamérica dependía del *Colonial Bishopric's Council* (Consejo de los Episcopados Coloniales), administrador del *Colonial Bishopric's Fund* (Fondo de los Episcopados Coloniales) creado en 1842 frente a los crecientes reclamos de los ingleses expatriados<sup>102</sup> a lo largo y a lo ancho del Imperio Británico, que pedían una supervisión episcopal que el obispo de Londres admitía no estar en condiciones de ejercer. En la Iglesia Anglicana, sólo los obispos están capacitados para otorgar los sacramentos de Confirmación y Ordenación, y para dedicar nuevos templos. La ausencia de oportunidades para obtener estos servicios religiosos de una creciente población británica diseminada por el mundo se había ido volviendo lentamente motivo de escándalo.

América del Sur no era una prioridad para el Consejo, dado el escaso número de británicos que migraban hacia allí. Los anglicanos residentes aprovechaban la oportunidad que muy de vez en cuando se les presentaba ante el viaje de algún obispo para obtener sus servicios.<sup>103</sup> Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX el comercio internacional vivió su "gran boom",<sup>104</sup> en el curso del cual incorporó nuevos mercados y productos al intercambio con Europa, entre los cuales estaban los sudamericanos. Nuevos contingentes de británicos comenzaron a cruzar el Atlántico hacia el sur, y fortalecieron la posición de la SAMS y otros interesados, que solicitaron al Arzobispo de Canterbury un obispo para el subcontinente. A principios de 1868 el Arzobispo Tait aprobó el nombre de Stirling, que había sido propuesto por la SAMS y

<sup>102</sup> El uso del término expatriado puede resultar extraño, ya que habitualmente se emplea en la bibliografía para hacer referencia a quien debe alejarse de su patria por algún tipo de persecución política. Sin embargo, la palabra "*expatriate*" era de uso común entre los británicos en esta etapa para designar a quienes salían de las islas para habitar otras zonas del mundo, porque se asumía que no perderían su nacionalidad por hacerlo. Hemos preferido retener este uso, que nos recuerda la importancia que para los actores tenían Gran Bretaña y al Imperio Británico como horizontes de referencia, y el peso del nacionalismo británico en su visión de sí mismos. Como solía decirse, "once an Englishman, always an Englishman" (el sentido es el de "un inglés lo es para siempre"). Véanse los capítulos 5 y 6 de la presente tesis para un análisis de la importancia que esta forma de concebir la relación con la nacionalidad de origen tuvo para la Iglesia Anglicana en la Argentina.

<sup>103</sup> Este fue el caso de Matthew Hale, obispo de Perth, Australia, en 1857, y de Thomas Nettleship Staley, obispo de Honolulu, Hawai, en 1869.

<sup>104</sup> La frase es la que usa para describir esta etapa Eric Hobsbawm en La Era del Capitalismo (1848-1875), Barcelona, Labor, 1989, cap. 2.

por el Dr. Jackson, obispo de Londres (quien era su amigo y protector, y lo había ordenado siendo obispo de Lincoln), y presentó el proyecto ante el Consejo.<sup>105</sup>

Pero un año antes, en una visita a Buenos Aires, Stirling había ofendido enormemente a la colectividad inglesa porteña al predicar en una capilla no-conformista en contra de los deseos expresos del cónsul.<sup>106</sup> Debido a esto, la iglesia de San Juan encabezó la oposición a la nominación de Stirling como obispo empleando como portavoz al obispo T. N. Staley, de Honolulu, que hizo una gira por América del Sur en 1869 ofreciendo sus servicios a las diferentes capellanías. Staley dirigió cartas a Gladstone (flamante primer ministro británico) y a Tait diciendo que les transmitía lo que oía en todas partes entre los fieles, y que había un disgusto generalizado ante la idea de que un representante de la SAMS, y particularmente Stirling, fuera nombrado obispo con autoridad sobre ellos.<sup>107</sup> Aconsejó inicialmente que no se nombrara un obispo por el momento,<sup>108</sup> y luego, al enterarse del proyecto en marcha se refirió a la nominación de Stirling como “el mayor desastre que podría haber ocurrido”.<sup>109</sup>

Stirling fue consagrado el 21 de diciembre de 1869 en una ocasión memorable por el escándalo que la rodeó: junto a él se consagró al controvertido Frederick Temple, uno de los ensayistas de Essays and Reviews como obispo de Exeter.<sup>110</sup> Ya como

<sup>105</sup> Cfr. Frederick C. Macdonald, Bishop Stirling of the Falklands, op.cit., p. 117.

<sup>106</sup> El episodio es conocido por el relato que el obispo Staley hizo en su carta a Gladstone en 1869. La carta no menciona a cuál capilla se refiere, pero por la fecha sólo puede haberse tratado de la Iglesia Metodista, que acababa de iniciar su prédica en castellano, en el primer intento de evangelización de la población porteña por parte de una iglesia protestante, lo que debe haber causado cierto escándalo en la época. Cfr. David George, Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina, 1825-1994, op.cit., p. 14, y Daniel Bruno, “Un camino de intrigas y misterios. (Historia del proceso hacia la primera predicación evangélica en español en el Río de la Plata. A 140 años de metodismo nativo)” en Revista Evangélica de Historia, vol. 5, Buenos Aires, Comité Nacional de Archivo e Historia, Iglesia Evangélica Metodista, 2007.

<sup>107</sup> Cfr. David George, Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina, op.cit., pp. 14-15.

<sup>108</sup> Carta de Staley a Tait desde Buenos Aires, 22 de junio de 1869. Papeles del Arzobispo Tait, vol. 170, ff. 152-155. Agradecemos al Revdísimo. Terry Brown, obispo de Malaita, Islas Salomón, por las referencias y el acceso a los contenidos de estas cartas.

<sup>109</sup> “the greatest disaster that could have occurred”, carta de Staley a Tait desde Buenos Aires, 2 de octubre de 1869. Papeles del Arzobispo Tait, vol. 170, ff. 156-157. Evidentemente Staley no era un testigo imparcial de los acontecimientos. Había sido nombrado como primer obispo de Honolulu por Canterbury, y había dejado su sede por los conflictos virulentos que su ritualismo de corte autoritario habían introducido en la diócesis. La situación era tan complicada que presentó su renuncia poco después y nunca regresó a Hawai. Staley era un Tractariano convencido, un partidario de la renovación anglocatólica que por esas fechas se enfrentaba con el partido evangélico al que pertenecían Stirling y la SAMS.

<sup>110</sup> Essays and Reviews fue una colección de ensayos publicada en 1860, como el manifiesto del ala más liberal de la Iglesia Anglicana (la *Broad Church*), que intentaba compatibilizar el desarrollo científico con la religión. Varios de los ensayos y ensayistas fueron acusados formalmente de herejía, lo que dio lugar a escandalosos procesos públicos. Frederick Temple (1821-1902), autor del primer ensayo del volumen, no había recibido ninguna acusación formal, y de hecho el Arzobispo de Canterbury, ante las objeciones a su nombramiento, había insistido en que no podía considerarse responsable por los otros escritos. Sin embargo, a último momento se lo llamó antes de la ceremonia y se le pidió que expresara su aversión por

obispo de las *Falkland Islands*, pasó algo más de un año en una gira por las islas británicas intentando conquistar apoyos para su nuevo episcopado. Cuando volvió a Sudamérica, en 1871, se encontró con el panorama de una oposición organizada.

Parte de los problemas de Stirling se desprendían de su extraordinaria posición en la estructura anglicana de la época. Se le había asignado como base un territorio considerado británico (las Malvinas), pero se pretendía que ejerciera su autoridad sobre una región extensa, sobre la cual el gobierno de su país no tenía poder oficial alguno. Su situación, lejos de ser la del máximo representante de la Iglesia estatal, era la de una autoridad religiosa extranjera en países en los que la libertad de culto no siempre estaba claramente determinada. Esto era a su vez usado como argumento por quienes no estaban de acuerdo con las tendencias teológicas que Stirling representaba. En efecto, el nuevo obispo era un decidido representante del partido evangélico dentro de la Iglesia Anglicana, al igual que la SAMS. Stirling era un misionero, y se temía que continuara siéndolo y que sus tendencias ofendieran a las sensibilidades católicas de las autoridades locales y pusieran en peligro los privilegios comerciales de las congregaciones de las capellanías.

La posición legal de Stirling fue muy precaria al principio, ya que muchos capellanes se negaron a aceptar su supremacía arguyendo que sus licencias habían sido otorgadas por el obispo de Londres, según lo requería el *Foreign Office*. Para superar este problema, Stirling recibió del obispo de Londres una Comisión relativa sobre las capellanías consulares. En la práctica, esto implicaba reconocer que su poder sobre ellas provenía de una delegación, y no era inherente a su cargo. Stirling apreció el gesto (como hemos mencionado conocía al obispo Jackson desde hacía muchos años), pero se ocupó de destacar que lo consideraba un anacronismo, una solución pragmática que no implicaba una renuncia de fondo a sus derechos.<sup>111</sup>

Aún munido de estas credenciales, muchos capellanes siguieron resistiéndolo, y Stirling hizo saber que no visitaría las iglesias a menos que se le reconociera su

---

los ensayos del libro, a lo que se negó. Temple era entre otras cosas un convencido partidario de la teoría de la evolución. Aún así, ganó importantísimos apoyos políticos: partidario de Gladstone, fue capellán de la reina Victoria, director del famoso colegio Rugby, obispo de Exeter entre 1869 y 1885, obispo de Londres entre 1885 y 1896 y finalmente fue elegido Arzobispo de Canterbury a los 76 años, en 1896, a pesar de una avanzada ceguera que lo había llevado a ofrecer su renuncia al obispado. Sería él el encargado de elegir, en 1902, al sucesor de Stirling en América del Sur. Su hijo, William Temple, fue Arzobispo de Canterbury entre 1942 y 1944. Sobre el movimiento de la *Broad Church* y el impacto de *Essays and Reviews*, véase Victor Shea y William Whitla (eds.), *Essays and Reviews. The 1860 Text and its Reading*, Charlottesville y Londres, University Press of Virginia, 2000.

<sup>111</sup> Véase Frederick C. Macdonald, *Bishop Stirling of the Falklands*, op.cit., p. 129.

autoridad episcopal sobre ellas. La superficie de la diócesis que se le había encomendado era gigantesca (nominalmente abarcaba a toda América del Sur a excepción de la Guyana, y en la práctica incluía a Perú, Bolivia, Paraguay, Chile, Argentina, Uruguay y Brasil) y no tenía medios para impedir que los *Boards* (juntas) y *Vestries* (consejos) locales que se organizaban espontáneamente trajeran clérigos sin tomarse el trabajo de solicitar su licencia. Luego estaban los casos en los que se producían equívocos más o menos voluntarios y los candidatos pedían la licencia o hacían juramento de obediencia canónica a otro obispo en Inglaterra, aún existiendo allí Comisarios a quienes Stirling había habilitado para ejercer esta prerrogativa en su lugar. Los clérigos que venían desde Europa, u ocasionalmente desde los Estados Unidos, no siempre estaban bien informados de la situación. De hecho, se registra también el caso de al menos un capellán que vino desde Inglaterra, licenciado por el comisario del obispo, se ocupó de su iglesia durante años, se comunicó con Stirling por carta en muchas oportunidades, y volvió a Inglaterra sin haberlo visto jamás.<sup>112</sup>

Esto sucedía porque los viajes eran caros, lentos, y los medios de transporte a veces bastante precarios. Los relatos de los viajes del obispo al Chaco, a Morro Velho (en plena jungla amazónica), o a Ushuaia en los días previos a la aparición de los barcos a vapor y al tendido de los ferrocarriles nos lo muestran en su faceta aventurera. Como muchos de los misioneros decimonónicos, Stirling tenía la mentalidad de un pionero. Sin embargo, sus quejas a sus comisarios pidiendo hombres que lo acompañaran en su tarea muestran la medida de sus dificultades:

*“Mi carencia es dolorosa: un obispo necesita tantas cosas. Necesita consejeros, necesita ojos. Preciso de todos ellos. Con un ingreso exiguo, y privado de todo prestigio oficial, con una esfera débilmente ocupada por el clero, difícil de manejar e inmensa, camino pesadamente por mi cansadora senda, como un labrador que tuviera la mirada puesta en el hogar deseando el descanso.”*<sup>113</sup>

La situación siguió siendo complicada durante muchos años. En 1873, la primera ordenación anglicana realizada en la Argentina, la de Francis Lett en Buenos Aires, fue ocasión de una nueva expresión del conflicto. El Rev. Francis Smith, capellán de San Juan, no aceptaba la autoridad de Stirling y seguía sosteniendo la del obispo de Londres. Por ello, Lett se vio forzado a obtener dos licencias para officiar en la diócesis, una de

<sup>112</sup> *Ibidem*, pp. 130-134.

<sup>113</sup> “My baldness is painful, a Bishop wants so many things. He wants advisers; he wants eyes. I want all these. With a scanty income, and destitute of all official prestige, with a sphere weakly occupied by clergy, unwieldy and immense, I plod my weary way, with a ploughman’s homeward look for rest.” *Ibidem*, p. 136.

cada obispo.<sup>114</sup> En 1874 se hizo un intento decidido por resolver el conflicto, y Lord Derby, el secretario de relaciones exteriores británico (cabeza del *Foreign Office*), y Tait junto con Jackson emitieron sendas cartas para que circularan entre los cónsules británicos de América del Sur, y “todo el pueblo cristiano [...] y más particularmente a los clérigos y laicos de la Comunión de la Iglesia de Inglaterra residentes en los diferentes países de América del Sur”,<sup>115</sup> explicando que el nombramiento de Stirling se había hecho en forma legal, con la sanción real, y que todos los derechos del obispo de Londres sobre las iglesias sudamericanas, incluidas las capellanías consulares, ahora habían sido transferidos a él.

La declaración expresa de apoyo a Stirling por parte de los poderes invocados por aquellos que se resistían a la autoridad del nuevo obispo como los depositarios legítimos de ésta no tuvo los efectos inmediatos esperados. En 1875, cuando Stirling finalmente viajó a Buenos Aires y presentó sus credenciales, el capellán se negó a recibir su licencia de él, aleccionado por su congregación. Aparentemente los fieles no estaban dispuestos a cambiar la soberanía teórica del obispo de Londres por la presencia muy concreta de un obispo de América del Sur con quien además no coincidían teológicamente.<sup>116</sup> La congregación exigió en 1886 que Stirling prometiera constituir un Consejo Diocesano que lo asesorara, algo que luego consiguió postergar durante diez años. La paz con Buenos Aires, que gradualmente se iba convirtiendo en el centro de operaciones de la diócesis, requirió que el obispo pasara varios meses oficiando como capellán de San Juan durante una vacante en el puesto, período que aprovechó para cultivar personalmente a los feligreses.<sup>117</sup>

Evidentemente este largo proceso produjo un cierto desgaste, porque en 1875 Stirling se vió a tentado a aceptar el puesto de obispo de Perth, Australia, para el cual Matthew Hale lo recomendó.<sup>118</sup> En ese mismo año la ley de capellanías consulares fue

<sup>114</sup> Véase David George, *Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina*, op.cit., p. 16.

<sup>115</sup> “all Christian people [...] and more particularly to the clergy and laity of the Communion of the Church of England, residents in the different countries of South America”, documento emitido por el Arzobispo de Canterbury, reproducido en Frederick C. Macdonald, *Bishop Stirling of the Falklands*, op.cit., p. 143.

<sup>116</sup> Como lo dice David George, “al temor de que se tratara de un protestante fanático puede sumarse la resistencia natural de abandonar su independencia para someterse incondicionalmente al poder de un obispo anglicano del siglo XIX, cuando los obispos todavía gobernaban sus diócesis como monarcas absolutos.” David George, *Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina*, op.cit., p. 16.

<sup>117</sup> Cfr. Frederick C. Macdonald, *Bishop Stirling of the Falklands*, op.cit., pp. 133-134.

<sup>118</sup> La recomendación de Stirling aparece en la carta que M. B. Hale, el obispo renunciante, escribió al Arzobispo de Canterbury sobre su sucesión. Existe también una carta del propio Stirling buscando el consejo del Arzobispo sobre esta oferta, que hacía peligrar el orden de la diócesis. Tait respondió que era

derogada, lo que planteó problemas de manutención para las iglesias que se veían privadas del aporte oficial de fondos, pero resolvió en parte el problema legal de Stirling. En Buenos Aires, la congregación se dio entonces una nueva constitución, un nuevo nombre (Iglesia Anglicana de San Juan) y un nuevo gobierno a través de una Junta que fue la que, como hemos visto, negoció largamente con Stirling las condiciones de su aceptación.<sup>119</sup>

Sin embargo, debe destacarse que el énfasis misionero de Stirling no había sido malinterpretado por los anglicanos porteños. Por el contrario, su obispado se caracterizó por una expansión, tanto del rol de iglesia étnica, como de las actividades misioneras vinculadas estrechamente a la SAMS, de cuya misión el obispo había sido superintendente.

En la Patagonia habían existido otros dos núcleos misioneros patrocinados por la SAMS además del fueguino, uno de los cuales subsistía cuando Stirling fue nombrado obispo. El primero había sido establecido por Theophilus Schmid y Juan Federico Hunziker con un patrón de misiones volantes, que intentaban adaptarse al nomadismo de los indígenas. En 1859 Schmid viajó durante unos meses desde Punta Arenas en compañía de un grupo de araucanos (a los que se les prometió regalos a cambio del buen trato). Volvió en 1861 junto con Hunziker a pasar otros meses con ellos, y finalmente resolvió establecer una estación permanente a diez millas del estuario del río Santa Cruz, donde Stirling los visitó en 1862 cuando fue convertido en el superintendente de la misión. Uno de los indígenas más destacados (el cacique Casimiro) había dejado a sus hijos con ellos para que los instruyeran. La misión se abandonó luego por falta de fondos, ya que el Comité de la SAMS no estaba de acuerdo en que los misioneros comerciaran con los indígenas, y no había otra forma de mantenerla.<sup>120</sup>

El segundo núcleo misionero de la Patagonia continental se estableció sobre el Río Negro, en Carmen de Patagones. Stirling estableció el puesto en 1862, dejando allí a dos misioneros (Francis N. Lett, quien tendría una distinguida trayectoria en la diócesis, y John Andress) para que aprendieran castellano y araucano. Cuando en

---

mejor que permaneciera en su puesto, lo que Stirling aceptó. Véanse las referencias en los papeles del Arzobispo Tait, vol. 214, ff. 366-367, y vol. 225, ff. 232-233.

<sup>119</sup> Véase Rev. W. H. Hodges, *History of the Anglican Church of St John the Baptist*, Buenos Aires, 1931.

<sup>120</sup> Véase el relato del enviado de la SAMS, Robert Young, *From Cape Horn to Panama. A Narrative of Missionary Enterprise among the Neglected Races of South America*, by the South American Missionary Society, Londres, SAMS, 1905, capítulo VIII (se ha consultado la copia disponible en <http://anglicanhistory.org>, que no incluye números de página).

septiembre de 1863 Stirling decidió que la misión de Santa Cruz no podía prosperar, trasladó a Patagones a Schmid y Hunziker. A ellos se sumó, en 1864, el médico y sacerdote George A. Humble, quien apenas llegado tuvo que atender a la primera esposa de Stirling, Louisa, quien murió en Carmen de Patagones. El Comité de la SAMS y algunos simpatizantes residentes en Buenos Aires aportaron los fondos necesarios, y se logró construir una casa misionera, una escuela, un dormitorio y una iglesia, que se inauguró en 1865. Más tarde se agregó un dispensario, a través del cual Humble consiguió establecer cierta influencia. Sin embargo, no resultó un gran éxito. Tanto los británicos como los indígenas de la zona fueron desapareciendo, y la congregación se redujo a algunos alemanes y daneses que aún no contaban con la atención religiosa de un pastor luterano. En 1892 se abrió en Patagones un Hospital y Dispensario Salesiano, que llevó a la misión a la quiebra, puesto que su financiación dependía de lo que Humble conseguía cobrar por sus servicios médicos, aunque se mantuvo nominalmente hasta su muerte, ocurrida en 1897.<sup>121</sup>

Sin embargo, para la década de 1870 un nuevo foco de interés se había abierto en la costa Patagónica. La colonia galesa en el Chubut, establecida en 1865, constituía un nuevo y posible campo de misión para la SAMS. Stirling la visitó en 1873, invitado por miembros de la colonia que esperaban que pudiera conseguirles alguna ayuda, para conocer personalmente a los colonos y averiguar si estaban interesados en recibir los servicios religiosos de la Iglesia Anglicana, aunque que la mayoría de ellos pertenecían a las iglesias Metodista, Bautista, y Congregacionalista.<sup>122</sup> Se le permitió predicar y realizar algunos bautismos, y un casamiento. Después de la conquista de la Patagonia por la Argentina, Stirling pidió a la SAMS un capellán para el trabajo en la colonia galesa, y en 1883 se nombró al Rev. Hugh Davies. Nunca hubo una gran cantidad de anglicanos entre los galeses, aunque a principios de la década de 1890 se fundaron dos iglesias (St Mark's en Trelew y St. David's en Dolavon) que se mantuvieron hasta la década de 1970. Tanto Stirling como su sucesor visitaron la colonia galesa en reiteradas ocasiones.

Mientras tanto, la SAMS hizo una serie de intentos de establecer capellanías en diversos países de América del Sur, con resultados dispares.<sup>123</sup> El más relevante para la

<sup>121</sup> Ídem.

<sup>122</sup> Véase la crónica de William C. Rhys, *La Patagonia que canta. Memorias de la colonización galesa*, Buenos Aires, Emecé, 2000, p. 171 y ss.

<sup>123</sup> Robert Young menciona en *From Cape Horn to Panama*, op.cit., cap. IX, a las estaciones del Canal de Panamá; el Callao, Chíncha y Guanapa en Perú; y Lota-Concepción y Coquimbo en Chile para la década

historia de la Iglesia Anglicana en la Argentina fue el inicio de la misión en el Chaco paraguayo, en 1888, de la cual se derivó en 1911 la misión del Chaco argentino.<sup>124</sup> Pero, además, la SAMS inició en aquellos años un trabajo novedoso con la población de las grandes ciudades de la Argentina. En Rosario, lo que comenzó en 1868 siendo una capellanía destinada a los británicos se convirtió en la década de 1890 en una empresa religiosa compleja, que incluía el trabajo en castellano sobre una población creciente nominalmente católica.<sup>125</sup> En Buenos Aires, William C. Morris, convertido al anglicanismo en 1897, fundó en ese mismo año las Escuelas Evangélicas Argentinas en Palermo, e inició con ellas una red de instituciones educativas y evangelizadoras dedicadas a los sectores más pobres de la población que ejercerían una gran influencia durante las décadas siguientes.<sup>126</sup>

Esta multiplicación de actividades misioneras protestantes en zonas urbanas, que no era privativa de los anglicanos, era consecuencia de un nuevo clima político. La progresiva consolidación del Estado hizo que los años posteriores a 1862, y particularmente a 1880, fueron propicios a la diversificación del campo religioso. La libertad de culto establecida en la constitución amparó definitivamente a varias denominaciones que, vinculadas de modos diversos con la inmigración masiva, se instalaron en la Argentina y acabaron con el monopolio católico.<sup>127</sup> La construcción de un campo religioso más plural no se hizo sin un número importante de choques y resistencias con la Iglesia Católica, y puso en juego la capacidad de los protestantes (entre ellos los anglicanos) de formar alianzas con diversos personajes de las élites políticas argentinas que por variados motivos los defendieron y apoyaron en estos años. El primer debate público sobre la evangelización protestante se dio en ocasión del retiro de Thomas Bridges de la misión de Ushuaia.

---

de 1860; y a Santiago de Chile; Rosario en la Argentina; Santos y Sao Paulo en Brasil; y Fray Bentos y Salto en Uruguay en la de 1870. Las capellanías de Chile, Uruguay, Brasil y la Argentina se mantuvieron durante muchos años. De las mencionados, sólo la de Lota-Concepción adquirió alguna importancia como puesto misionero entre los indígenas.

<sup>124</sup> La historia de la misión del Chaco se desarrolla en el capítulo 4 de la presente tesis.

<sup>125</sup> Para un relato más completo sobre la actividad anglicana en Rosario, véase el capítulo 5 de la presente tesis.

<sup>126</sup> Para un análisis de la actividad misionera y educativa de William Morris, véase el capítulo 2 de la presente tesis.

<sup>127</sup> Para una historia de la libertad de culto en la Argentina, véase Arnoldo Canclini, La libertad de cultos: historia, contenido y situación constitucional argentina, Buenos Aires, Asociación Bautista Argentina de Publicaciones, 1987; y, más recientemente, Susana Bianchi, Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas, Buenos Aires, Sudamericana, 2004.



¿Es posible ser anglicano y argentino? Evangelización protestante y nación: un primer debate

Thomas Bridges llegó a Buenos Aires el 23 de julio de 1886 con la intención de obtener la cesión de algunas leguas de tierra en la costa sur de Tierra del Fuego para iniciar una estancia. Francisco P. Moreno, entonces director del Museo de La Plata, le presentó a su tío Antonio Cambaceres y su suegro, Rufino Varela, quienes a su vez hicieron a Bridges conocido de varios personajes influyentes, entre ellos Bartolomé Mitre, y, finalmente, consiguieron para él una audiencia con Roca, que entonces cumplía su primer mandato presidencial. Roca prometió a Bridges otorgarle las tierras que pedía, pero, para hacer la promesa efectiva, la petición debía ser aprobada por el Congreso.<sup>128</sup>

La moción fue presentada en Diputados el 27 de septiembre de 1886. Lucio V. Mansilla, por entonces representante por Buenos Aires, propuso que el asunto fuera tratado sobre tablas, describió a Bridges como un hombre virtuoso y una buena influencia para los indígenas, y a la iniciativa como un buen paso en pos de poblar y civilizar la región.<sup>129</sup> La respuesta de José Manuel Estrada, que no se hizo esperar, desató un debate largo y complejo, en el que varios diputados intervinieron para defender el proyecto con distintos argumentos, mientras que Estrada contó con el apoyo de su infaltable aliado, Pedro Goyena, para oponérsele.<sup>130</sup>

<sup>128</sup> Según el relato de E. Lucas Bridges, *Uttermost part of the Earth*, op.cit., pp. 138-140.

<sup>129</sup> Lucio V. Mansilla (Buenos Aires, 1831- París, 1913): Periodista, escritor y político, comenzó su carrera periodística en Paraná, debido a que había retado a duelo a José Mármol, y se encontraba exiliado de Buenos Aires. Participó en la batalla de Pavón y en la Guerra del Paraguay, y fue nombrado Comandante de Fronteras en Córdoba, desde donde realizó su famosa *Expedición a los indios ranqueles* en 1870. Apoyó a Avellaneda en 1874, y colaboró en la derrota de las fuerzas mitristas. Más tarde fue gobernador del Chaco, y diputado nacional entre 1885 y 1894. A partir de entonces se dedicó a la escritura y a la carrera diplomática, por lo que residió durante largos períodos en Europa, y terminó radicándose en París.

<sup>130</sup> José Manuel Estrada (Buenos Aires, 1842- Asunción, Paraguay, 1894): Historiador, político, y docente, Estrada fue Secretario de Relaciones Exteriores de Sarmiento, rector del Colegio Nacional, Director de Escuelas Normales, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras y docente en la facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Encabezó junto con Pedro Goyena la defensa del catolicismo frente a las leyes laicas desde el Congreso, el periódico católico *La Unión*, que fundó en 1882, y la Unión Católica, la cual presidió. Aunque apoyó inicialmente al gobierno de Juárez Celman, se incorporó después a la Unión Cívica. Nombrado ministro plenipotenciario frente al Paraguay por Luis Sáenz Peña, murió en el desempeño de esta última función.

Pedro Goyena (Buenos Aires, 1843- 1892): Jurisconsulto, político, y docente del Colegio Nacional y de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, fue diputado provincial, senador y diputado nacional en tres períodos (1873-1874, 1880-1884 y 1886-1890) y Director del Banco de la Provincia de Buenos Aires. Co-dirigió junto con Estrada el periódico *La Unión*, y fue el vicepresidente de la Unión Católica. En su lucha contra las leyes laicas tuvo una actuación relevante durante el Congreso Pedagógico

Un primer grupo de argumentos giró en torno a la interpretación que debía hacerse del texto constitucional, que indicaba en el artículo 67, inciso 15 que se debía promover la conversión de los indígenas al catolicismo. Este aspecto era parte de una discusión mayor, referente a los alcances del mandato constitucional de apoyo a la religión católica por parte del Estado. Estrada y Goyena, en tanto católicos militantes, sostuvieron una interpretación amplia, según la cual

*“es un deber perentorio del gobierno nacional fomentar la conversión de los indios al catolicismo, según se desprende de los términos literales de la constitución; y, por consiguiente, el gobierno nacional, lejos de fomentar ese misionero protestante, ha debido estorbarlo.”*<sup>131</sup>

Sus oponentes, mientras tanto, mantuvieron que la Constitución fijaba una religión de Estado, pero que por ser liberal pretendía que todas las creencias pudieran convivir, y presentaron el caso como un problema de tolerancia religiosa y de libertad de culto en el ámbito privado.<sup>132</sup> Por otra parte, en relación con el problema de la conversión de los indígenas, el diputado Nicolás Calvo<sup>133</sup> indicó que Bridges

*“Ha logrado civilizar cuatrocientos o quinientos fueguinos; no les ha enseñado sino la religión de Cristo, pues, ¿a quién se le ocurre que un fueguino, un patagón, va a conocer lo que es la transustanciación, o si la concepción de la Virgen es inmaculada o no, o si el Papa es o no infalible? ¿A quién se le ocurre que ha de llevarse a los indios otra cosa más que la propaganda, en términos generales, de los grandes adelantos, de las grandes mejoras producidas por la religión cristiana? [...] Luego la propaganda de estos hombres es simplemente dirigida a hacer buenos hombres y buenas mujeres, buenos padres de familia, buenos esposos, a que vivan entre sí sin matarse, como estaban acostumbrados, sin comerse*

---

de 1882. Fue uno de los impulsores de la formación de la Unión Cívica, y uno de los oradores de la reunión de Jardín Florida.

<sup>131</sup> Discurso de Estrada en el Congreso Nacional, Cámara de Diputados, *Diario de sesiones*, tomo de 1886, p. 1000.

<sup>132</sup> Como decía Mansilla: “Las colonias argentinas, señor presidente, fomentadas por el gobierno, fomentadas por todos los poderes públicos, están llenas de diversas comuniones, que corresponden a otras tantas sectas, y no podemos perseguirlas. ¿Por qué? Porque arriba del sentimiento religioso, está un sentimiento mucho más alto y mucho más universal, que es el sentimiento de la libertad y de la dignidad humanas!” (Congreso Nacional, Cámara de Diputados, *Diario de sesiones*, tomo de 1886, p. 1002). La misma idea era sostenida por el diputado por Santiago del Estero, Cayetano Carbonell: “Existe la colonia galense (sic) a orillas del Chubut, cuyos pobladores son, en su casi totalidad, protestantes. El gobierno argentino ha dispensado a estos colonos, sin consultar la religión y creencias que profesaban, todo género de consideraciones y de protección [...] Yo no sé que razones militarían en el ánimo de la cámara, para no hacer extensiva al reverendo señor Bridges las mismas prerrogativas que ha concedido a los colonos del Chubut” (ibídem, p. 1011).

<sup>133</sup> Nicolás Calvo (Buenos Aires, 1817- París, 1894), fue periodista y político, ejerció algunos cargos diplomáticos, y fue elegido senador de la Legislatura bonaerense en 1855 y en 1861. Célebre por sus polémicas con Sarmiento, vivió un tiempo exiliado en Montevideo por sus desacuerdos con Derqui y también en Londres, especializándose en Derecho Internacional. Volvió a la Argentina en 1880 y fue elegido diputado por la Capital Federal y reelegido en 1882. Reemplazó luego a Bernardo de Irigoyen hasta 1884, y luego cumplió otro período entre 1884 y 1888. Datos extraídos de Vicente O. Cutolo, *Nuevo diccionario biográfico argentino*, Buenos Aires, Elche, 1969, tomo II.

unos a otros, lo que realmente debe ser indigesto. A eso estuvo limitada la misión que existió.”<sup>134</sup>

Calvo pasó luego a argumentar sobre el alcance del problema constitucional:

*“Dice la constitución, en efecto, que se lleve a los indios la palabra del cristiano [...] Si, que se les lleve la cultura, la civilización, la educación, todas aquellas condiciones que cambian la vida salvaje en vida civilizada. Esto es todo lo que quiere decir la constitución [...]”*<sup>135</sup>

A pesar de las diferencias de criterio, encontramos aquí un punto en común entre ambas posturas. En ellas (como, por otra parte y según se viera más arriba, también sucedía en la aproximación de los propios misioneros anglicanos) se unía evangelizar con civilizar, al punto tal de pasar de un tema al otro sin solución de continuidad. Como ejemplo, véase la siguiente argumentación hecha por el diputado José Miguel Olmedo:<sup>136</sup>

*“El señor Bridges [...] ha hecho lo que no hemos hecho nosotros, a pesar de tener el deber primordial de promover la civilización entre los salvajes que pueblan nuestros territorios desiertos; ha hecho lo que tampoco han hecho nuestros gobiernos, es decir: ha dado elementos de trabajo y de subsistencia a estas poblaciones indígenas, para realizar así los fines de la misma civilización [...] ¿qué prefiere V., un fueguino que no habla, como decía el señor diputado, ninguna lengua humana, porque no es tal una lengua que no es hablada por un pueblo civilizado, que no tiene creencias reputadas morales, ni sanas, ni justas, ni aproximativas siquiera a la verdad, pues no las puede tener un hombre en el estado de barbarie en que viven los fueguinos, qué prefiere usted, un hombre en estas condiciones o un hombre que no sea católico, pero que tenga las nociones del cristiano, cualquiera que sea la comunión a que pertenezca? [...] No hay dos civilizaciones en este sentido en el mundo. Nosotros tenemos la civilización europea como la tienen los ingleses y los franceses; estamos a mayor o menor grado de perfeccionamiento, pero las civilizaciones no son distintas.”*<sup>137</sup>

Es justamente esta forma de presentar el problema, que no diferencia religión de civilización, la que llevará a asociar el problema de la religión de los indígenas con el

<sup>134</sup> Congreso Nacional, Cámara de Diputados, Diario de sesiones, tomo de 1886, pp. 1004-1005.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 1005.

<sup>136</sup> José Miguel Olmedo (Córdoba, 1851-Alta Gracia, Córdoba, 1927) fue político, escritor y funcionario. Comenzó su carrera política como prosecretario y secretario de la Cámara de Diputados, y luego fue miembro del colegio electoral para la elección de presidente. Después de una breve actuación militar sofocando levantamientos en el interior en 1880 fue elegido diputado por Córdoba, y permaneció en ese puesto hasta 1894. Entre 1908 y 1912 fue diputado por la Capital Federal, y luego volvió a ser electo por Córdoba hasta 1916. Desempeñó varios cargos oficiales y en publicaciones periódicas, y formó parte del directorio de los ferrocarriles Central Pacífico y Gran Oeste Argentino. Datos extraídos de Vicente O. Cutolo, Nuevo diccionario biográfico argentino, op.cit., tomo V.

<sup>137</sup> Congreso Nacional, Cámara de Diputados, Diario de sesiones, tomo de 1886, pp. 1006-1007. Para ejemplos de este tipo de deslizamiento en Estrada, véanse las citas siguientes.

problema de su nacionalidad: ¿a qué civilización se estaba incorporando a los indígenas? ¿A cuál debían ser incorporados? ¿Era la civilización, como sostenía el diputado Olmedo una sola, universal? ¿O existían varias tradiciones o civilizaciones antagónicas, y sólo una de ellas era compatible con la argentinidad?

Estrada sostenía claramente esta última idea cuando advertía en contra de

*"[...] esta verdadera invasión de elementos extranjeros organizada para procurar la incorporación de los indígenas existentes en el territorio argentino a civilizaciones, a creencias y aún a jurisdicciones y obediencias que no son las de la soberanía nacional, que no concuerdan con los principios, ni con los sentimientos, ni con las ideas, ni con la cultura de la República Argentina."*<sup>138</sup>

El peligro de la heterogeneidad cultural llevaba, por otra parte, directamente al peligro político:

*"Yo sé que esa misión de la Tierra del Fuego a cuya cabeza se encuentra el favorecido por este proyecto de ley, es un destacamento de la misión anglicana de las islas Malvinas; y cuando tenemos ejemplos de lo que puede la política y el interés de una nación poderosa, en el mismo teatro o centro de donde se desprende estos otros destacamentos que ahora invaden el resto de los territorios del sud de la República Argentina, no necesito ser meticuloso ni quimerista para tener alarma y temor por lo que pueda suceder en el porvenir [...] El señor diputado se felicita de que esa misión enseñe entre los indios el idioma inglés [...] cuando tengamos a los indios de la Tierra del Fuego incorporados a una secta religiosa cuyo jefe es la reina de Inglaterra, cuando los tengamos introducidos en la civilización por medio de la lengua inglesa y bajo la protección de expediciones dependientes de los poderes de Inglaterra, serán muy escasos los vínculos que queden subsistentes entre esas poblaciones y la República Argentina."*<sup>139</sup>

En la década de 1880, la cuestión nacional se volvió objeto de grandes preocupaciones para amplios sectores de la élite gobernante argentina. La inmigración masiva parecía desdibujar los caracteres de una nacionalidad que era vista como poco consolidada, mientras que la expansión imperialista de los países europeos, realizada al calor de una nueva concepción cultural de la nación, parecía amenazar a aquellos países que, como la Argentina, contaban con amplios contingentes de extranjeros no

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 1006.

<sup>139</sup> Discurso de Estrada, *ibidem*, p. 1001. Cabe señalar que, en respuesta a este tipo de argumentos, Olmedo indicaba que era justamente haciendo un claro acto de jurisdicción, como lo era la donación de tierras, como mejor se podía hacer efectiva la soberanía sobre Tierra del Fuego, y recordaba que había sido la falta de esta clase de gestos la que había llevado a la pérdida de las Islas Malvinas. Véase *ibidem*, p. 1007.

naturalizados viviendo en ellos.<sup>140</sup> En este contexto, el tema de la incorporación de los indígenas y su “argentinización”, adquiriría un dramatismo que no tenía en décadas precedentes, por cuanto se convertía en uno más de los frentes (como los de la educación, la construcción de festividades patrias o la naturalización de los extranjeros) en los que se libraba la batalla por consolidar esa nacionalidad amenazada.

Ahora bien, esta amenaza pareció más o menos urgente de acuerdo con la idea de nación que cada sector sostuvo.<sup>141</sup> Para aquellos que —y en la década de 1880 eran aún una clara mayoría— concibieron a la nación como un cuerpo esencialmente político basado en el contrato entre los ciudadanos que libremente elegían permanecer en ella, siguiendo los principios heredados de la Ilustración y los de la tradición liberal anglosajona, la heterogeneidad del cuerpo social (siempre que esta se diera dentro de los límites de la “civilización”) era un dato de importancia menor. En todo caso, la preocupación consistía en asegurar el dominio de la ley sobre territorios lejanos, masas inmigrantes, e “indios bárbaros” y la solución a los problemas que la transformación rápida del país hacía surgir seguía residiendo en la construcción de un Estado consolidado, capaz de ocupar su territorio, encargarse de las necesidades de su población, y de poner sus poderes “al servicio de un cierto ideal de civilización.”<sup>142</sup>

Sin embargo, algunos personajes de la élite expresaron ya en esta época una concepción de nación netamente distinta, basada en la apelación a una comunidad de lengua, historia, tradición, costumbres y, en los casos más extremos, raza en su sentido biológico.<sup>143</sup> Esta idea de nación “cultural”, cuyo origen se remonta al romanticismo y a las reacciones suscitadas por la Ilustración, implicó que la diversidad fuese vista como disolvente y peligrosa. Y esta heterogeneidad parecía incontenible en un país que se abría a la inmigración sin tomar recaudo alguno para proteger esas vitales tradiciones que garantizaban la unidad nacional. Así lo sentía Goyena, cuando recordaba los

<sup>140</sup> Véase, al respecto, Lilia Ana Bertoni, Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX, Buenos Aires, FCE, 2001, especialmente capítulos I y IV.

<sup>141</sup> Para una caracterización de las ideas de nación en la Europa de fines del siglo XIX véase Georges Weill, La Europa del siglo XIX y la idea de nacionalidad, México, UTEHA, 1961 y Eric Hobsbawm, Naciones y nacionalismo desde 1780, Barcelona, Crítica, 1991. Para la Argentina, véase Lilia Ana Bertoni, Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX, op.cit., en especial el capítulo V.

<sup>142</sup> Tulio Halperín Donghi “1880, un nuevo clima de ideas”, en Diego Armus (comp.), El espejo de la historia, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 247.

<sup>143</sup> En contra de lo afirmado por la versión ya clásica de Eduardo Cárdenas y Carlos Payá en El primer nacionalismo argentino. Manuel Gálvez y Ricardo Rojas, Buenos Aires, Peña Lillo, 1978, que ubicaba a los conflictos generados por la inmigración en torno al centenario y a los primeros nacionalistas pasadas las primeras décadas del siglo XX, este debate permite apreciar como estas discusiones se encontraban presentes ya en la década de 1880. Cfr. Lilia Ana Bertoni, Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX, op.cit., capítulo I.

peligros que desde hacía tiempo ya se atribuían a la preponderancia política de Buenos Aires:

*“abierta esta ciudad a la más fácil comunicación con la Europa; que recibiendo en su seno con frecuencia una numerosa inmigración de diversos países, compuesta de individuos de diversas creencias, el sentimiento religioso tradicional en el país se debilitaba; que el escepticismo dominaba, y que esta ciudad era una ciudad descreída, una ciudad irreligiosa. Se agregaba que la influencia de una política completamente desvinculada del sentimiento religioso y de esa tradición del catolicismo en la República Argentina, que es el elemento principal de nuestra civilización desde la conquista por la España hasta nuestros días, iba a ser perniciosa y fatal.”*<sup>144</sup>

Por ello, pensaba que si el proyecto en cuestión triunfaba se “hace prevalecer sobre este sentimiento vivo de los pueblos de la República, los caprichos y teorías fantásticas de los novadores inconscientes”<sup>145</sup> que buscaban

*“perder las ventajas que otros países anhelan tener [la uniformidad religiosa], porque pienso que esos establecimientos, contrarios en opiniones, en creencias, en tendencias a nuestra sociedad, pueden ser causa de dificultades y complicaciones en el porvenir: sin pretender por eso [...] cerrar las puertas del país a todos los hombres de buena voluntad que quieran habitar su suelo [...] Pero estudiemos el problema de la inmigración tal cual se presenta hoy [...] ¿Cuáles son los hombres del viejo mundo que vienen en más abundancia a nuestras playas a incorporarse a nuestra población? Los italianos, los españoles, hombres que traen las mismas tradiciones religiosas de nuestro país, que se confunden francamente con nosotros; y si habría cierto peligro en la admisión de esos elementos sin fijarle condiciones en la legislación, mucho mayor peligro hay en provocar allá, lejos de nuestra influencia, un desenvolvimiento visiblemente antagónico con nuestros antecedentes y nuestra civilización.”*<sup>146</sup>

Mientras tanto sus adversarios, menos preocupados por las dificultades que pudiera presentar la asimilación de los inmigrantes, destacaban la importancia de la inmigración para el desarrollo económico. Como decía el diputado Calvo, asociando protestantismo y capitalismo, y sosteniendo de paso el carácter privado de la cuestión religiosa:

*“lo que necesitamos es el trabajo, la moralidad, el capital. Las creencias guardémoslas para nosotros mismos, y llene cada uno sus deberes religiosos como pueda [...] La cuestión no es teológica sino económica.”*<sup>147</sup>

<sup>144</sup> Congreso Nacional, Cámara de Diputados, Diario de sesiones, tomo de 1886, p. 1003.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 1003.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 1009.

<sup>147</sup> *Ibidem*, pp. 1004-1005.

Y Federico de la Barra<sup>148</sup> respondía a las amenazas de agresión imperialista de Gran Bretaña contemplando las consecuencias nefastas que podrían tener la falta de respeto a los derechos individuales de los inmigrantes, particularmente siendo éste un súbdito británico: “este individuo tiene derecho de hacer su propaganda y su enseñanza, porque es su profesión”, por lo cual si se votara en contra de esta moción

*“haríamos una advertencia al mundo de la poca confianza que debe tener en la fijeza de las ideas y de los propósitos de la república. Mañana se levantarían todos los colegios de protestantes que hay en la República, y que hay en la América misma. Mañana se levantarían también los capitales que están vinculados a nuestras industrias, y se vendría a poner a la República en el estado de España cuando expulsó a los moros, llevando sus riquezas.”*<sup>149</sup>

La diferencia de principios se ponía de manifiesto en forma aún más clara al pasar de la consideración del fenómeno inmigratorio en general al caso particular de Thomas Bridges. ¿Cuál era el criterio legítimo para asignar la nacionalidad a una persona? ¿Era suficiente, como lo marcaba la ley, con haber nacido en suelo argentino o con residir en él y manifestar el deseo de incorporarse a la nación?

No era esto lo que opinaba Estrada, quien sostenía

*“Ese caballero es un misionero inglés. Presumo, por consiguiente, que sea un misionero anglicano, es decir, perteneciente a una secta cuyo jefe es la reina de Inglaterra. De suerte que fomentar a ese misionero es vejatorio de la soberanía nacional.”*<sup>150</sup>

En su concepción, no era posible ser a la vez argentino y anglicano, puesto que esta última característica respondía a intereses antagónicos con los de la nación:

*“Lo que se ha ejecutado en las islas Malvinas contra los derechos soberanos de la República Argentina, puede ejecutarse, día mas día menos, en nuestros territorios del Sud, por operaciones políticas a las cuales sirven de vanguardia esas misiones protestantes, esas misiones inglesas, a cuya cabeza aparece ese titulado ciudadano argentino a quien se quiere entregar ocho leguas de tierra para premiar servicios que serán tales para cualquiera, menos para la República Argentina.”*<sup>151</sup>

Goyena estaba de acuerdo, y, aunque Mansilla había informado que Bridges estaba ya en posesión de la ciudadanía argentina, sostuvo que se trataba de

<sup>148</sup> Federico de la Barra (Buenos Aires, 1817-1897): autor y político, estuvo muy involucrado en los sucesos decisivos de mediados del siglo XIX, primero como unitario, y luego combatiendo en el ejército urquicista. Participó de la reforma constitucional de 1861 como representante por Santa Fe. Vivió muchos años en Rosario, y luego fue diputado nacional entre 1884 y 1888 por Buenos Aires, y vocal del Consejo Nacional de Educación. Datos extraídos de Vicente O. Cutolo, Nuevo diccionario biográfico argentino, op.cit., tomo I.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 1011.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 1000.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 1006.

*“un ciudadano pseudo-argentino, de nombre poco argentino y de reciente data, un ciudadano ad-hoc [...] una de esas pruebas de cosmopolitismo incoloro que van haciendo ya de nuestra nacionalidad una entidad poco airosa en el mundo civilizado.”*<sup>152</sup>

Y más adelante, indignado ante la defensa de la persona del misionero que hicieran otros diputados:

*“Yo no hago tan poco caso de las fuerzas de mi país para descender hasta el grado de pensar que sea necesario amparar a estas personas que vienen disimuladamente cubiertas bajo la bandera argentina, como los lobos se cubren bajo la piel del cordero, a sembrar la cizaña y a dar formas diferentes a la civilización argentina! No! [...] ¡Toda esta organización de poder que la nación, después de tan grandes luchas, se ha dado, sólo ha de tener por fin práctico asegurar de antemano los resultados de una elección [...]! [...] ¡Y cuando se trata de los más altos intereses del porvenir, y cuando puede peligrar en el futuro hasta la forma misma de nuestra civilización, que es nuestra gloria, declaramos la necesidad de dar al primer advenedizo las armas, la bandera y el tesoro de la nación! Esto no es argentino!”*<sup>153</sup>

Existía entonces una nación previa, con caracteres bien definidos, que podía ser corrompida por agentes externos que decidieran aprovecharse de la liberalidad de sus leyes. Estos hombres no podían ser argentinos auténticos, puesto que su cultura era incompatible con la civilización hispano-católica dentro de cuya tradición se insertaba el país. Nótese además que esta concepción cultural de la nación llevaba a señalar como sospechosos o políticamente peligrosos a los mismos inmigrantes del norte de Europa que otras visiones sobre la inmigración habían considerado altamente deseables. Existía un peligro político latente en la “infiltración” de estos “agentes de potencias extranjeras” en una nación que era pensada como vulnerable.

Para Olmedo, sin embargo, como para todos los demás, el caso estaba claro:

*“El señor Bridges, que solicita esta tierra, es un súbdito inglés convertido en ciudadano argentino; no es un ciudadano improvisado, no es un ciudadano hecho por cálculo, porque no hay cálculo ni improvisación, ni puede haberla, en un hombre que ha estado veinte y seis años desterrado en el desierto de la Tierra del Fuego [...]. Sería de desear, señor presidente, que tuviéramos muchos ciudadanos hechos en la misma forma [...]”*<sup>154</sup>

Era este el mismo espíritu que había animado a Mansilla cuando presentaba a Bridges como “este verdadero argentino por la pasión que lo animó cuando fue a la Tierra del Fuego.”<sup>155</sup> En ambos casos la opción clara por habitar el suelo argentino y

<sup>152</sup> Ibidem, p. 1003.

<sup>153</sup> Ibidem, p. 1010.

<sup>154</sup> Ibidem, p. 1007.

<sup>155</sup> Ibidem, p. 999.



someterse a sus leyes eran más que suficientes para convertir a una persona en un ciudadano genuino.

Sin embargo, este criterio exclusivamente legal no fue suficiente en el largo plazo para acallar las preocupaciones que la inmigración masiva generó con respecto a la fragilidad de la nacionalidad argentina. Las resistencias de los extranjeros a la naturalización y las escuelas de las colectividades, que prolongaban en los hijos la adhesión a la tierra y la lengua de origen de sus padres, fueron centros de conflicto en la década de 1880 y siguieron siéndolo en décadas posteriores. Un ejemplo de la complejidad que presentaba esta problemática puede apreciarse al analizar el caso de Thomas Bridges y sus hijos. Estrada había advertido, en el inicio de este debate, sobre el peligro que implicaba un protestante que dependía de una jerarquía religiosa encabezada por la reina de Inglaterra, es decir, por el liderazgo político de un país extranjero y poderoso, por lo cual sostuvo que el anglicanismo era lesivo de la soberanía nacional. Al respecto, el diputado Barra respondió en son de burla que

*“bien puede la reina Victoria tocar las campanas desde su palacio de Westminster, seguro es que no acudirá el ciudadano argentino, que se halla bajo el amparo de la República, aunque sea protestante. Ese patriarcado es simplemente para Inglaterra, y no dependen de él los protestantes de todo el universo.”*<sup>156</sup>

Barra estaba mejor informado que Estrada, pero, paradójicamente, era este último quien tenía razón en este caso. Desde 1867, a partir de la primera Conferencia de Lambeth y de la creación de la Comunión Anglicana a nivel mundial, el anglicanismo fue concebido como una federación de provincias eclesiales independientes, que sólo reconocen el poder del Arzobispo de Canterbury para hacer recomendaciones doctrinales.<sup>157</sup> Esta autonomía, sin embargo, sólo se otorga pasado cierto tiempo y en base a criterios relacionados con la capacidad de organización y de sostén económico propio de cada diócesis, y no corría aún para la de las Islas Malvinas, a la cual correspondía el pastado de Bridges en Ushuaia. En 1886 la diócesis de las Islas Malvinas dependía de la Iglesia de Inglaterra, puesto que aún no se había incorporado a ninguna otra provincia.

Esto no implica, por supuesto, que la lealtad nacional deba seguir de manera automática a la adhesión religiosa. A pesar de ello, existen claros indicios de que aun los hijos de Thomas Bridges, nacidos en Tierra del Fuego, seguían sintiéndose ingleses,

<sup>156</sup> *Ibidem*, pp. 1010-1011.

<sup>157</sup> Véase W. M. Jacob, *The Making of the Anglican Church Worldwide*, Londres, SPCK, 1997.

más allá de su ciudadanía argentina. Y la mayor prueba de esto está en el hecho de que cuando, al decir de Barra, la reina tocó las campanas, en ocasión de la Primera Guerra Mundial, dos de los tres hijos varones de Thomas Bridges sirvieron en el ejército británico para socorrer al “*Old Country*”, como lo llamaba Lucas Bridges. Varios de los nietos de Bridges lucharon en la Segunda Guerra, y una de sus hijas donó un avión a la RAF cuando su hijo mayor murió en una operación y no pudo llegar a servir como aviador.<sup>158</sup> Buena parte de la familia volvió a vivir en Inglaterra en diferentes momentos, y muchos de ellos se casaron con súbditos británicos.

Todos estos hechos sirven para recordarnos que un individuo puede responder a múltiples lealtades e identidades: la identificación con Gran Bretaña, que lo llevó a arriesgar su vida por ella, no impidió a Lucas Bridges referirse a sí mismo como argentino, e incluso como fueguino; en más de una ocasión. Sin embargo, la proliferación de estos ejemplos permite comprender mejor la creciente alarma con la que muchos miembros de las élites dirigentes miraron a las actividades de las escuelas de colectividad, y la insistencia con la que -algunos más que otros- buscaron definir en las décadas siguientes cuáles eran los fundamentos básicos de la nacionalidad argentina.

Por otra parte, debe hacerse notar que entre los partidarios de la cesión de tierras podía verse un criterio sospechosamente fluctuante a la hora de evaluar las características de Tierra del Fuego en general, y del área a otorgar en particular. De acuerdo con la marcha del debate, y según conviniera al argumento podían introducirse los vaivenes más absurdos.<sup>159</sup> Inicialmente se trataba de una “tierra fecunda”<sup>160</sup> en la que

*“hay la tierra feraz; hay el clima benigno, porque las nieves no son copiosas, y cuando llegan a serlo, se disipan con facilidad; hay allí ricos veneros de oro, más ricos que los que existen en la Patagonia propiamente hablando [...] los ríos, los arroyos, todo parece hecho para fecundar aquella región, y hacerla una verdadera tierra de promisión.”*<sup>161</sup>

<sup>158</sup> E. Lucas Bridges, *Uttermost part of the Earth*, op.cit., p. 513 y ss.

<sup>159</sup> Algo similar ocurre con el tiempo que Thomas Bridges llevaba en Tierra del Fuego. Según el discurso inicial de Mansilla, su residencia allí era de casi veinte años. Esta era una estimación más que generosa, puesto que, como se explicara más arriba, Bridges sólo se había instalado en Ushuaia en 1871, es decir, hacía quince años, y si bien llevaba treinta en la región (había arribado a la isla Keppel en 1856), no podían contabilizarse los años que había pasado bajo jurisdicción británica en el archipiélago de Malvinas. Sin embargo, cuando la discusión arreciaba y se hizo necesario defender la moción, Olmedo dijo que Bridges llevaba en Tierra del Fuego veintiséis años (véase Congreso Nacional, Cámara de Diputados, *Diario de sesiones*, tomo de 1886, p. 1007), y así fue aceptado por los demás diputados.

<sup>160</sup> Discurso de Mansilla, Congreso Nacional, Cámara de Diputados, *Diario de sesiones*, tomo de 1886, p. 1000.

<sup>161</sup> Mansilla, *ibídem*, p. 999.

Esto implicaba que era susceptible de ser poblada y explotada, por lo que era conveniente instalar allí a pioneros dispuestos a trabajar la tierra, como Bridges. Sin embargo, cuando surgió la oposición al proyecto, se trataba de

*“un miserable pedazo de tierra, en un extremo del mundo, donde no hay siquiera un árbol, ni un pájaro”*.<sup>162</sup>

Por lo cual resultaba inútil seguir con la discusión en curso y no valía la pena preocuparse. De hecho, fue este el argumento empleado para poner fin al debate, cuando el diputado Figueroa<sup>163</sup> preguntó cuánto podían llegar a valer las leguas de tierra que se proyectaba otorgar, y Calvo le respondió “lo que pueden valer en la luna.” Intervino entonces Roca para aseverar también “no valen nada, señor”,<sup>164</sup> lo que decidió a Figueroa a pedir que se pasara a una votación que fue favorable a la moción por amplia mayoría.<sup>165</sup>

### El lugar de lo religioso

A partir de lo expuesto hasta aquí, queda claro que se enfrentaban en este debate dos imágenes de la situación del país. De una parte, la mirada por el momento complaciente del “coro de los ufanos triunfadores de 1880”<sup>166</sup> veía a una Argentina próspera y llamada a crecer aún más, un país que se incorporaba al mundo a la par de las naciones más poderosas, con quienes compartía una cultura universal. Por otra parte,

<sup>162</sup> Calvo, *ibídem*, p. 1004.

<sup>163</sup> Marcos Antonio de Figueroa (Catamarca, 1823-Buenos Aires, 1891) fue catedrático y jurista. Enseñó matemáticas, física y astronomía en la Universidad de Córdoba, fue juez, defensor de pobres y menores, y fiscal de Estado en Catamarca, además de rector del Colegio Nacional. Finalmente, fue ministro de Hacienda, Culto e Instrucción Pública de Catamarca bajo el gobierno de Francisco Galíndez, y luego gobernador interino (1876-1877), diputado (1886-1890) y senador nacional por su provincia. Datos extraídos de Vicente O. Cutolo, *Nuevo diccionario biográfico argentino*, op.cit., tomo III.

<sup>164</sup> Ambos fragmentos en Congreso Nacional, Cámara de Diputados, *Diario de sesiones*, tomo de 1886, p. 1012.

<sup>165</sup> Sin embargo, Lucas Bridges asegura que las tierras que su padre solicitara estaban valuadas en 50 libras esterlinas por legua cuadrada (véase E. Lucas Bridges, *Uttermost part of the Earth*, op.cit., p. 139). Años más tarde, cuando él mismo y sus hermanos se encontraron con la necesidad de expandirse para sostener a una familia creciente, decidieron tomar tierras aún no explotadas en la costa Atlántica de Tierra del Fuego y desbrozarlas, a la espera de que esta ocupación pudiera mantenerse el tiempo suficiente como para poder aducir algún derecho sobre ellas. El hijo del misionero explica que tomaron esta determinación porque sabían que nunca podrían comprarlas, ante el precio elevado que alcanzaban, empujado por la presencia de ricos estancieros en la costa norte. Los Bridges no estaban en 1886 en condiciones de comprar las tierras que solicitaban, y tampoco lo estarían más tarde, porque esta región, aunque estaba lejos de los precios que podía alcanzar la legua cuadrada en la fértil llanura pampeana, se cotizaba en alza en esa época. En 1907 obtuvieron un contrato con el gobierno por el cual éste les daría las tierras en arriendo junto con un derecho preferencial de compra al terminar el plazo estipulado.

<sup>166</sup> Tulio Halperín Donghi, “1880, un nuevo clima de ideas”, op.cit., p. 248.

Goyena y Estrada, dos voces solitarias de disenso, veían a una Argentina en peligro frente a naciones culturalmente definidas, que amenazaban a una nacionalidad frágil con la disolución.

Puede apreciarse cómo la definición cultural que estos opositores hicieron tempranamente de la nación implicó una identificación entre esta y la religión católica, concebida como la única compatible con la argentinidad. El catolicismo, “sentimiento vivo de los pueblos de la República” (según las palabras ya citadas de Goyena), era visto como baluarte de la nacionalidad, por cuanto formaba parte de la tradicional herencia recibida de la colonia española. Por oposición, el protestantismo era políticamente sospechoso.

Es esta concepción del rol del catolicismo como preservador de la nación la que explica los reclamos insistentes acerca de la obligación del Estado respecto de la Iglesia Católica. No puede olvidarse que este es el período de debate y pasaje de las reformas laicas, en el curso del cual debió definirse la relación entre un Estado aún en construcción y una Iglesia nacional que hasta entonces había sido relativamente débil y que intentaba ahora darse una estructura capaz de abordar la complejidad creciente que presentaba la sociedad civil.<sup>167</sup> Estrada y Goyena reclamaron en este debate una y otra vez por lo que entendían era el descuido de las obligaciones constitucionales por parte del gobierno para con la única iglesia argentina. Como decía explícitamente Goyena:

*“Es una injuria a nuestros misioneros, es una desconfianza indebida a nuestros propios medios [...] mientras prodigamos el presupuesto de la república para favorecer al primero que se presenta, los obispos de la república tienen que mendigar del poder ejecutivo sumas insignificantes, que solicitan para llevar la luz del evangelio a las regiones salvajes de la república!”<sup>168</sup>*

Más allá de esta manera peculiar de presentar la disputa por los recursos del Estado, Estrada diferenciaba dos modelos de evangelización, que se correspondían con los valores civilizatorios diferentes atribuidos al protestantismo y al catolicismo.

*“No son, señor presidente, esas misiones obra del celo religioso que quiere llevar la palabra de Dios para levantar a los pueblos que yacen en las tinieblas, no; esas misiones son de carácter político y comercial; esas misiones protestantes son factorías religiosas que se*

<sup>167</sup> Respecto a la construcción del Estado, véase Oscar Osziak, La formación del Estado argentino, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1985. Respecto a la Iglesia, véase Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX, Buenos Aires, Grijalbo, 2000. De especial relevancia resultan Néstor T. Auza, “La Iglesia argentina y la evangelización de la inmigración” y Daniel J. Santamaría, “Estado, Iglesia e Inmigración en la Argentina moderna”, ambos en Estudios Migratorios Latinoamericanos, no. 14, abril de 1990.

<sup>168</sup> Congreso Nacional, Cámara de Diputados, Diario de sesiones, tomo de 1886, p. 1010.

*establecen por hombres que quieren a la vez que especular, labrarse una fortuna, no imitando seguramente á los misioneros católicos, a los que van a llevar entre los salvajes, entre los bárbaros, la palabra de la verdad, sin más esperanza que la de morir y dar a la fe que predicán, el testimonio de su sangre!*<sup>169</sup>

Se observa aquí la tradicional visión del protestantismo como difusor de los valores materialistas del capitalismo, pero debe también destacarse que existía una diferencia apreciable entre la manera en que la Iglesia Católica llevaba a cabo la evangelización indígena, y la forma de trabajo de las misiones protestantes descritas más arriba, basadas en el trabajo solitario de familias que se instalaban como colonos, y que buscaban establecer relaciones con los indígenas de la región para persuadirlos de las ventajas del cristianismo y la "civilización". La oposición que establecía Estrada tenía ciertos visos de realidad, por cuanto los Bridges buscaban a través de este proyecto de ley convertirse en estancieros, y no veían a su lucro privado como incompatible con su tarea misionera entendida en un sentido amplio. De hecho, como ya se dijera más arriba, el plan consistía en convertir a esta estancia en un refugio y centro de empleo para aquellos indígenas que buscaran trabajo, a la búsqueda de seguir intentando acercarse a ellos para llevarles los beneficios de la "civilización" occidental y cristiana.

En 1886, monseñor Fagnano, Prefecto Apostólico para Tierra del Fuego, se encontraba por primera vez en la isla buscando un emplazamiento adecuado para las reducciones. Al año siguiente solicitó al Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto que se le concedieran las tierras de lo que más adelante sería la reducción de Nuestra Señora de la Candelaria, apelando entre otros argumentos a la amenaza a la soberanía nacional que implicaba el hecho de que los yámana hablaran inglés en lugar de castellano, a causa del contacto con la misión anglicana, y a la cesión de tierras hecha en favor de Bridges el año anterior.<sup>170</sup> Este pedido, junto con la ayuda económica solicitada, le fue negado por falta de presupuesto en reiteradas oportunidades, hasta que Fagnano debió recurrir a la compra de las 5.000 hectáreas que solicitaba, que pasaron a estar a su nombre y al de otros ocho salesianos. En los años subsiguientes a la fundación de la reducción seguiría haciendo pedidos de lotes adicionales que le serían negados.<sup>171</sup>

Sin embargo, a pesar del contexto político y de encontrarse en mayoría, aquellos que promovían la moción no pudieron dejar de argumentar el tema religioso, aún

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 1006.

<sup>170</sup> Véase María Andrea Nicoletti, "El modelo reduccional salesiano en Tierra del Fuego: educar a los 'infieles'", *op.cit.*

<sup>171</sup> *Ídem*.

sosteniendo una y otra vez que era del todo irrelevante para decidir la cuestión. Uno tras otro se apresuraron a dejar sentada su condición de católicos, aunque de católicos moderados, tolerantes o convencidos de la igualdad de derechos de cualquier otra versión del cristianismo. A pesar de lo que la bibliografía ha sostenido respecto de la poca seriedad con la que los defensores de las reformas laicas consideraban los argumentos religiosos de sus oponentes,<sup>172</sup> no es esto lo que se percibe en este debate. A semejanza de lo que ocurriera en ocasión del debate referido a la ley de educación común, en 1883, también en esta ocasión quienes se oponían al “partido de la Iglesia” en el Congreso se ocuparon de enfatizar la importancia que otorgaban a la religión como instrumento civilizatorio y fundamento del orden social.<sup>173</sup> Sólo tomaron distancia de la idea de que la única religión que cumpliera con estos objetivos fuera la católica, e insistieron en que la fe religiosa específica debía concernir al ámbito de la conciencia privada, no a la órbita pública del Estado.<sup>174</sup>

Por el contrario, son las diatribas nacionalistas las que no recibieron respuesta. Si bien aquellos diputados que favorecieron la moción esgrimieron varios de los argumentos que conforman la idea de la nación liberal (la voluntad como fundamento de una ciudadanía de tipo contractual, los derechos individuales por encima del colectivo, la tolerancia ante la heterogeneidad del cuerpo social, vista como saludable, normal y no peligrosa, la separación Iglesia-Estado) en ningún momento estos elementos convergieron en una imagen organizada que enfrentase a la que expusieron de manera más compacta Goyena y Estrada. No era, según parece, necesario, a diferencia de lo que, como veremos en el capítulo 2, sucederá en 1901 en ocasión de otro debate en la misma cámara.

<sup>172</sup> Cfr. Tulio Halperín Donghi, “1880, un nuevo clima de ideas”, op.cit., pp. 243-244.

<sup>173</sup> En referencia al debate en torno a la ley 1420 de educación común, véase el discurso de Delfín Gallo en Natalio Botana y Ezequiel Gallo, *De la República posible a la República verdadera (1880-1910)*, Buenos Aires, Ariel (Biblioteca del Pensamiento Argentino III), 1997, pp. 207-212.

<sup>174</sup> Por otra parte, como elocuentemente lo indica Leandro Losada, “sería desatinado transpolar automáticamente al mundo privado lo que sucedía en la dimensión pública –los conflictos entre la Iglesia y el Estado-. Que se enfrentara a la Iglesia como institución no quiere decir, necesariamente, que se abjurara del catolicismo [...]. El anticlericalismo no tenía por qué sobreimprimirse con el desprecio por la religión.” En la búsqueda de una separación entre la Iglesia y el Estado, el sostener los derechos iguales de otras religiones y el reducir la cuestión religiosa al ámbito de lo privado individual podían ser argumentos útiles que no resultaban forzosamente incompatibles con la fe personal ni con la honesta creencia en la importancia de la religión como base de la moral. El avance de la secularización puede apreciarse también en el esfuerzo por diferenciar esferas de competencia, por discriminar lo público de lo privado. Véase L. Losada, *La alta sociedad en la Buenos Aires de la Belle Époque*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 112.

Capítulo 2: La Iglesia Anglicana conversionista:

William C. Morris

'Therefore if any man be in Christ,  
he is a new creature: old things are  
passed away; behold, all things are  
become new.'

2 Corintios 5, 17<sup>175</sup>

En este segundo capítulo examinaremos la actuación de William Morris, un anglicano dedicado a la educación y conversión de los sectores populares de Buenos Aires entre 1897 y 1932. Para ello, comenzaremos con un breve panorama de las condiciones que hicieron posible el surgimiento de una figura como Morris. A continuación analizaremos el funcionamiento de sus escuelas, y luego su impacto como misionero, para finalmente detenernos en el lugar que ocupó dentro de la Iglesia Anglicana y en cómo fue visto desde el exterior de esta, incluyendo un debate en la Cámara de Diputados en el que se puso nuevamente en cuestión la evangelización protestante.

Las últimas décadas del siglo XIX transformaron en forma profunda al escenario en el que se desenvolvían los anglicanos locales. El enorme crecimiento demográfico, debido fundamentalmente a la inmigración ultramarina (alrededor de un 30% de los habitantes había nacido fuera de la Argentina en 1914) cambió el mapa del país, en la medida en que el peso relativo del Litoral creció junto con la tasa de urbanización. La ciudad de Buenos Aires hubo de absorber el impacto, para el cual se encontraba mal preparada. Los problemas de vivienda estaban a la orden del día, y nuevos y viejos barrios crecieron y se transformaron. Los sectores populares de esta época se caracterizaron ante todo por su enorme heterogeneidad de origen, cultura, condiciones laborales, etc. Sin embargo, algunas experiencias comunes, como la vivencia de la

<sup>175</sup> "De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las viejas cosas pasaron; he aquí que todas son hechas nuevas." 2 Corintios 5,17 (versión Reina Valera).

migración y el desarraigo, la inestabilidad del empleo, el hacinamiento y la escasa presencia estatal generaron las condiciones para el surgimiento de diversos movimientos que tendieron a aglutinarlos alrededor de algunos ideales compartidos, entre los cuales puede citarse como un ejemplo al caso del anarquismo.<sup>176</sup> Sobre ellos actuó también el protestantismo, aportando un componente de disidencia religiosa militante a la geografía de los nuevos barrios populares de la ciudad.

A lo largo del siglo XIX diversas denominaciones reformadas habían comenzado a organizar estructuras locales. En 1829 los presbiterianos escoceses se habían convertido en la segunda iglesia protestante en instalarse en la Argentina. Fueron seguidos por los metodistas en 1836, los luteranos en 1843, los bautistas en 1886, los valdenses en 1887 y los adventistas en 1894. Las primeras décadas del siglo XX vieron la llegada de aún más iglesias, como la de los Discípulos de Cristo en 1906, la reformada holandesa en 1908, la reformada húngara en 1938, o la evangélica suiza en 1944.

La ciudad de Buenos Aires era, por otra parte, el lugar en donde se concentraba la mayor parte de la feligresía de estas denominaciones. Según los datos del censo nacional de 1895, que registró 10.474 personas que se declararon protestantes dentro de la Capital Federal (a las que habría que sumar una parte considerable de las 4.134 que lo hicieron en la provincia de Buenos Aires, puesto que las congregaciones reformadas se concentraban en el conurbano, y no en áreas rurales), la ciudad era el núcleo de mayor concentración protestante, puesto que esa cifra suponía un 39,2% del total de 26.750 miembros de esas iglesias registrados para todo el país.<sup>177</sup> Este porcentaje superaba con creces el de concentración de la población total: la Capital Federal, con 663.198 habitantes, hospedaba en 1895 solo al 16,8% de la población del país, que era de 3.954.911 personas.

<sup>176</sup> Existe una abundante bibliografía sobre la vida de los sectores populares porteños en este período, y lo mismo puede decirse sobre la inmigración masiva de fines del siglo XIX. Por dar sólo algunos nombres, citemos a Diego Armus (comp.), Mundo urbano y cultura popular, Buenos Aires, Sudamericana, 1990; Hilda Sabato y Luis Alberto Romero, Los trabajadores de Buenos Aires. La experiencia del mercado: 1850-1880, Buenos Aires, Sudamericana, 1992; Ricardo Falcón, El mundo del trabajo urbano (1890-1914), Buenos Aires, CEAL, 1986; Fernando Devoto, Historia de la inmigración en la Argentina, Buenos Aires, Sudamericana, 2003; Gladys S. Onega, La inmigración en la literatura argentina (1880-1910), Buenos Aires, CEAL, 1982; Juan Suriano y Leandro Gutiérrez, "Vivienda, política y condiciones de vida de los sectores populares. Buenos Aires, 1880-1930", en La vivienda en Buenos Aires, Buenos Aires, Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, 1985.

<sup>177</sup> La seguía de lejos Santa Fe, con el 15,7%, 4.197 protestantes. Véase W. L. Villalpando (ed.); Ch. Lalive D'Epinay; D. C. Epps, Las Iglesias del Trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina, Buenos Aires, Centro de Estudios Cristianos, 1970.



Esta población urbana protestante tenía vínculos complejos con el fenómeno inmigratorio. En un 80% de los casos se trataba de extranjeros (21.153), y cabe suponer que buena parte del 20% restante estaría compuesto por hijos de inmigrantes. La mayor parte, sin duda, estaba compuesta por individuos que habían llegado desde Europa, provenientes de países de tradición reformada: ingleses, escoceses, alemanes, franceses, daneses, holandeses, etc. Pero otros eran conversos recientes, y se habían volcado al protestantismo en la Argentina.<sup>178</sup>

En la prédica conversionista frente a los sectores populares urbanos de la Argentina aluvial,<sup>179</sup> mayoritariamente inmigrantes, se destacó la actuación de la Iglesia Metodista. El primer pastor, el Rev. John Dempster, se había instalado en Buenos Aires en diciembre de 1836, atraído por una carta enviada por un residente extranjero metodista a la Sociedad Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal de los Estados Unidos, que justamente se encontraba estudiando la posibilidad de abrir una misión en América del Sur. El nuevo ministro debió pedir la autorización del gobierno de Buenos Aires, y fue entrevistado personalmente por Rosas, quien le dio permiso para instalarse a condición de que predicara sólo en inglés y se ocupara sólo de los extranjeros.<sup>180</sup> Para 1839 se había logrado completar la Primera Iglesia Metodista.<sup>181</sup>

Entre 1836 y 1867, durante treinta y un años, los metodistas siguieron siendo una iglesia de colectividad. Con sólo un templo, ubicado en el centro de la ciudad (Cangallo entre San Martín y Reconquista), su prédica continuó realizándose en inglés para beneficio de aquellos residentes o visitantes norteamericanos (u, ocasionalmente, ingleses) que se encontraran en Buenos Aires.

El cambio se inició en 1857, cuando el Dr. William Goodfellow se convirtió en el nuevo pastor a cargo. Goodfellow aparece en la "gesta" metodista como el constructor de los cimientos de la expansión posterior. Fue nombrado Superintendente

<sup>178</sup> En el capítulo 3 de W. L. Villalpando (ed.), Las Iglesias del Trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina, op.cit., p. 63, Christian Lalive D'Epina comenta que "los protestantes en la Argentina de 1895 son, casi en su totalidad, extranjeros inmigrantes e hijos de inmigrantes. El efecto cuantitativo de la obra de evangelización acometida desde unos años atrás por denominaciones como la Iglesia Metodista, no se deja percibir". Como puede verse, no compartimos esta afirmación, que no nos parece pueda inferirse de los datos presentados, máxime si se toma en cuenta el crecimiento posterior del protestantismo en relación con la población: para 1947 los protestantes sumaban 361.567, es decir que se habían multiplicado por 13,5, mientras que la población total había pasado de 3.954.911 a 15.893.837, habiéndose multiplicado por 4.

<sup>179</sup> La expresión es la utilizada por J. L. Romero, Las ideas políticas en Argentina, Buenos Aires, F.C.E., 1956 y Breve historia de la Argentina, Buenos Aires, Huemul, 1978.

<sup>180</sup> Véase A.G. Tallon, Historia del Metodismo en el Río de la Plata, 1836-1936, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1936, p. 47.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 48.

de la Misión del Río de la Plata, con instrucciones expresas de ampliar el campo de trabajo para incluir a la población de habla castellana. Trabajó relaciones estrechas con el gobierno de Sarmiento, y fue comisionado por éste para contratar maestras para la Argentina en 1868, a su vuelta a los Estados Unidos. Fue el inspirador de la instalación en 1864 de la American Bible Society, una de las principales sociedades repartidoras de biblias con objetivos misioneros de las décadas siguientes, y también quien incorporó a John Francis Thomson (pronto su sobrino político) y a Guillermo Tallon (hijo de su prima) a la Iglesia. Bajo su pastorado, posiblemente el 9 de junio de 1867, Thomson inició la prédica en castellano.<sup>182</sup> Este gesto inicial determinó el nacimiento de una congregación “paralela”, bajo la tutela del mismo pastor, pero funcionando en el idioma local. La misma situación continuaba existiendo en 1882, cuando la Iglesia dio sus primeros pasos organizativos al conformarse como Primera Conferencia Anual Provisional o Misionera, sin representación aún en la Conferencia General (máxima asamblea legislativa del metodismo).

¿Cuáles fueron los motivos de este cambio hacia una actitud evangelizadora por parte del pastorado metodista? La bibliografía existente ha hablado acerca del impacto de la teología del Segundo Gran Despertar (o Avivamiento)<sup>183</sup> en los misioneros norteamericanos que ingresaron en el Río de la Plata a lo largo de la década de 1840, pero sobre todo a partir de 1850. Una de las características que asumió la renovación teológica de la Iglesia Madre norteamericana en este momento fue el nuevo énfasis puesto en la reforma social, ligada estrechamente a un despertar religioso individual que implicaba un enorme compromiso emocional y la adhesión a pautas puritanas de conducta (signos exteriores de la “santificación”, del estado de Gracia del converso).<sup>184</sup>

<sup>182</sup> Thomson había nacido en 1843 en Escocia y se mudó a Buenos Aires con sus padres siendo niño. Luego de su conversión al metodismo pasó unos años en los Estados Unidos estudiando en la *Ohio Wesleyan University*, para volver a Buenos Aires en 1866. Para el inicio de la prédica metodista en castellano, véase Daniel Bruno, “Un camino de intrigas y misterios. (Historia del proceso hacia la primera predicación evangélica en español en el Río de la Plata. A 140 años de metodismo nativo)”, en *Revista Evangélica de Historia*, vol. 5, Buenos Aires, Comité Nacional de Archivo e Historia, Iglesia Evangélica Metodista, 2007.

<sup>183</sup> Desde fines del siglo XVIII se registraron en los Estados Unidos varios *revivals* evangélicos que se extendieron por todo el país con rapidez inusual. En las últimas décadas del siglo XVIII y primeros años del siglo XIX hubo una primera ola conocida como el Primer Gran Despertar, o Avivamiento (la palabra inglesa es *awakening*). Alrededor de 1850 se registró un Segundo Gran Despertar, al que nos referimos aquí. Hubo también un Tercer Gran Despertar a fines del siglo XIX. Si bien cada uno de ellos tuvo características teológicas específicas (por ejemplo, el Segundo Gran Despertar es notorio por su énfasis en la reforma social), todos compartieron un sustrato evangélico de base y el impulso misionero. Véase Hans Jürgen Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1985, para detalles respecto del impacto de los despertares en el desarrollo religioso de América Latina.

<sup>184</sup> Véase al respecto los artículos de Norman R. Amestoy “‘Una nueva vida.’ La Experiencia de la Conversión en el Protestantismo del Río de la Plata (Siglo XIX)”, en *Religión y Sociedad en Sudamérica*,

En Buenos Aires, este impulso hacia la transformación radical de la sociedad a través de la conversión de los individuos encontró su oportunidad de expresión en las nuevas circunstancias políticas prevaecientes luego de 1852, y fundamentalmente a partir de 1862. La sanción de una Constitución que consagraba el derecho a la libertad de culto, y su confirmación por Buenos Aires, generaron un ambiente propicio para el inicio de la prédica metodista.

Recién en 1883 la congregación metodista de habla castellana contó con una iglesia separada, la "Iglesia del Bajo", y sólo en 1897 se terminó de edificar el templo que a partir de entonces se llamó Segunda Iglesia de Buenos Aires. El desprendimiento tuvo su origen en la primera iniciativa decididamente misionera, liderada por Ramón Blanco,<sup>185</sup> quien organizó en los primeros años de la década de 1880 una obra educativa destinada a los sectores de bajos recursos, generalmente inmigrantes que habitaban en torno al Paseo de Julio, en la zona de Retiro. Blanco organizó una escuela de niños, otra de niñas y una de artes y oficios.<sup>186</sup> De esta última, específicamente de la escuela de tipografía, se originó la Imprenta Metodista y el semanario El Estandarte Evangélico. La importancia de las escuelas de Blanco fue reconocida por el gobierno nacional, que le otorgó un subsidio en 1883.

Estos nuevos grupos de fieles se autodefinieron como misioneros y apostaron a lograr la difusión de sus ideas de manera universal, sin fijarse criterios étnicos, sociales o de ningún otro tipo. Su objetivo fue el de conformar comunidades locales autosuficientes. Intentaron acercarse a los sectores populares por todos los medios posibles, empleando una práctica evangelizadora agresiva. Repartieron volantes, vestimenta y biblias de manera gratuita; ofrecieron una sociabilidad con ámbitos abiertos, en los que era posible llegar a participar en la toma de decisiones colectiva;

---

año 1, no. 1, 1992, pp. 55-76; "Los orígenes del metodismo en el Río de la Plata", s/f; y el de Miguel A. Alba "Difusión del Protestantismo en la Ciudad de Buenos Aires (1870-1910). El Caso Metodista, I" en Religión y Sociedad en Sudamérica, no. 1, 1992.

<sup>185</sup> Blanco era un inmigrante gallego, nacido en La Coruña en 1853, y llegó a Buenos Aires en 1868, para luego trabajar como aprendiz de carpintería naval hasta 1874, soldado en el Batallón 6º de Infantería (1874-1876) y policía (1876-1880). En el desempeño de esta última ocupación fue convertido al metodismo, según la tradición, por un sermón de J. F. Thomson sobre la Inquisición y su incompatibilidad con el verdadero cristianismo. Blanco se dedicó desde entonces a la educación de los sectores populares de Buenos Aires. Murió en un accidente vial en 1901. Datos extraídos de Actas Oficiales de la Novena Reunión de la Conferencia Anual de Sud-América, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1901.

<sup>186</sup> Para la obra de Blanco véase Miguel Alba, "Difusión del Protestantismo en la Ciudad de Buenos Aires (1870-1910). El Caso Metodista, I", op.cit., y D. P. Monti, Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata, Buenos Aires, La Aurora, 1976.

llevaron su oferta educativa a los barrios a los que no alcanzaba la escuela pública, incluyendo la enseñanza de oficios; ayudaron a conseguir empleos.

Durante la segunda mitad de la década de 1880, y ya de manera más clara en la de 1890, comenzó la expansión metodista, no sólo en Buenos Aires (de la Segunda Iglesia se desprendieron en los últimos años de la década de 1890 una Tercera y una Cuarta, a las que luego se les sumó la Iglesia de Flores) sino en el interior del país. En las provincias de Buenos Aires, Córdoba, Santa Fe, Entre Ríos, Mendoza, San Juan y San Luis surgieron múltiples centros de actividad metodista. Esta actividad fue acompañada de una gran circulación de pastores en toda el área de Uruguay, Paraguay, Bolivia, Brasil y Perú. Los evangelistas, a menudo con base en la Argentina (y el Uruguay) intentaron penetrar en estos países vecinos, hacer colportaje de textos religiosos e iniciar cultos, con un éxito variable.<sup>187</sup> Los apellidos de quienes fueron los primeros misioneros metodistas en cada localidad nos indican la preeminencia de los conversos en este tipo de iniciativas.<sup>188</sup>

De entre estos oficiosos “obreros” del metodismo, cuyas motivaciones seguiremos explorando a lo largo del presente capítulo, la figura de William Case Morris se destacó por el impacto y la extensión de su actuación. Morris no era un converso en el sentido más habitual del término, dado que era protestante por tradición familiar, aunque se desconoce si su padre era metodista. Nació en Soham, Cambridge, Inglaterra, en 1863. Luego de fallecer su madre en 1867, el padre de William decidió emigrar a América con sus hijos, lo cual hizo en 1872, como parte de un contingente de familias contratadas por una empresa colonizadora del Paraguay. En 1873-1874, los Morris se trasladaron a la ciudad de Rosario, donde permanecieron hasta 1878, cuando pudieron arrendar una chacra. William se trasladó a Buenos Aires en 1886, y allí trabajó de pintor jornalero y empleado de comercio. En 1888 fundó una primera escuelita en la Boca, y luego la Iglesia Metodista del mismo barrio. En 1889 se casó con Cecilia

<sup>187</sup> Para tomar real dimensión del nivel del esfuerzo metodista, esta exposición debería abordar en paralelo la obra de las sociedades bíblicas, en particular de la American Bible Society, en la que los metodistas jugaron un rol principal.

<sup>188</sup> Véase la siguiente lista, con algunos (no todos) de los lugares a los que se expandió el metodismo en las últimas décadas del siglo XIX y sus respectivos predicadores: Buenos Aires: En 1866 comenzó la predicación en Mercedes con Ferrarini, 1889 Chivilcoy con Ferrarini, 1891 Balcarce con Remigio Vázquez y Chacabuco con S. S. Espíndola, 1893 La Plata con J. A. Vidaurre, 1897 Bahía Blanca con W. B. Sallans y Dolores con S. S. Espíndola; Córdoba: 1894 con G. Tallon; Santa Fe: Rosario 1887 con Penzotti; Entre Ríos: 1887 Paraná con Lucio Abeledo, 1894 Colón con Griot (desde 1899 Varetto); Mendoza: 1885-1886 Cingali y Borzzani (colportores), 1888 culto con Joaquín Domínguez; San Juan: 1891 con Venancio Aguirre; San Luis: 1892 con Carlos Lástrico, 1897 Villa Mercedes con G. H. Rowe. Datos compilados de Daniel P. Monti, *Presencia del protestantismo*, op.cit., pp. 203-204.

Catalina O'Higgins, con quien tuvo un único hijo que murió muy pequeño, lo que sus biógrafos tienden a poner en el origen de la dedicación de la pareja a la niñez.<sup>189</sup>

Finalmente, en 1895 o 1897, Morris se trasladó a Inglaterra con la misión de recaudar fondos para la Misión Metodista de la Boca, que dirigía.<sup>190</sup> Allí se puso en contacto con la SAMS, y decidió pasar a formar parte de la Iglesia Anglicana. El por qué de su repentino cambio denominacional es algo sobre lo cual no hay acuerdo, pero a su regreso fue consagrado diácono y luego pastor de la Iglesia Anglicana por Waite H. Stirling.<sup>191</sup> Según lo mencionáramos en referencia al caso de Rosario en el capítulo 1, la SAMS comenzaba en esos años a propiciar el trabajo evangelizador en castellano entre las poblaciones urbanas.

Ya dentro de la Iglesia Anglicana, Morris continuó desarrollando el mismo tipo de actividad en Palermo, en donde fundó en 1898 la primera Escuela Evangélica Argentina en Uriarte y Güemes. El barrio era conocido popularmente como la "Tierra del Fuego", por el desamparo de sus habitantes con respecto a la acción del Estado y su "lejanía" de los barrios circundantes más "civilizados". Los comienzos fueron muy modestos, y se financiaron con ayuda de la SAMS, aunque Morris recurrió a sus antiguos contactos metodistas para proveerse de maestros y mobiliario.<sup>192</sup>

La iniciativa tuvo un éxito rotundo. En 1903 había siete Escuelas Evangélicas Argentinas que funcionaban en distintos barrios populares de la Capital Federal, con

<sup>189</sup> Otros, sin embargo, entre ellos el obispo anglicano E. F. Every, la atribuyen a la experiencia infantil del propio William, que perdió a su madre de muy joven y luego pasó los rigores de una emigración complicada, sin un capital que lo respaldara, lo que lo obligó a abandonar la escuela para conseguir un trabajo. Cfr. E. F. Every, *South American Memories of Thirty Years*, Londres, SPCK, 1933, pp. 23-24. Para una biografía de Morris, véase A. Wahington de la Peña, *Un héroe del porvenir: William C. Morris*, Buenos Aires, Asociación Tutelar de Sordomudos y Cooperadora del Instituto Nacional de Niñas, 1940; Antonio Sagarna, *Morris redivivo*, Buenos Aires, Asociación Cristiana de Jóvenes, 1942; Alberto Franco Díaz, *La brigada trastornadora*, Buenos Aires, La Aurora, 1943; Ismael A. Vago, *Morris, una vida consagrada a la niñez desamparada*, Buenos Aires, La Aurora, 1947; Bernardo González Arrilli, *Vida y Milagros de Mister Morris*, Buenos Aires, La Aurora, 1955.

<sup>190</sup> En general los biógrafos han hablado sobre un viaje en 1897 emprendido en nombre de la Iglesia Metodista. Sin embargo, la revista de la SAMS habla sobre un viaje en 1896-1897 y dice que Morris ofreció sus servicios a la sociedad en diciembre de 1896 y fue aceptado en febrero de 1897. *SAMM*, 1932, p. 123. Bernardo González Arrilli, por otra parte, sostiene contar con la documentación de los gastos del viaje, que probarían que éste se extendió desde marzo de 1895 a marzo de 1897. Cfr. B. González Arrilli, *Vida y Milagros de Mr. Morris*, op.cit., p. 22.

<sup>191</sup> Las referencias metodistas al cambio de denominación revelan cierta sorpresa e indignación. Mientras tanto, sus biógrafos apelan a viajes sentimentales a la tumba de su madre y a la emoción de volver a ver a su país natal, aunque las fuentes anglicanas también dejan traslucir ciertas presiones y negociaciones con la SAMS que hacen pensar que quizás Morris fue convencido de dejar el metodismo con la idea de que no había mucha diferencia teológica entre una y otra iglesias y a través de la promesa del apoyo de la sociedad a su proyecto educativo. Cfr. Daniel P. Monti, *Ubicación del metodismo en el Río de la Plata*, op.cit.; *SAMM*, 1932, p. 123.

<sup>192</sup> Carta de Morris del 29 de junio de 1898 reproducida en *SAMM*, 1898, pp. 153-156.

2.200 alumnos.<sup>193</sup> Para 1911 contaban con 5.600 alumnos.<sup>194</sup> Y en 1932, a la muerte de Morris, existían diez escuelas diurnas, cuatro escuelas complementarias, profesionales y nocturnas, un taller de artes y oficios, un Hogar (“El Alba”) para huérfanos, un museo de historia natural, una biblioteca de más de 3.000 volúmenes, un gabinete de física, un laboratorio de química, una revista para niños (Albores), una revista para adultos (La Reforma) y dos canchas para deportes. Para entonces habían pasado por los entonces llamados Escuelas e Institutos Filantrópicos Argentinos más de 200.000 alumnos, y la matrícula ascendía a 7.300.<sup>195</sup>

### Las Escuelas Evangélicas Argentinas

Las escuelas de William Morris presentan un caso único dentro del protestantismo argentino por el tamaño y el éxito de la empresa. No fueron únicas en su forma de funcionamiento ni en sus objetivos, sin embargo: metodistas y anglicanos formaron escuelas con intenciones similares tanto en la Argentina como en otras partes de Latinoamérica.<sup>196</sup> Estos establecimientos venían a cubrir una necesidad manifiesta, causada por la falta de escuelas estatales en muchos de los barrios con mayor crecimiento de población de la ciudad. Aunque el centro de la red siguió ubicándose en Palermo, en una zona delimitada por las calles Santa Fe, Paraguay, Thames y Oro, hubo una expansión verdaderamente rápida hacia otros barrios de un perfil muy similar. A la apertura de las dos primeras escuelas (una para varones y otra para niñas) en Palermo, siguieron otras tantas en el barrio de Maldonado (luego conocido como Palermo Viejo) entre 1899 y 1900, a las que se sumó un jardín de infantes. En los años siguientes se abrieron más colegios en Villa Urquiza, Coghlan, La Paternal y Almagro. El crecimiento de la matrícula fue notoriamente veloz, lo que nos acerca una idea de la

<sup>193</sup> Según La Reforma, año III, no. 11, noviembre de 1903, p. 1509.

<sup>194</sup> Datos tomados de La Reforma, año XI, no. 3, marzo de 1911.

<sup>195</sup> Véase A. Washington de la Peña, Un héroe del porvenir: William C. Morris, op.cit., p. 45. El obituario escrito por R. J. Hunt (quien fuera administrador de la misión de la SAMS en el Chaco argentino) sostenía que en 1932 existían 22 escuelas (sumando las primarias, secundarias y técnicas) con 230 maestros y más de 7.000 alumnos, aunque reducía el número de niños que habían pasado por ellas a la mitad, 100.000. Cfr. SAMM, 1932, p. 123.

<sup>196</sup> Véase por ejemplo Jether Pereira Ramalho, “As características pedagógicas dos colegios protestantes e as categorias ideológicas do liberalismo”; Pablo Moreno, “La educación protestante durante la modernización educativa en Colombia (1869-1928)”; Antonio Gouvêa Mendonça, “Ideología y educación religiosa protestante no Brasil”; todos ellos en Cristianismo y sociedad, vol. 29, no. 107, 1991; Alessandro Carvalho Bica, “O Colégio Diocesano Santa Margarida, aspectos da Educação Feminina de uma Escola Anglicana na cidade de Pelotas”, ponencia s/f.

falta de oferta educativa en esas zonas: en 1899 había 3 escuelas con 588 alumnos, para 1902 la duplicación del número de establecimientos había sido acompañado por un aumento de la matrícula más cercana a la cuadruplicación, y se contaban 2.050 alumnos. Para 1906 esta cifra casi se volvía a duplicar, y 11 colegios reunían a 4.017 niños, que para 1910 eran 5.600.<sup>197</sup>

Estos eran barrios de crecimiento reciente, productos de la urbanización acelerada provocada por la inmigración masiva. Los alumnos fueron en su mayoría hijos de inmigrantes, particularmente italianos y españoles. En 1900, por ejemplo, el 70,5% de los alumnos eran hijos de extranjeros (619 de 880), de los cuales un 70% tenía padres italianos (433), y un 19% españoles (117). Los hijos de ingleses representaban sólo el 3,2% (20) de los alumnos cuyos padres no eran argentinos.<sup>198</sup> Los porcentajes se mantendrían similares en los años siguientes, como lo atestiguan tanto los informes de las Escuelas como el interés que su bienestar despertaba en órganos de la colectividad italiana, como el periódico *La Patria degli Italiani*, que emprendió en más de una oportunidad una encendida defensa de los colegios y su fundador frente a las críticas católicas.<sup>199</sup> Los apellidos de los docentes, mientras tanto, muestran un origen similarmente variado, y entre ellos predominan claramente los apellidos italianos y españoles.

Las Escuelas Evangélicas Argentinas eran gratuitas, y no sólo ofrecían a sus alumnos una educación primaria acorde con los planes del Consejo Nacional de Educación. Las distribuciones de calzado, ropa, libros y otros materiales escolares en forma gratuita y regular, la atención médica tanto de los alumnos como de sus familiares directos,<sup>200</sup> el acceso a una biblioteca y a un campo de deportes, la ayuda económica en momentos de extrema necesidad,<sup>201</sup> la adquisición de calificaciones técnicas que permitían el acceso en mejores condiciones al mercado laboral,<sup>202</sup> la

<sup>197</sup> Cfr. los informes que publicaban anualmente las Escuelas en la *SAMM* y en *La Reforma*. Véase el cuidadoso trabajo de recopilación de datos de los mismos en Norman Rubén Amestoy, "Las escuelas evangélicas argentinas de William C. Morris, 1898-1910", en *Cuadernos de Teología*, vol. XXIII, 2004, pp. 111-140.

<sup>198</sup> Cfr. N. Amestoy, "Las escuelas evangélicas argentinas de William C. Morris, 1898-1910", op.cit., p. 119.

<sup>199</sup> Artículo de *La Patria degli Italiani* reproducido en *La Reforma*, año IV, no. 9, septiembre de 1904, p. 2027.

<sup>200</sup> Cfr. Bernardo González Arrilli, *Vida y Milagros de Mr. Morris*, op.cit., p. 35.

<sup>201</sup> Véase el relato de la señora Eudora E. de Blanco que aportara el obispo Romero en el debate parlamentario sobre las Escuelas en *Diario de Sesiones*, Congreso Nacional, Cámara de Diputados, sesión del 2 de enero de 1902, p. 770.

<sup>202</sup> Entre el Instituto Evangélico de Artes y Oficios, inaugurado en 1901, la Escuela de Música, la Escuela de Telegrafía y Escritura Mecánica, y el Instituto de Corte, Confección y Labores Domésticas, la red

provisión de empleos para alumnos, ex-alumnos y sus hermanos y padres a través de los contactos que Morris mantenía con las múltiples empresas (muchas de ellas británicas) que contribuían al sostén de las escuelas,<sup>203</sup> e incluso la posibilidad de generar una campaña de prensa que condujera a la obtención de una pensión vitalicia del Estado nacional,<sup>204</sup> constituían en un complejo de servicios sociales que las volvían sumamente atractivas para los vecinos de estos barrios carenciados.

Por otra parte, el éxito del emprendimiento implicó una necesidad siempre creciente de fondos. La SAMS sólo pagaba el sueldo de Morris,<sup>205</sup> quien era responsable de la obtención de todo lo necesario para el sostén de las escuelas, para lo cual recurrió a fuentes diversas. La búsqueda de subvenciones estatales apareció tempranamente como una posible solución, y desde 1899 se hicieron pedidos tanto al gobierno nacional como al municipal, con cierto éxito. En 1910, 41% de los fondos eran provistos por el Estado, aunque esto no se había logrado sin algunas resistencias, como se verá más abajo.<sup>206</sup> Sin embargo, la mayor parte de las sumas cada vez más ingentes que se requerían para hacer funcionar las escuelas se obtenían de donaciones privadas. Estas eran recaudadas por el propio Morris, quien

*“para ese propósito pasaba la parte media de cada día en y alrededor del centro comercial, donde él y su ‘valijita’ eran una figura familiar. Y aunque a la mayor parte de la gente le desagradan los pedidos de suscripciones, especialmente para propósitos caritativos, Morris tenía un estilo tan especial que sólo muy de vez en cuando era rechazado directamente.”<sup>207</sup>*

---

educativa enseñaba telegrafía, dactilografía, taquigrafía, corte y confección, cocina, contabilidad, carpintería, ebanistería, herrería, mecánica, electricidad, escobería, lonería, música instrumental, zapatería y sastrería. La idea era proveer una educación técnica a los ex-alumnos de las escuelas, sus padres y hermanos mayores, en horario vespertino. Por otra parte, el Instituto también confeccionaba el mobiliario de las escuelas y tomaba pedidos de carpintería para empresas particulares, con el fin de colaborar con el mantenimiento de la red escolar. Cfr. *La Reforma*, año II, no. 1, enero de 1902. Véase también N. Amestoy, “Las escuelas evangélicas argentinas de William C. Morris, 1898-1910”, op.cit., p. 118.

<sup>203</sup> Véase una vez más el relato de la señora Eudora E. de Blanco, en *Diario de Sesiones*, Congreso Nacional, Cámara de Diputados, sesión del 2 de enero de 1902, p. 770. En este caso particular (los relatos de este tipo abundan) se trataba de un empleo como telefonista que Morris había prometido conseguir a la hija mayor de la declarante. Véase también Norman Amestoy, “Las escuelas evangélicas argentinas de William C. Morris, 1898-1910”, op.cit., p. 119.

<sup>204</sup> Véase en *La Reforma*, año I, no. 1, enero de 1901, p. 34; año I, no. 6, junio de 1901, p. 267; año I, no. 8, agosto de 1901, p. 350, las referencias al caso de Felipe Díaz, supuestamente el último soldado vivo de las guerras de la independencia, quien vivía en la pobreza, y a la campaña organizada por Morris para obtener un subsidio para él por sus servicios al Estado.

<sup>205</sup> Cfr. *SAMM*, 1932, p. 123.

<sup>206</sup> Cfr. N. Amestoy, “Las escuelas evangélicas argentinas de William C. Morris, 1898-1910”, op.cit., p. 117.

<sup>207</sup> “For that purpose he spent the middle part of every day in and about the business centre, where he and his ‘little bag’ were a familiar figure. And though most people dislike being tackled for subscriptions, especially for charitable purposes, Morris had such a way with him that he was seldom refused out and



Como se aprecia en esta descripción, los aportes privados eran recaudados en base a los contactos personales que el pastor anglicano hacía entre las distintas casas comerciales de la ciudad. Para ello puso en juego su condición de miembro de la colectividad británica y el prestigio de su ocupación clerical entre los directivos de diversas empresas de ese origen, pero también logró movilizar a muchísimas personas que, sin ser protestantes ni angloparlantes, parecen haber confiado en su honestidad y admirado su obra.<sup>208</sup> Por otra parte, Morris, siguió recurriendo a sus contactos con la Iglesia Metodista, de donde solía recabar maestros y colaboradores, y cultivó también notorios contactos en la administración pública. El éxito de la red de escuelas e instituciones llevó finalmente a la necesidad de formalizar su administración, por lo que en 1910 se creó una asociación legal con el nombre de Escuelas e Institutos Filantrópicos Argentinos. Resulta interesante destacar que el cambio de nombre quitaba el énfasis a la misión religiosa y a la filiación protestante de los establecimientos y recalca en su lugar la ayuda social que éstos brindaban. Es posible que el objetivo de esta alteración haya sido el de allanar el camino a la obtención de fondos y donaciones, buscando una denominación menos militante.

Existían también algunos recursos que eran generados dentro de la red, como en el caso de la exposición y venta de los trabajos producidos en las escuelas técnicas, el cobro de entradas para las fiestas de fin de año en la Asociación Rural, o aquello que conseguían recaudar la sociedad de niñas “Cooperadoras de la Obra Evangélica Educativa” o la “Sociedad Evangélica Patriótica de Señoras”.<sup>209</sup> No eran demasiado significativos en el monto total del presupuesto (alrededor del 6%),<sup>210</sup> pero probablemente fueran importantes en la medida en que los momentos de su recaudación constituirían las instancias en que los alumnos y sus familias podían convertirse en gestores participativos de su educación.

El capital de prestigio necesario para sostener y aumentar la recaudación fue además sustentado por la publicación de una revista, La Reforma, fundada por Matías

---

out.” Recuerdos de W. H. Hodges, quien fuera arcediano en Argentina, y amigo de William Morris, en SAMM, 1932, p. 127.

<sup>208</sup> Entre muchísimos nombres, algunos de los cuales se mencionan más abajo, rescatamos por ejemplo el de Miguel Mihanovitch, quien donó el terreno de la calle Darregueyra en el que se construyó el campo de deportes. La Reforma, año XXII, 1922, p. 400.

<sup>209</sup> Cfr. La Reforma, año III, no. 12, diciembre de 1903, pp. 1557-1558; año IV, no. 1, enero de 1904, p. 1596. Existía también una Asociación de Ex-alumnos que permitía seguir en contacto a quienes egresaban de las escuelas y contribuía a generar una continuidad en la identificación de pertenencia.

<sup>210</sup> Véase N. Amestoy, “Las escuelas evangélicas argentinas de William C. Morris, 1898-1910”, op.cit., p. 117.

Fernández Quinquela en 1901 y que Morris dirigió desde septiembre de 1903. La revista se propuso como un ámbito netamente interdenominacional, y existió en ella un visible esfuerzo por integrar a los diferentes grupos protestantes. Desde las páginas de La Reforma se anunciaba, por ejemplo, la llegada de pastores de renombre que daban conferencias por la tarde en el templo metodista y por la noche en el presbiteriano.<sup>211</sup> Se mencionaban constantemente actividades de pastores (como la nueva versión anotada de la Biblia, adaptada para América del Sur que Daniel Hall preparó en Córdoba)<sup>212</sup> sin mencionar a qué Iglesia pertenecían. Se publicaban obras de ficción, verdaderos folletines en los que se enfrentaban católicos y protestantes y se debatían sus principales ideas (con el triunfo absoluto de los protestantes, por supuesto), con contenidos aceptables para casi cualquier iglesia reformada. En la sección teológica, distintos estudiosos analizaban pasajes bíblicos sin referirse a diferencias sectarias de interpretación. Con la única excepción de los adventistas, a quienes los separaba el considerar como *sabbath* al sábado en lugar del domingo,<sup>213</sup> todas las iglesias evangélicas encontraban un lugar propicio en la revista, aunque por lo general las colaboraciones se limitaban a las denominaciones de origen británico o norteamericano.

La Reforma mantenía además una firme correspondencia con otras publicaciones protestantes argentinas, latinoamericanas, norteamericanas y europeas, y con los principales periódicos argentinos, y solía reproducir los artículos que la mencionaban o que creía de interés religioso, histórico o educativo. Su ámbito de interés, como se puede apreciar, era muy amplio, y excedía a la mera propaganda religiosa, aunque existía una clara intención ecuménica de evangelización protestante. Intelectuales como Clemente Ricci<sup>214</sup> o Baldmar Dobranich<sup>215</sup> fueron frecuentes

<sup>211</sup> La Reforma, año IV, no. 9, septiembre de 1904, p. 2029.

<sup>212</sup> La Reforma, año IV, no. 6, junio de 1904, p. 1860. Daniel Hall era un pastor metodista.

<sup>213</sup> La Reforma, año III, no. 11, noviembre de 1903, pp. 1503-1506.

<sup>214</sup> Clemente Ricci, historiador de origen italiano, fue maestro de la Escuela de Varones de Palermo, además de ser uno de los principales redactores de La Reforma. Morris, por su parte, hizo publicar la extensa obra histórica de Ricci en la revista y en forma de libro a través de la imprenta Kidd, la misma que confeccionaba el material para las escuelas. En 1922 fue nombrado Profesor Titular de Historia de la Civilización en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Ricci fue el reconocido maestro de muchos relevantes historiadores argentinos, entre ellos José Luis Romero. Véase Bernardo González Arrilli, Vida y Milagros de Mr. Morris, op.cit., p. 75 y ss., y Félix Luna, Conversaciones con José Luis Romero. Sobre una Argentina con Historia, Política y Democracia, Buenos Aires, Sudamericana, 1986, p. 17.

<sup>215</sup> Baldmar Ferdinando Dobranich (1853-1912) fue un inmigrante español que llegó a la Argentina en 1882 para trabajar como traductor de La Nación. Dobranich era un famoso políglota, periodista, músico, crítico literario y gramático. Fue profesor de idiomas en varios colegios, traductor de muchas obras literarias, redactor de gramáticas de inglés y castellano, director del Conservatorio Nacional de Música y de la Biblioteca de Maestros, además de ser miembro de comisiones redactoras de programas escolares. Colaboró con La Nación, El Tiempo, la Revista de la Sociedad Geográfica Argentina, la Revista Jurídica

colaboradores de la sección histórica de la revista, que presentaba materiales destinados a profundizar la cultura de sus lectores (entre ellos, sin duda, los maestros de las escuelas) junto con discusiones lingüísticas, propuestas didácticas, traducciones de obras teológicas del inglés (hechas por el propio William Morris) y debates de actualidad referentes a cuestiones como la promoción del Congreso de Libre Pensamiento,<sup>216</sup> o la entrada de órdenes religiosas.

El deseo de alcanzar a la mayor cantidad posible de personas y de tener un alcance social más amplio se manifestaba en el grupo que se organizó en torno a la figura de Morris en la decisión de utilizar el castellano como lengua principal. No solamente La Reforma y su contraparte infantil, Albores, se escribieron en este idioma, también fue el empleado en sus escuelas, y de entre todas las parroquias y centros anglicanos, solamente en las que dependían de él o del Rev. J. A. Rickards<sup>217</sup> se ofrecían servicios religiosos en español.

El uso del castellano iba unido a una fuerte identificación con la Argentina y a la definición de todos los miembros del grupo como argentinos. El mismo Morris escribió un artículo titulado “El Patriotismo. Meditaciones”, que apareció en El Monitor de la Educación Común en noviembre de 1810, donde destacaba que “Un patriota es uno que ama a su patria; ó sea a su país, su tierra natal ó adoptiva”, y luego de proclamar las virtudes del patriotismo, y de explicar como su máxima expresión se alcanzaba cuando se unía con la religión, hablaba de “nuestras conmemoraciones Centenarias [...] las páginas heroicas de la historia pasada de nuestra Patria Argentina” dejando en claro que él participaba de la nacionalidad argentina y que sus palabras no eran las de un extranjero.<sup>218</sup> En realidad, el énfasis puesto en formar parte de la nación argentina es notable en todas las actividades de Morris y su entorno, tanto en los artículos de La Reforma (donde se reprodujeron, en la sección “Documentos para la Historia”, fragmentos de la Historia de Belgrano y la Historia de San Martín de Bartolomé Mitre,

---

y de Ciencias Sociales, entre otros. Reconocido bibliófilo, su biblioteca de más de 10.000 volúmenes fue donada a su muerte a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Datos extraídos de Vicente O. Cutolo, Nuevo diccionario biográfico argentino, Buenos Aires, Elche, 1969, tomo I.

<sup>216</sup> La Reforma, año IV, no. 9, septiembre de 1904, pp. 2022-2024.

<sup>217</sup> J. A. Rickards también era agente de la SAMS.

<sup>218</sup> Véase “El Patriotismo. Meditaciones”, pp., 3, 9 y 12. Folleto aparecido en 1910 en forma suelta, impreso por J. H. Kidd y Cía., reproducido de El Monitor de la Educación Común, noviembre de 1910. En otros folletos más tardíos, Morris vuelve sobre el tema. Véase William C. Morris, “Excelentísimo Señor Presidente de la Nación Argentina Dr. Hipólito Yrigoyen. 12 de Octubre 1916-1922. Una gran esperanza patriótica”, Buenos Aires, noviembre de 1916 y “La cuestión social. ¿Puede el cristianismo resolver la cuestión social?”, Buenos Aires, 1920.

junto con artículos del debate acerca del monumento de la Reconquista,<sup>219</sup> por poner solo dos ejemplos), como en las actividades de las Escuelas Evangélicas Argentinas, que celebraban cada fecha patria con grandes actos en los salones de la Sociedad Rural.<sup>220</sup> Las Escuelas, además, pintaban en las paredes de sus edificios una serie de frases que los alumnos aprendían de memoria, que exaltaban los valores del patriotismo y del deber de cada niño hacia su país, en consonancia con su lema principal: "Todo por Dios, la Patria, y mi Deber".<sup>221</sup> Mientras tanto, La Reforma se dedicaba a exaltar al trabajo educativo como el fundamento racional del patriotismo por su contribución "al progreso nacional".<sup>222</sup> Como lo declaraba el propio Morris en 1925,

*"esta Obra no es una sucursal de alguna entidad con sede en el extranjero, ni de asociación eclesiástica o corporación de otra índole. Es sólo (sic) para el país y es toda para el país."*<sup>223</sup>

Más allá entonces de que entre los colaboradores y compañeros de trabajo de Morris se encontraran personas de orígenes variados, muchos de las cuales sin duda habían nacido en el país, el uso del castellano denota una opción, similar a la que por entonces hacía la Iglesia Metodista, por la construcción de un protestantismo local, que

<sup>219</sup> Véase La Reforma, año III, nos. 5 y 6, mayo y junio de 1903, pp. 1250 y 1291-94. A propósito de este debate, consultar la ponencia "La Revista Nacional y la construcción de la tradición patria a fines del siglo", presentada por Lilia Ana Bertoni en las VI Jornadas Interescuelas-departamentos de Historia, Santa Rosa, 17 al 19 de septiembre de 1997.

<sup>220</sup> Este hecho consta no sólo en La Reforma, que anuncia prolijamente cada uno de estos actos, sino también en las palabras que Antonio Sagarna (ministro de Educación durante la presidencia de Marcelo T. de Alvear, juez de la Corte Suprema, y uno de los más cercanos colaboradores de Morris) pronunció en una audición de Radio Splendid en 1932, con motivo de la muerte del pastor, y que son reproducidas por Washington de la Peña en Un héroe del porvenir, op.cit., p. 173.

<sup>221</sup> "Todo el porvenir de la Patria, está en los niños" (p. 10), "El patriotismo es la condición necesaria para la estabilidad nacional" (p. 14), "La Patria espera que cada niño cumplirá lealmente con su deber" (p. 24), "La niñez bendecida por Cristo, será una bendición y una gloria para la Patria" (p. 35), "Serás lo debes ser o si no no serás nada (José de San Martín)" (p. 36), "Una Patria tan bella, demanda mucha hermosura moral de su Pueblo" (p. 41), "La obra más Santa, más Grande, Patriótica y Urgente en el día de hoy en la Argentina, es la obra de la Educación" (p. 41), "Hagamos que esta patria Argentina sea un santuario de toda virtud y una de las visibles moradas de Dios sobre la tierra" (p. 42), "El verdadero patriota siempre despreciará todo lo bajo, lo ruín y lo falso" (p. 45), "¡Dios haga que en los hogares argentinos se relate con frecuencia la historia inmortal de su amada Bandera!" (p. 46), "El complemento de la gran obra emancipadora de Mayo de 1810, es la dignificación y elevación intelectual y moral de todo el Pueblo Argentino" (p. 47), "Seré siempre leal a mi Dios, a mi Patria y a mi Deber", "Seamos siempre dignos de la gloriosa herencia patria que Dios nos ha dado", "Gracia, Misericordia y Paz sean con todo el pueblo Argentino". Las referencias en páginas remiten al folleto "Lemas educacionales de las Escuelas e Institutos Filantrópicos Argentinos", 2da. Edición, Buenos Aires, Ed. Kidd, 1922 (1ª. Edición de 1917). Los tres últimos aparecen bajo el título "Leyendas educacionales, sacadas de la tarjeta patriótica - escolar de las Escuelas Evangélicas Argentinas, 9 de julio de 1903" en La Reforma, año III, no. 7, julio de 1903, p. 1323.

<sup>222</sup> Cfr. La Reforma, año 1, no. 11, noviembre de 1901, p. 461.

<sup>223</sup> Discurso de William Morris en ocasión de la apertura del Hogar "El Alba", citado por Bernardo González Arrilli, Vida y Milagros de Mr. Morris, op.cit., p. 90.

no pudiera ser acusado de extranjerizante. Por otra parte, la obra educativa que realizaban las Escuelas Evangélicas Argentinas en los barrios pobres de Buenos Aires, donde las escuelas públicas escaseaban, sumada a su insistencia en inculcar el patriotismo argentino a quienes eran, al fin y al cabo, hijos de inmigrantes, en plena coincidencia con las intenciones del Estado de nacionalizar a estos niños,<sup>224</sup> no pudieron menos que resultar efectivos a la hora de ganar la simpatía y el apoyo de éste.

Esta búsqueda de una asimilación en la nacionalidad argentina, por otra parte, no impidió que Morris siguiese actuando en otros ámbitos como inglés, por ejemplo, a la hora de recaudar fondos, cuando aprovechaba sus contactos con la colectividad, o cuando participaba de los sínodos de la Iglesia Anglicana.

#### Convertirse al protestantismo: Morris como misionero

Las escuelas no exigían la religión protestante a sus inscriptos, pero los niños recibían adoctrinamiento religioso general en ellas, y eran “invitados” a participar de los cultos infantiles y de la escuela dominical. Por otra parte, y más allá de servir como vehículo de la conversión de sus alumnos, estos establecimientos educativos proporcionaban empleo, un lugar de sociabilidad interdenominacional (los docentes eran reclutados de diversas iglesias) y una misión a aquellos que ejercían en ellos el rol de maestros. Tanto las escuelas como la revista se constituían por lo tanto en instituciones privilegiadas de formación y refundación permanente de la identidad protestante, en lugares centrales para la transmisión y reactualización de valores y saberes institucionales.<sup>225</sup> De hecho, era un lugar común el considerar a este tipo de trabajo educativo como misionero, porque se esperaba que una educación en valores como la que proponían las escuelas, sumada al buen ejemplo de vida dado por sus

<sup>224</sup> Véase Lilia Ana Bertoni “Construir la nacionalidad: héroes, estatuas y fiestas, 1887-1891” en Boletín del Instituto de Historia argentina y americana Dr. Emilio Ravignani, no. 5, 1992; y de la misma autora, “Soldados, gimnastas y escolares. La escuela y la formación de la nacionalidad a fines del siglo XIX” en ibídem, 1er. semestre de 1996.

<sup>225</sup> Cfr. D. Hervieu-Léger, La religión, hilo de memoria, op.cit., p. 69, “la transmisión no consiste solamente en asegurar el paso de un contenido dado de creencias de una generación a otra [...] en la medida en que se confunde con el proceso de elaboración de esta ‘cadena de memoria’, a partir de la cual un grupo creyente se realiza como grupo religioso, la transmisión es el movimiento mismo por el que la religión se constituye como tal a través del tiempo: es la fundación continuada de la institución religiosa misma”. Debe aclararse que esta creencia en la continuidad de un “linaje creyente” es para la autora el hecho central en la definición de un grupo determinado como religioso.

maestros y directivos, conducirían “naturalmente” a los niños hacia puntos de vista afines al “verdadero cristianismo”.<sup>226</sup>

Pero más allá del impacto de la educación sobre la religiosidad de los niños (algo que era central en el ideario protestante, y sobre lo que volveremos más adelante), Morris organizó a su alrededor prácticas netamente religiosas que apuntaban a lograr la conversión de los habitantes de los barrios en los cuales iba arraigando su red educativa. Cada núcleo barrial de escuelas contó con una capilla anexa o cercana, aunque fuese improvisada, en la cual se celebraban servicios regularmente. Y en Palermo, donde se concentraban las principales organizaciones creadas por él, Morris abrió una iglesia anglicana, San Pablo, en 1898. Cuando todavía no se había inaugurado oficialmente la primera de las Escuelas Evangélicas Argentinas el pastor había organizado ya una escuela dominical en inglés y en castellano, grupos de oración en castellano todos los miércoles por la noche, y tenía operando en la zona a varios colportores-evangelistas (hombres y mujeres) que visitaban a los vecinos y trataban de interesarlos en la lectura de la Biblia, y en los cursos de instrucción bíblica, y de ayudarlos en caso de enfermedad.<sup>227</sup> Visitaba también a los presos del penal de Palermo, para los cuales predicaba los domingos.<sup>228</sup>

Con el tiempo la congregación de habla castellana fue creciendo, y si bien debemos recordar que en parte se trataba de un público de alguna manera cautivo (toda la clientela construida en torno a la red educativa podía sentirse presionada a participar en el aspecto religioso de las actividades), resulta notorio que hubo muchos casos de conversiones sinceras, de personas que a partir de entonces se ligaron en forma duradera al protestantismo. La Official Gazette & Chronicle of the Anglican Diocese in Argentina and Eastern South America mencionaba en 1916 a 226 comulgantes (es decir, miembros plenos y confirmados de la Iglesia Anglicana) entre los cuatro centros de trabajo de Morris en Palermo, Maldonado, Villa Urquiza y Almagro, y a 2.600 niños que asistían a la escuela dominical o a los servicios religiosos infantiles de los domingos.<sup>229</sup> En 1932, el obispo anglicano E. F. Every decía que los comulgantes hispanohablantes en los centros de Morris llegaban a 500, aunque reducía el número de

<sup>226</sup> Véase en ese sentido la opinión del obispo Every en referencia al trabajo educativo de los colegios metodistas en el capítulo 5 de la presente tesis.

<sup>227</sup> Cfr. SAMM, 1898, pp. 153-156.

<sup>228</sup> Bernardo González Arrilli, Vida y Milagros de Mr. Morris, op.cit., pp. 101-103.

<sup>229</sup> Official Gazette & Chronicle of the Anglican Diocese in Argentina and Eastern South America, octubre de 1916, p. 152.

niños asistentes a 1.200.<sup>230</sup> Debemos suponer que a los servicios religiosos iban muchísimas más personas de las que llegaban a ser confirmadas. Aún si sólo contamos a los comulgantes, estas cifras eran importantes en términos relativos: la diócesis anglicana contaba con un total de 2.509 comulgantes en 1912, por lo que aquellos que dependían de la organización de Morris deben haber representado una cifra cercana al 10% del total.<sup>231</sup>

Si bien una cantidad considerable de fieles llenaba la iglesia todos los domingos, y muchos de ellos fueron confirmados dentro de la Iglesia Anglicana, es dudoso que la adhesión de los conversos se tradujera en una identificación específica con la Iglesia de Inglaterra. Por el contrario, el modelo de trabajo interdenominacional que Morris sostenía en sus escuelas y su revista también incluía al aspecto religioso. Sus agentes evangelizadores no siempre eran anglicanos, y su prédica apuntaba a convertir a los oyentes en “cristianos verdaderos”, es decir, cristianos evangélicos, no a sumar adeptos a una iglesia en particular. Como lo explicaba su obispo,

*“Es un gran cristiano según el patrón de John Wesley, con un arrollador amor por las almas. Esta es su característica más notable y consistente, su deseo, no según creo de hacer que la gente atravesase ningún molde de experiencia claramente marcado –en realidad su tendencia debería decir que es más bien hacia lo comprehensivo- pero aún así muy definitivamente de atraer a la alianza del Señor Jesucristo a aquellos que están viviendo sus vidas apartados de Él. A esto es a lo que me refiero con el ‘amor por las almas’ [...] Y por la superlativa excelencia de ese don suyo, yo me arrodillaría ante el Sr. Morris.”*<sup>232</sup>

Por otra parte, la forma de operar de Morris como agente de la SAMS seguía el modelo del trabajo que se hacía por esa época en Rosario, pero también y sobre todo, se asemejaba al que desarrollaban sus antiguos correligionarios de la Iglesia Metodista (a la que seguía perteneciendo una parte importante de sus colaboradores), por lo que vale la pena detenerse en el análisis de la metodología y los valores que estos compartían con el pastor anglicano.

<sup>230</sup> E. F. Every, *South American Memories of Thirty Years*, op.cit., p. 28.

<sup>231</sup> Cfr. *Diocesan Gazette & Chronicle*, enero de 1914, p. 4. Notemos que la diócesis incluía en 1912 a Brasil y a Uruguay, que contaban con un número importante de ingleses residentes.

<sup>232</sup> “He is a great Christian, after the pattern of John Wesley, with a consuming love of souls. This is his most remarkable and consistent characteristic, his desire, not, I think, to bring people through any clearly marked mould of experience-indeed his tendency I should say would be rather on the side of comprehensiveness-but still very definitely to bring to the allegiance of the Lord Jesus Christ those who are leading their lives apart from Him. This is what I mean by the ‘love of souls’ [...] And for the superlative excellence of this gift of his I would kneel before Mr. Morris.” E. F. Every, *South American Memories of Thirty Years*, op.cit., p. 22.

Los metodistas constituían una minoría religiosa muy belicosa, cuya labor era visible, y que hacía una propaganda constante de sus actividades.<sup>233</sup> Financiado por una iglesia madre, un pequeño grupo, generalmente dos o tres pastores con sus familias, desembarcaba en alguna localidad o barrio y alquilaba alguna casa, a la que adaptaba para el culto.<sup>234</sup> Desde ese comienzo modesto comenzaba la labor barrial de difusión de sus actividades y eventualmente de conversión. A medida que el número de fieles aumentaba se iban formando congregaciones estables y, en la medida de lo posible, económicamente autónomas, con sus propios pastores de formación local, que mantenían los lazos formales con las iglesias originarias (la Primera y Segunda Iglesia, como los metodistas las siguieron denominando gráficamente) a través de correspondencia, auxilios mutuos, circulación de pastores, convenciones regulares, y publicaciones diversas que concurrían a organizar una vida eclesiástica en común. Aunque la organización episcopal de los metodistas proveía cierta disciplina, el sustrato evangélico de los misioneros aseguraba una fuerte participación de la congregación, que sostenía a su propia iglesia y su propio pastor, en la toma de decisiones, y sus formas abiertas de organización proporcionaban a los conversos posibilidades de movilidad y de ascenso rápido dentro de la estructura de la Iglesia.

Sin embargo, y más allá de todo el esfuerzo desplegado por misioneros como William Morris, los metodistas o los agentes de la SAMS en otras partes del país por acercarse a los sectores populares, debemos preguntarnos cuáles fueron los motivos por los que esa aproximación resultó aceptable para una parte de éstos. En su mayoría, los nuevos adeptos no provenían de países en los que existiera una fuerte tradición protestante: algunos de ellos llevaban más de una generación en la Argentina, sin embargo, la conversión ocurría a menudo en casos de inmigración reciente, en particular

<sup>233</sup> Para las formas de expansión y evangelización de los metodistas, véase Norman Amestoy, "El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas" en *Cuadernos de Teología*, vol. XX, 2001, pp. 343-360, y "Una Nueva Vida". La Experiencia de la Conversión en el Protestantismo del Río de la Plata (siglo XIX)", op.cit.; Miguel A. Alba, "Difusión del protestantismo en la Ciudad de Buenos Aires (1870-1910). El Caso Metodista, I" op.cit.; Daniel Bruno, "Las vanguardias silenciadas en el metodismo rioplatense 1896-1924: Francis D. Tubbs y Gabino Rodríguez", en *Revista Evangélica de Historia*, vol. 3-4, Buenos Aires, Comité Nacional de Archivo e Historia, Iglesia Evangélica Metodista, 2005 y *The Shaping of the Methodist Mission in the Río de la Plata Region (1836-1900) from the Perspective of the Anti-Catholic Controversy*, Madison, Drew University, 2001; A. G. Tallon, *Historia del Metodismo en el Río de la Plata, 1836-1936*, op.cit.; Basil Trustcott, *An historical sketch of the first methodist episcopal church, Lomas de Zamora*, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1936; Daniel P. Monti, *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*, Buenos Aires, La Aurora, 1969, y *Ubicación del metodismo en el Río de la Plata*, op.cit.

<sup>234</sup> También los Discípulos de Cristo usaban estrategias bastante parecidas: véase el relato de los inicios de su actividad en Buenos Aires en J. D. Montgomery, *Disciples of Christ in Argentina, 1906-1956. A History of the First Fifty Years of Mission Work*, St Louis (Missouri), The Bethany Press, 1956.



entre italianos y españoles. Muchos de estos migrantes recién llegados encontraban una suerte de refugio en las comunidades protestantes, y permanecían en ellas, integrándose como pastores, predicadores laicos, maestros, repartidores de biblias, etc., creando una tradición familiar visible en los apellidos de muchos de los actuales dirigentes protestantes.

¿Cómo entender el sentido de estas conversiones? Esta es una pregunta extremadamente difícil (si no imposible) de responder, ya que implica un análisis de la conciencia de un sujeto que se encuentra en un tránsito percibido como trascendental, que cambiará su visión del mundo. Las fuentes que describen estos sucesos hablan de "iluminación" y "nuevo nacimiento", y por ello sólo se ocupan de remarcar la etapa anterior en la vida de estas personas como una época de oscuridad y de muerte espiritual en vida. La idealización de los conversos como "hombres nuevos sin pasado" da como resultado fuentes opacas y estereotipadas. En ellas, la lectura que el creyente hace del mensaje que las iglesias le acercan y su propia personalidad son minimizadas en relación a aquello que se espera que suceda, esa transformación mística que salvará su alma y convertirá su relato en una adición al repertorio de *exempla*, a ser usado en el discurso triunfalista que las iglesias reproducen en sus diferentes órganos de difusión para sostén y alimento espiritual de la ardua labor de sus fieles.

Sin embargo, un análisis del mundo de prácticas e ideas a las que estos nuevos creyentes se incorporaron puede ayudarnos a lograr una aproximación a las dimensiones que el mensaje estrictamente religioso no explicita, pero que eran percibidas y valoradas positivamente por aquellos que se aprestaban a sumarse a las huestes protestantes. En otras palabras, quizás podamos descubrir qué ofrecía este universo a sus integrantes, y tal vez eso nos permita comenzar a responder la pregunta respecto del particular atractivo que parece haber tenido para algunos inmigrantes recientes.

Las iglesias metodistas eran, como el templo de William Morris, centros educativos. La escuela dominical atrajo a un número importante de niños que recibían allí educación religiosa<sup>235</sup>, y se formaron también escuelas confesionales que ofrecieron

<sup>235</sup> Como ejemplo de esto, mencionaremos dos casos: Luciano Viti, obispo metodista en Santa Fe y pilar de la expansión misionera hacia el interior, cuenta en su autobiografía cómo fue atraído hacia las actividades de la escuela dominical durante su infancia en Rosario. El niño deambulaba por las calles de su barrio un domingo a la tarde, habiendo sido expulsado de su casa momentáneamente por un padre que se quejaba de que sus juegos excesivamente ruidosos le impedían dormir la siesta. Fue atraído por los cánticos de una iglesia, que se oían desde la calle. Cuando se asomó, fue invitado a pasar y participar. Se quedó. A pesar de ser católicos, sus padres no se opusieron, sino que consideraron que allí estaría mejor que vagando por la calle. Véase L. Viti, *Autobiografía*, Rosario, manuscrito inédito, 1949. Por otra parte, A. G. Tallon informa que en 1936 la Escuela Dominical de la Boca, metodista, iniciada en 1867, contaba

una opción frente a la escuela pública o la parroquial católica, en expansión durante estos años.<sup>236</sup> Un ejemplo exitoso de este tipo de iniciativa lo constituye el Instituto Ward, fundado por los metodistas en 1914. La preocupación por la formación religiosa de los niños se combinó con las preocupaciones de carácter social en las escuelas organizadas por ellos en los barrios más pobres, en donde se proporcionaba educación básica (y a veces entrenamiento en algunos oficios) y ayuda a los hijos de los sectores populares, a menudo inmigrantes. Aunque los metodistas aprobaban y sostenían este tipo de iniciativas, su éxito se debía por lo general a la dedicación de una persona particular. Ramón Blanco en el "Bajo" y William Morris en la Boca y luego en Palermo, son ejemplos de estos misioneros de la educación, cuya obra solía desmoronarse con rapidez a su muerte.

Otro ejemplo de conversión al metodismo vinculado con la educación es el de los jóvenes Ángel L. Imperatori, y su amigo Juan Pajarón Quinteros, de quien sólo se sabe que murió el 28 de enero de 1909 siendo maestro de las Escuelas Evangélicas Argentinas. Imperatori nació en Intra, Italia, el 28 de octubre de 1880. Se desconocen las circunstancias de su emigración, pero se sabe que fue convertido por Matías Fernández Quinquela (quien también se había convertido al protestantismo bajo la influencia de William Morris, y se convirtió luego en uno de sus mayores colaboradores),<sup>237</sup> y que luego comenzó su trabajo con éste, como maestro en las escuelas de la red de Morris que dirigía en General Urquiza y Coghlan. Más tarde pasó a enseñar en la Escuela Evangélica de Varones de Palermo para terminar como director de la Escuela Evangélica de Varones de Almagro. Imperatori tenía todo el entusiasmo y el evangelismo radical de un joven converso, y, según el pastor metodista Remigio Vázquez, quien dio un sermón en su memoria, llegó a sostener que

---

con 400 alumnos, y anunciaba con orgullo que "ochenta por ciento de los alumnos son de hogares no evangélicos, lo que hace que esta obra sea realmente misionera". A. G. Tallon, Historia del metodismo, op.cit., p. 63.

<sup>236</sup> Al respecto, véase R. Di Stefano y L. Zanatta, Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX, Buenos Aires, Grijalbo, 2000. De especial relevancia para el tema de este trabajo resultan N. T. Auza, "La Iglesia argentina y la evangelización de la inmigración" y D. J. Santamaría, "Estado, Iglesia e Inmigración en la Argentina moderna", ambos en Estudios Migratorios Latinoamericanos, no. 14, abril de 1990.

<sup>237</sup> Véase el relato detallado que el propio Matías Fernández Quinquela hizo de su conversión en SAMM, marzo de 1900, pp. 45-50.

“para hacer nuestro trabajo no necesitamos ser ordenados – consagrados pastores – por nadie: nos basta nuestra fe: entendemos que el deber de predicar es obligación de todo creyente.”<sup>238</sup>

El fenómeno de las conversiones al protestantismo, aunque indudablemente muy minoritario, resulta importante como indicador de la existencia de una movilidad religiosa, lo que a su vez nos permite apreciar el relativo avance de la secularización a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, y la importancia del aflojamiento de las relaciones comunitarias y familiares en este proceso. La emigración y el abandono del ámbito familiar del país de origen debilitaron las cadenas de transmisión cultural y crearon las condiciones para que, en algunos casos, se produjera una crisis de transmisión de las identidades religiosas heredadas.<sup>239</sup> Si el emigrante, en un contexto de “liberación” de los lazos sociales que lo ataban en su país de origen, pero también de angustia, soledad e incluso desvalimiento por esa pérdida, pudo emprender una reconstrucción personal de su identidad creyente, esto resultó aún más cierto para su descendencia, que contaba con una compleja suma de tradiciones diversas de las cuales abreviar, aportadas por su padre, su madre (quizás procedente de un país totalmente diferente al del padre), la escuela y las prácticas religiosas comunes en la Argentina.

Un examen detenido de los relatos de conversión nos revela una estructura estereotipada, donde la lectura de la Biblia ocupa un lugar central. Esta convicción, ampliamente compartida por los evangélicos de diversas iglesias de la época, explica el por qué del énfasis puesto en el reparto gratuito (o casi) de biblias, y el sentido del trabajo incesante de sociedades como la *British and Foreign Bible Society* y la *American Bible Society*.<sup>240</sup> En la versión del protestantismo vigente entre estos

<sup>238</sup> Véase el suplemento especial *in memoriam* que acompañó la edición de *La Reforma*, año X, no. 2, febrero de 1910. Remigio Vázquez (1863-1938) era un inmigrante español y pastor metodista, que trabajó en las escuelas de Ramón Blanco, donde fue el organizador de la imprenta de la que saldría *El Estandarte Evangélico*. Trabajó también en el diario *La Prensa*, y fue un gran colaborador de Morris, como uno de los principales responsables de *La Reforma*, predicador, maestro de sus escuelas, y corrector de sus traducciones. Cfr. Bernardo González Arrilli, *Vida y Milagros de Mr. Morris*, op.cit., pp. 70-71.

<sup>239</sup> Cfr. D. Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, op.cit., cap. II: “El fin de las identidades religiosas heredadas”.

<sup>240</sup> Ambas sociedades estaban encabezadas localmente por conversos metodistas en el cambio de siglo. La BFBS contaba con el español Lucio Abeledo, quien llevó su “campana anticlerical” entre 1882 y 1904 a Jujuy, Córdoba, Rosario, Concordia, La Plata y Buenos Aires, además de un breve paso por Bolivia. No contento con sólo repartir biblias, Abeledo polemizó en los periódicos locales con aquellos distinguidos vecinos o sacerdotes que se atrevieron a enfrentarlo o a poner objeciones al cumplimiento de su tarea. El propio Abeledo reunió una selección de aquellas polémicas con relatos de sus viajes en el volumen *Campaña Anticlerical*, La Plata, La Nueva, 1909. La ABS estaba dirigida por Francisco Penzotti, un converso de origen italiano quien en su carácter de director de la Agencia Platense de la Sociedad organizó el reparto de biblias no solo en el interior de la Argentina sino también en otros países de

misioneros de fines del siglo XIX y principios del siglo XX (una "religión del corazón", de fórmulas sencillas, portadora del énfasis pietista característico de los "Grandes Despertares" norteamericanos) la conversión personal, la transformación del individuo a través del milagroso momento en que establecía un nuevo vínculo con Dios ocupaba un lugar central.<sup>241</sup> El camino hacia esta conversión podía (y debía) ser facilitado por los ya creyentes a través de la prédica, el ejemplo y la educación, pero la revelación era individual, y era desencadenada cuando Dios tocaba el corazón del creyente a través de algún vehículo significativo.

La Biblia, como vehículo directo de la palabra divina, era considerada el vehículo privilegiado de conversión. Se pensaba que se debía "dejarla actuar" sobre la conciencia del lector, a la espera de que Dios tocara su corazón. En la visión protestante, desde Lutero en adelante, la lectura individual de la Biblia ha sido una experiencia fundamental. En el contexto latinoamericano del cambio del siglo XIX al XX, su distribución era considerada como un arma contra el "yugo papista" de las conciencias.<sup>242</sup>

La Biblia contenía en sí misma un poder regenerador, capaz de producir ese nuevo nacimiento, ese "hombre nuevo". Por supuesto, se esperaba que este individuo regenerado mostrara los signos exteriores de la gracia divina, es decir, que modificase su estilo de vida ajustándolo a la ética puritana favorecida por estas iglesias: que abandonase el juego, el alcohol y el cigarrillo, que se comportase con decoro y que reprodujera las pautas misioneras de sus guías espirituales. Como un ejemplo de esto, véase el relato que A. G. Tallon hace de la conversión de Francisco Vivacqua:

*"Había ido de paseo a visitar a su cuñado, el bien conocido hermano don Santiago La Moglie, residente en Chivilcoy. Oyendo al Dr. Thomson, en esa ocasión, predicar sobre "El bautismo y la gracia de Dios", la verdad entró en su alma. Esto fue en 1889. Más tarde, el 9 de marzo de 1890, habiendo recibido del hermano Luis Ferrarini la Biblia, que leyó en toda su extensión, al llegar al Nuevo Testamento, la declaración: 'La sangre de Jesucristo nos limpia*

---

Sudamérica. Para una vida de Penzotti véase C. Celada, Un apóstol contemporáneo. La vida de F. G. Penzotti, Buenos Aires, La Aurora, s/f.

<sup>241</sup> Véase N. R. Amestoy "'Una nueva vida.' La Experiencia de la Conversión en el Protestantismo del Río de la Plata (Siglo XIX)", op.cit.

<sup>242</sup> Amestoy, en *ibidem*, recalca con razón el lenguaje "de combate", y las metáforas militares empleadas por los misioneros. Esto adquiere sentido si observamos que ellos creían estar efectivamente participando en la batalla que Dios y el demonio libraban por las almas humanas. En esta lucha, los males del catolicismo y del ateísmo eran las armas del diablo, a las que los fieles enfrentaban Biblia en mano.

*de todo pecado', lo hizo caer de rodillas y entregarse a Dios. Esto era el 9 de marzo de 1890. En 1891 empieza a sentir un deseo vehemente de predicar lo que había recibido [...]*"<sup>243</sup>

Obsérvese, de una parte, que este nuevo creyente tenía una conexión previa con el protestantismo: su cuñado, que era metodista. Fue él quien lo llevó a oír a Thomson. Está luego el rol de Ferrarini, otro converso, quien le dio la Biblia. Sin embargo, en el relato de Tallon, todos ellos son instrumentos, y es la Biblia la que juega el papel central, como soporte de la palabra directa de Dios. Vivacqua, convertido en metodista, no contento con reformar su vida, siguió bien pronto el ejemplo de sus iniciadores e hizo el paso de una nueva ética individual a una nueva ética social. Efectivamente, fue el fundador (en 1899) y primer predicador de la Iglesia de Flores, motivo por el cual su conversión ha quedado registrada.<sup>244</sup>

Los relatos de conversión evangélicos se caracterizan por un "antes" ignorante y vacío de sentido, seguido por un momento de revelación, generalmente inducido por la prédica de algún pastor, o por la lectura de una Biblia acercada por un protestante. A menudo se observa un período más o menos prolongado en el cual el sujeto se debate entre dudas e incertidumbres, y es apoyado por un tutor espiritual, un verdadero maestro que lo ayuda a abrir gradualmente su alma a la iluminación divina. La comprensión de las verdades religiosas era vista en estos casos como un proceso lento, pero que no excluía a la revelación: siempre existía un momento de certidumbre instantánea, un momento en que el creyente "caía de rodillas" de manera figurada o (habitualmente) literal para recibir el mensaje divino que le aseguraba su salvación por el amor gratuito de Dios. Luego de este momento de certidumbre en el cual el creyente aceptaba a Dios seguía normalmente un período de necesario estudio o instrucción, sobre todo en el caso de aquellos que luego se transformarían a su vez en predicadores (que son desde luego aquellos cuyos relatos de conversión se han preservado con mayor frecuencia).

Este tipo de relatos circulaba a través de las publicaciones protestantes como La Reforma, o El Estandarte Evangélico, y a menudo se publicaba en forma de libro. La literatura de conversión era un clásico del siglo XIX también en los Estados Unidos y en Europa, pero tenía un valor especial en un contexto en el cual los reformados constituían una pequeña minoría religiosa. Piénsese en el ejemplo, dado más arriba, de Ramón Blanco, el policía supuestamente convertido al oír un sermón sobre el carácter

<sup>243</sup> A. G. Tallon, Historia del metodismo, op.cit., pp. 59-60.

<sup>244</sup> Sobre Vivacqua y la Iglesia Metodista de Flores puede verse también "La Iglesia que nació a la sombra de los árboles. Boletín editado por la Iglesia de Flores en su 50 aniversario", Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1949.

no cristiano de la Inquisición. Más allá de si esto fue o no así (y lo mismo puede decirse de la mayoría de los relatos de conversión, muy teñidos por el “deber ser”, por aquello que el relator creía que debía haber sucedido), lo cierto es que aquellos que lo registraron consideraron a este proceso plausible y ejemplar. Relatarlo cumplía múltiples funciones: por una parte, permitía glorificar a Dios y dar realce a la efectividad de la obra realizada por los predicadores metodistas. En este sentido constituía un aliciente para aquellos que continuaban realizando la obra en condiciones a menudo descorazonadoras.<sup>245</sup> Por otra parte, estas historias proporcionaban un ejemplo a aquellos que se aproximaban a la literatura protestante, futuros conversos, acerca de lo que debía pasarles en el momento de la conversión, y les permitía reconocer ese instante milagroso cuando se produjera. Así, los relatos cumplían también en alguna medida el rol de reproductores de vivencias similares entre los creyentes, contribuyendo a generar experiencias comunes. Además, permitían a los lectores u oyentes, protestantes “rasos”, identificarse con aquellos cuya vida era relatada, en su viaje a través de la experiencia del pecado y la redención, y proponían entonces un modelo de vida misionera a seguir, en la seguridad de que si se entregaban a Dios sus fuerzas serían suficientes.

De esta suerte, existía un juego dialéctico por el cual el formato de las narraciones se basaba en las experiencias y estas se acomodaban a su vez a la forma provista por los relatos. Se observa por ende un éxito importante en la “producción de la homogeneidad”<sup>246</sup> por parte de las autoridades eclesiásticas, que se encargaban de reproducir estas historias en los órganos oficiales de las iglesias. Los relatos de conversión aparecen estructurados por el modelo que los nuevos creyentes oían en las narraciones previas, que se les imponía repetir para alcanzar la certeza de la propia salvación, y eran a su vez estructurantes de las futuras experiencias generadoras de relatos.

<sup>245</sup> Los protestantes se comportaban como militantes no sólo en cuanto a la elección de terminología militar para expresar su actividad sino también en su uso de lo que sólo cabe denominar como propaganda: su literatura abunda en datos alentadores acerca del número de conversos y las nuevas congregaciones establecidas, o acerca de los “triumfos” obtenidos frente a la Iglesia Católica, pero casi no refleja el cierre de iglesias (excepto para volver más glorioso el relato de cómo fueron reabiertas otra vez), o la pérdida de fieles que a menudo solo participaban por un corto período de tiempo. Si se cree a estas fuentes, la Argentina se encontraba a principios de siglo al borde de una “revolución” protestante. Es claro, sin embargo, que esto no fue así jamás.

<sup>246</sup> La expresión pertenece a Pierre Bourdieu y Monique de Saint-Martin, “La Sainte Famille: l’Episcopat Français dans le champ du pouvoir”, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, no. 44-45, París, 1982.

Sin embargo, en la medida en que la evangelización tuvo cierto éxito, y nuevos creyentes se sumaron a la iglesia, los relatos de conversión actuaron mostrando posibles trayectorias a futuros conversos según un patrón nuevo (puesto que los sujetos productores y receptores de las narrativas eran también nuevos). Cuando los conversos asumieron posiciones de poder dentro de sus iglesias, pudieron emplear estas historias con el fin de reestructurarlas en un sentido diferente al original.

En este sentido, resulta útil recordar que los relatos no eran generalmente recogidos en el momento de la conversión, sino que eran registrados más tarde, cuando el sujeto de la conversión se había vuelto notorio y su experiencia adquiría el valor de la ejemplaridad. Más aún, sólo ocasionalmente era el propio sujeto el productor del relato. Lo más habitual era que algún discípulo decidiera recoger la historia, a menudo luego de la muerte del interesado, repitiendo lo que su maestro le había contado o lo que algún testigo superviviente pudiera aportar. Dado que se trataba de una mirada retrospectiva, el relato estaba inevitablemente teñido por sus condiciones de producción, es decir, por aquello que había sucedido dentro de la iglesia en los años que siguieron a la conversión que supuestamente contaba. Y en estos años, la actuación del protagonista de aquella conversión había sido con frecuencia decisiva en dar forma a la creciente comunidad protestante.<sup>247</sup>

De hecho, la conversión no solo hacía "nacer" un nuevo individuo, sino que lo insertaba en una sociabilidad y un sistema de valores. El nuevo fiel se incorporaba a un "nosotros" protestante, y no caben dudas acerca de la fuerza de esta identificación. Este cambio lo volvía actor no sólo de la lucha trascendental por las almas sino también de la lucha terrenal por el control del espacio religioso. A partir de ese momento, y como participe de la subcultura protestante, el converso convencido se sentiría en oposición a la Iglesia Católica y al "orden tradicional" con el que esta era asociada, y a favor de la instauración de un nuevo orden, cuyo modelo último era la ciudad celeste, pero cuyo representante más terrenal estaba en la sociedad norteamericana o inglesa. Para algunos protestantes convencidos, esta era una lucha activa que debía darse en el terreno religioso-político, y de la cual se convirtieron en comprometidos militantes. Su definición anticlerical y pro liberal ganó para ellos la adhesión de sectores de la élite

---

<sup>247</sup> Esto por supuesto puede aplicarse no sólo a los relatos de conversión sino a las biografías (a menudo casi hagiografías) de los protestantes destacados como William Morris, que sus discípulos y colaboradores elaboraron luego de su muerte. El tono de estos textos no deja lugar a dudas sobre su intención ejemplar. Véanse a manera de ejemplos Bernardo González Arrilli, Vida y Milagros de Mister Morris, op.cit., y Claudio Celada, Un apóstol contemporáneo. La vida de F. G. Penzotti, op.cit.

porteña, y permitió la asociación de otro modo incomprensible con masones, judíos, socialistas, e italianos republicanos.

En la visión de estos misioneros, la Iglesia Católica era una fuerza constitutivamente autoritaria y retrógrada, que ejercía un influjo nocivo sobre sus fieles, y, sobre todo, mantenía a los sectores populares deliberadamente en un estado de ignorancia, dependencia y embrutecimiento. De ahí su oposición al reparto de biblias:

*“La bondad del protestantismo no está en los protestantes, sino en la Biblia, que el protestantismo ha hecho suya y lleva en su bandera escrito ‘Biblia abierta’ [...] Basta saber que es el libro donde se apoyaron Jesús, San Pablo, y hallaron la fuente de su inspiración, San Agustín y un Livingstone, estado a la cabecera de un Gladstone, de un Faraday, de un Leibnitz, de un Newton, de un Marconi (sic), de un Curie o un Kelvin, etc. y respetado y amado por hombres de acción como un Roosevelt, lo cual muestra que aún la Biblia está del lado del progreso y que no estorba a los hombres de ciencia [...] Su popularización y conocimiento es una garantía del orden social. Es un sol higienizador a la vez que vivificador [...] El romanismo sabe esto, y de aquí su empeño en alejar de ella al pueblo, bajo uno u otro pretexto (sic) [...] ‘Tal sacerdote, tal pueblo’, y es axiomático, por más que se diga lo contrario. Tanto en España como en América, no existe propiamente dicho, conciencia religiosa, y sin esa conciencia, toda regeneración y progreso moral, es solo una palabra.”<sup>248</sup>*

Privados de la Biblia, sometidos a su sacerdote local, los sectores populares se comportaban como masas irresponsables, cuyo comportamiento era no sólo lamentado sino incluso despreciado por los protestantes como irracional e idólatra.<sup>249</sup> La Biblia, entonces, no sólo renovaba al individuo: de hecho, lo creaba, en tanto emancipaba a la persona de la estructura mental corporativa y la volvía racional y autónoma, capaz de tomar control sobre su vida, de hacerse cargo de sus actos, y de sostener su verdad

<sup>248</sup> L. Abeledo, *Campaña Anticlerical*, op.cit., pp. 361-363. Este libro fue presentado con grandes elogios en *La Reforma*, con la cual coincidía en el tono y en las ideas presentadas. El autor fue además un colaborador estable de Morris entre 1908 y 1915 (cuando falleció en un accidente), según consta en las fuentes anglicanas, y escribió frecuentemente en la revista, por lo que nos sentimos justificados al emplear citas de su obra como representativas del pensamiento del entorno del pastor anglicano. Cfr. *La Reforma*, año X, nos. 1 y 2, pp. 6829 y 6932 a 6934; y *The Diocesan Magazine of the Anglican Diocese in Argentina and Eastern South America* (véanse por ejemplo los números de octubre de 1911 y de octubre de 1915, p. 149).

<sup>249</sup> Véanse los comentarios de L. Abeledo sobre la religiosidad popular de la población de Tilcara: “vine en conocimiento que se trataba de la venida al pueblo de la virgen de Zepo Cabano, a la cual los indios habían traído de tras de la sierra al pueblo, para decirle una misa por lo cual el cura les cobraba 12 bolivianos. Era muy triste contemplar aquel embrutecimiento. La vi, y contemplé a dicha virgen o fetiche metida en un miserable nicho, bajo las bóvedas de aquella iglesia de adobe (sic), y no era otra cosa que una piedra en bruto, tallada en la extremidad superior para darle forma de pescuezo [...] pero ya ganará, con el tiempo, si la fe supersticiosa que representa ese bloque informe no decae, para cubrir su desnudez, como ha ganado la muñeca de Luján, un día de arcilla, y hoy cubierta de joyas y oro, gracias a los artificios con que el clero, sabe embobar y hasta idiotizar, a almas cándidas, que gustan de distraer tan mal su dinero [...]”, L. Abeledo, *Campaña Anticlerical*, op.cit., pp. 332-333.



frente a la mayoría católica.<sup>250</sup> La conversión coincidía entonces, en la visión de los actores, con un proceso de individuación, y de simultánea comunalización. El converso era incorporado a la comunidad protestante sólo en tanto que verdadero individuo.<sup>251</sup>

Frente a los sectores populares existentes, los misioneros protestantes eran verdaderamente miserabilistas.<sup>252</sup> los veían como bárbaros, en un estado de pobreza cultural extrema, y su calidad heterónoma los volvía indefensos e incapaces de regenerarse espontáneamente, por lo que se requería la urgente intervención de guías iluminados que pudieran salvar sus almas, sus mentes e incluso sus cuerpos.<sup>253</sup> Sin embargo, estas masas eran redimibles. La tarea de estos misioneros, por ello, no era sólo la de lograr la conversión de las personas sino la de transformar radicalmente la sociedad. Los hombres nuevos, inspirados en la Palabra divina, serían capaces, según lo sostenía Morris, de establecer una sociedad basada en la Razón:

*“Es necesario otorgar su valor propio a la conciencia [...] Parece que la verdadera posición sea la que resiste las imposiciones autoritarias de jerarquías por una parte [...] y la vaga nebulosidad informe e insustancial por la otra. Ni tiranía ni anarquía –sino razonable autoridad, y razonable obediencia, a la conciencia debidamente informada, iluminada,*

<sup>250</sup> Esta era la forma en que era leído el curioso caso de Natalio Pagura, de quien A. G. Tallon, Historia del metodismo, op.cit., p. 13, dice “Era sacristán cuando la lectura de la biblia (sic), que había adquirido, lo llevó a Cristo, y por mucho tiempo se creyó el único verdadero cristiano en el mundo.” Otras referencias hablan de un milagro ocurrido en un incendio, y de una discusión con el párroco local, que culminó en la quema que este realizó de la Biblia de Pagura. Véase D. Monti, Don Natalio Pagura, Buenos Aires, s/f.

<sup>251</sup> Como nos recuerda D. Hervieu-Léger, “el acto de conversión cristaliza el valor reconocido al compromiso personal del individuo que, de esta manera, rinde el testimonio por excelencia de su autonomía de sujeto creyente. La conversión religiosa, en la medida en que conlleva al mismo tiempo una reorganización global de la vida del interesado según normas nuevas y su incorporación a una comunidad, constituye una modalidad notablemente eficaz de la construcción de sí mismo”. El peregrino y el convertido, op.cit., p. 136.

<sup>252</sup> Usamos este término en el sentido que le han dado C. Grignon y J.-C. Passeron en Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991. Sin embargo, debe observarse que estos autores han elegido estudiar la percepción de la alteridad (del Otro doméstico, de aquel a quien vemos todos los días) exclusivamente desde una perspectiva *de clase*, sin plantearse las limitaciones de tal proceder. No creemos que la percepción de los protestantes respecto de los católicos pueda ser muy significativamente explicada en esos términos, antes bien, se trata de una alteridad construida en base a maneras diferentes de pensar lo trascendente y la organización social, con instituciones que cortan las clases de manera transversal. Es necesario recordar que las clases son construcciones del historiador y del sociólogo, categorías que se aplican a la realidad *ex post*, y que el análisis desde esta perspectiva es sólo uno de los tantos metodológicamente posibles.

<sup>253</sup> La salud era un tópico recurrente en el discurso protestante, que acusaba: “La Santidad romanista consiste en la infracción de la higiene. Matar el cuerpo con maceraciones, para ganar el cielo, no es un mandato evangélico. Tampoco orar a Dios para que mate, ‘los animalitos que llaman vulgarmente piojos’ como mató milagrosamente a la Santa [se trata de Santa Teresa de Jesús] y a sus compañeras, pues les incomodaban en el coro. Dios les mandaba, en ese caso, tomar una escoba o ir al río.” L. Abeledo, Campaña Anticlerical, op.cit., pp. 365-366.

*disciplinada y fortalecida- recordando que existe conciencia colectiva a la vez que individual*".<sup>254</sup>

En el establecimiento de esta sociedad racionalmente constituida, la escuela tenía un papel central. Teniendo en mente las convicciones descritas más arriba, resulta comprensible que en general los evangélicos rioplatenses prefirieran las explicaciones basadas en las diferencias institucionales e históricas antes que en las raciales para explicar el "atraso" sudamericano. La superioridad moral, económica, social y política de los grandes países protestantes del norte les parecía innegable, pero su creencia básica en las posibilidades de mejoramiento del hombre los llevaba a la conclusión de que la causa de esta diferencia era religiosa, y que podía ser paliada con una educación apropiada. Según La Reforma,

*"No es cuestión de raza el poder nacional, es cuestión de educación. Los grandes pueblos del Norte deben su poder al Evangelio de Cristo, a la Sagrada Escritura, que en las manos y el corazón de las madres encuentra el niño en el hogar [...] no renuncian a su propia conciencia ni someten su razón a la dirección de sistemas cuya base es la obediencia ciega, a supuestas infalibilidades que corrompen por la mentira el alma de los pueblos"*.<sup>255</sup>

Entre los colaboradores de William Morris era fundamental la convicción en la preeminencia del medio social por sobre la genética en la constitución de las personalidades,<sup>256</sup> y este enorme optimismo en la perfectibilidad del hombre los llevaba a creer en la necesidad de una escuela que combinara los valores de la ciencia y el progreso con la difusión de un ideario religioso que contribuyera con "el soporte moral" a la enseñanza. Este pensamiento igualitario (en cuanto a lo racial, ya que no en cuanto a lo cultural se refiere) era típico del evangelismo, según lo marcáramos en el capítulo 1. Como en la evangelización de los indígenas, además, la religión iba unida indisolublemente a un proyecto civilizador.

Los conversos provenían por lo general de las clases trabajadoras, ese amplio espectro que iba desde algunos trabajadores de cuello blanco, maestras y pequeños comerciantes, o policías hasta los hijos de los obreros (o de los desocupados) de la Boca o el Bajo. Con frecuencia se trataba de inmigrantes recientes. Frente a estas personas, vulnerables desde el punto de vista económico y que debían enfrentarse al desafío de la reconstrucción de su identidad personal en una situación de desarraigo, o al que

<sup>254</sup> Carta de William Morris a Clemente Ricci del 12 de abril de 1908, citada por N. Amestoy, "Las escuelas evangélicas argentinas de William C. Morris, 1898-1910", op.cit., p. 133.

<sup>255</sup> La Reforma, año I, no. 1, pp. 2-3.

<sup>256</sup> Véase por ejemplo el artículo publicado por Antonio Sagarna en La Reforma, año II, no. 8, agosto de 1902, pp. 861-862.

implicaba el cambio acelerado de una sociedad que recibía una cantidad inusitada de inmigrantes, William Morris, al igual que los primeros misioneros metodistas, aparecía como portador de un capital económico y social netamente superior. Su mera condición de inglés, en un época en la que el prejuicio anglófilo de las élites hacía ascender casi automáticamente de status incluso al pobre campesino irlandés, despreciado como ignorante mano de obra barata en Europa, en cuanto tocaba el puerto de Buenos Aires,<sup>257</sup> le otorgaba un prestigio nada despreciable. La condición de patronos de los laicos anglicanos que trabajaban como empleados de alto rango para filiales de empresas norteamericanas o inglesas establecidas en el país, a quienes Morris recurría para obtener empleos para su “clientela”, sumaba a esto todo el peso del ideal de la “carrera abierta al talento”.<sup>258</sup> De hecho, la conversión podía ser vista como una forma peculiar de camino hacia el ascenso social. Dado que las sociedades norteamericana e inglesa eran vistas por los misioneros como el ideal terrenal a seguir, el modelo para su proyectada transformación de la sociedad argentina, su palabra tenía para aquellos conversos no-norteamericanos que ingresaban a las iglesias en inferioridad de condiciones el peso de provenir de quienes pertenecían a esa tierra casi mítica.

Esta suerte de “valor agregado” que el prestigio de lo inglés podía aportar a la causa de los misioneros debía ser contrapesada por la extrañeza que sus costumbres, su acento y sus prácticas religiosas debían despertar en sus escuchas. Los biógrafos de Morris refieren las burlas que su aspecto despertaba entre sus futuros discípulos de Palermo en los primeros meses de su residencia allí, y aunque parte de esas historias puede atribuirse a una exigencia del género (porque su propósito es el de ser contrapuestas con el respeto que la figura del pastor despertó en esas mismas personas con el correr del tiempo), no resulta difícil imaginar que el misionero protestante debía ser una *rara avis* en el barrio.<sup>259</sup>

En última instancia, resulta difícil para nosotros acceder a la interpretación *sui generis* que los nuevos creyentes debieron a menudo hacer del mensaje protestante. Sabemos que, más allá de la intención de la transmisión fiel (o incluso de la fuerte

<sup>257</sup> Cfr. Edmundo Murray, Devenir Irlandés. Narrativas íntimas de la emigración irlandesa a la Argentina (1844-1912), Buenos Aires, Eudeba, 2004, p. 27.

<sup>258</sup> Cfr. Eric Hobsbawm, La era de la Revolución (1789-1848), Labor, Barcelona, 1991, Capítulo 10 “La carrera abierta al talento”. El ingreso de uno de los miembros de la familia como empleado en una empresa de origen norteamericano o inglés era una de las vías frecuentes de acercamiento a la conversión, como lo era la vecindad a algún templo o centro educativo protestante, o la relación de parentesco con algún converso. La familia Míguez Bonino, por ejemplo, tuvo así su primer converso al metodismo. (Cfr. conversación personal con el pastor José Míguez Bonino, 22 de septiembre de 2006).

<sup>259</sup> Cfr. Bernardo González Arrilli, Vida y Milagros de Mister Morris, op.cit., p. 27.

convicción de haberlo logrado) del emisor de cualquier discurso, está el espacio de interpretación que el lector/receptor de este último realiza. La lectura o el consumo de discursos no es una actividad pasiva.<sup>260</sup> Por otra parte, y más allá de lo que el discurso de estas iglesias dijera sobre los sectores populares católicos, no eran estos, al decir de Dickens, “jarritos vacíos”,<sup>261</sup> una *tabula rasa* sobre la cual pudiera imprimirse la revelación protestante. Las tradiciones previas, las formas de la religiosidad popular, el origen nacional y la ubicación social previa a la conversión deben haber jugado un papel decisivo a la hora de leer el mensaje acercado por los misioneros.

Sin embargo, resulta claro que podían resultar atractivas la recepción en un grupo abierto, en donde existían prácticas horizontales y democráticas, con la negación de aquellas barreras de nacionalidad o de clase que limitaban los espacios de participación social y política; una inserción que podía ser exitosamente empleada para modificar la situación propia y la de otros a través de la educación y de la oferta de nuevos y más calificados (y, sobre todo, más valorados socialmente) empleos; y la posibilidad de negar el pasado a través de un “nuevo nacimiento” y mirar hacia el futuro encontrando de paso una forma de incorporación al país receptor con una clara apuesta por la nacionalidad argentina.

Por ello debe considerarse que la adhesión al protestantismo podía satisfacer una demanda de sentido proveniente de sectores fuertemente impactados por la experiencia de la migración. El discurso del protestantismo les ofrecía una revalorización de sí mismos en tanto que individuos capaces de decidir sobre su propio destino y de influir decisivamente sobre una sociedad en proceso de cambio, cuestionando y rechazando algunos aspectos, y resultaba en ese sentido compensatorio de la propia experiencia de impotencia frente a las fuerzas políticas y del mercado vivida por los inmigrantes. En este sentido debe destacarse el papel jugado por el componente misional e incluso el sentir de cruzada que predominaba en el discurso de estas iglesias, que podían contribuir a dar sentido a la existencia de aquellos que, habiendo dejado su país de origen y sus

---

<sup>260</sup> La construcción de sentidos es una actividad inherente al acto de leer, como explica Umberto Eco en *Lector in fabula*, Barcelona, Labor, 1987. Las diversas maneras en que el lector llena esos “espacios de indeterminación” del texto, construyendo así significados a la medida de sus expectativas han sido estudiadas en el marco de la escuela alemana de la estética de la recepción. Véase Rainer Warning (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 1989. Desde la historia, Carlo Ginzburg tomó en *El queso y los gusanos*, Barcelona, Muchnik, 1991, un ejemplo de lectura “desviada” de textos religiosos canónicos e intentó explicarla en base a la cultura y las lecturas previas del lector, que conformaban el marco en el cual el molinero Menocchio construyó los significados que lo llevaron a la hoguera.

<sup>261</sup> Nos referimos a la imagen que C. Dickens emplea en *Tiempos Difíciles* para describir como el dueño de una escuela para hijos de la clase obrera imagina las mentes de sus alumnos.

tradiciones, se encontraban ante la difícil adaptación a una situación nueva, insegura e inestable. Estos factores pueden haberse sumado para incentivar la conversión de personas que jamás se hubiesen volcado al protestantismo en su tierra de origen. También debe tomarse en cuenta que, si bien parece haber sido muy escaso el contacto previo que muchos de estos inmigrantes hubieran podido tener con esta u otras versiones del protestantismo, sí existían componentes ideológicos en este último que podían resultar afines a ciertas corrientes de pensamiento vigentes en los países de origen de estos recién llegados. Por ejemplo, los componentes anticlericales y liberales del discurso evangélico de este período pueden haber sido puntos de fácil conexión para muchos migrantes de origen italiano.<sup>262</sup>

Por otra parte, como se ha visto, los emisores y los receptores de este discurso compartían una característica en común: en su inmensa mayoría, se trataba de inmigrantes recientes. Los protestantes no aspiraban sólo a convertir a los inmigrantes, es cierto, pero su dedicación a los sectores populares urbanos en la Argentina aluvial de las últimas décadas del siglo XIX y primeras del siglo XX los llevó a volverlos su público preferencial. Además, el acceso relativamente fácil que los conversos recientes tenían a puestos de responsabilidad y toma de decisiones enfatizó esta tendencia, cuando inmigrantes recién convertidos volcaban su celo misionero sobre aquellos cuyo destino era similar al suyo propio. Sin embargo, la insistencia en la lectura y en la comprensión cabal de la Biblia, junto con el énfasis en lo personal de la revelación divina implicaban que cualquier converso debía en primer lugar adquirir un cierto capital cultural sin el cual no podía ser aceptado dentro de estas iglesias. En esto, no hacían sino respetar una tradición plurisecular, originada en la Reforma y profundizada, por ejemplo, en la protesta puritana frente a la Iglesia Anglicana.<sup>263</sup>

<sup>262</sup> Así interpretaba Remigio Vázquez la aversión a la Iglesia Católica que demostraba Imperatori: "acentuó, entonces, sus tendencias anticlericales en términos tan vehementes y expresivos que toda la tradición liberal de su país – Italia – se reflejaba en él." Véase el suplemento especial *in memoriam* que acompañó la edición de *La Reforma*, año X, no. 2, febrero de 1910. Por otra parte, la conexión entre migración y conversión al protestantismo ha sido estudiada por Christian Lalive D'Épinay en su obra *El Refugio de las Masas*, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, 1968; y en *Religion, dynamique sociale et dépendance (Le protestantisme en Argentine et au Chili)*, Paris-La Haye, Éditions Mouton, 1975. Véase también Daniel Bruno, "Migraciones y metodismo: una confluencia recurrente. Orígenes y proyección", ponencia presentada en el III Simposio de Historia del Protestantismo en América Latina y el Caribe, Instituto Universitario ISEDET, 19 al 22 de septiembre de 2006.

<sup>263</sup> Para los puritanos, una iglesia sólo podía originarse legítimamente como una unión voluntaria de personas dignas de adorar a Dios, y la opción personal sólo podía hacerse desde un conocimiento y una comprensión profundos de la Palabra divina. Por ende, sólo admitían en sus iglesias a aquellos que superaran un verdadero examen oral sobre sus creencias (a diferencia de la mera repetición de un credo aprendido de memoria). Véase la obra de E. S. Morgan, *Visible Saints. The History of a Puritan Idea*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1965.

### Morris en la Iglesia Anglicana

Si el tipo de trabajo realizado por Morris era bastante habitual en su forma (ya que no en su nivel de éxito) entre los metodistas, no puede decirse lo mismo en relación con la Iglesia Anglicana. Como veremos en los capítulos siguientes, la mayor parte del accionar de esta iglesia seguía desarrollándose entre la colectividad angloargentina, y sus problemáticas eran bastante diferentes a las que planteaban las Escuelas Evangélicas Argentinas.

De hecho, la obra de Morris despertaba sentimientos encontrados en el seno de su propia iglesia. Para el Consejo Directivo de la SAMS, que le pagaba su salario, la expansión de las escuelas y del número de conversos era motivo de alborozo. El obispo Welldon, uno de sus dirigentes, decía,

*“Hay un trabajo notable que está haciendo el Rev. W. C. Morris en Buenos Aires, un trabajo educativo evangélico. Es un clérigo de la Iglesia de Inglaterra, pero su trabajo es prácticamente interdenominacional. [...] Sucedió que el verano pasado hice una visita a Sudamérica, hasta Buenos Aires [...] Me llamó la atención el número de inmigrantes en ese país, y las circunstancias en las que vivían [...] Lo que Sudamérica necesita es la simple Cruz de Jesucristo, ni más ni menos [...] Tanto si miramos hacia nuestros propios connacionales, como a la gran cantidad de personas que están bajo su influencia, como a la gran masa de la población –sea que ésta haya sido tocada sólo por los católicos romanos o no tocada por el cristianismo en absoluto- [...] Ese país no debería ser pagano, no debería ser no-cristiano, sino que en todas sus energías y actividades debería ser movido por el espíritu de nuestro Señor Jesucristo, y por la simple fe evangélica que esta Sociedad enseña en Su nombre.”<sup>264</sup>*

Pero otros sectores no se sentían tan cómodos con la idea. Durante 1912, la revista de la diócesis anglicana del este de América del Sur publicó una serie de notas editoriales en el marco de un conflicto puntual con la SAMS, en las que se daba voz a algunos sectores que no podían aprobar plenamente la posición de William Morris. El

<sup>264</sup> “There is a remarkable work being done by the Rev. W. C. Morris, in Buenos Aires, evangelical educational work. He is a clergyman of the Church of England, but his work is practically interdenominational. [...] It happened last summer I made a visit to South America, as far as Buenos Aires [...] I was struck by the number of immigrants in that country, and by the circumstances in which they lived. [...] What South America wants is the simple Cross of Jesus Christ, nothing less, nothing more [...] Whether we look to our own fellow countrymen, or to the great number of persons who come under their influence, or to the great mass of the population—whether touched by Roman Catholics alone, or not touched by Christianity at all- [...] That country should not be pagan, should not be un-Christian, but in all its energies and activities that country ought to be moved by the spirit of our Lord Jesus Christ, and by the simple evangelical faith which this Society teaches in His name.” *SAMM*, junio de 1911, pp. 105-107.

inicio de la discusión fue una frase categórica, lanzada por el editor de la revista, el Rev. Dubourg:

*“No estamos convencidos de que sea sabio que una sociedad que lleva el título de ‘Misionera’ trabaje entre los que, al menos nominalmente, son cristianos británicos, todavía menos de que sea deseable que haga proselitismo entre los católicos romanos.”*<sup>265</sup>

El artículo aclaraba luego que el sostén que la SAMS daba a las capellanías que trabajaban con los ingleses y angloargentinos era correcto porque venía a suplir una necesidad. Se hacía evidente entonces que lo que resultaba poco aceptable era el trabajo de conversión de los católicos. Ante la protesta de algunos lectores, el siguiente número incluyó una nota en la que se nombraba a los pastores dependientes de la SAMS que hacían trabajo en castellano (William Morris, W. H. T. Blair, J. A. Rickards) diciendo que hacían “un excelente trabajo pastoral”, pero se sostenía:

*“La palabra ‘misionero’ ha sido asociada exclusivamente, por lo menos en la Iglesia de Inglaterra, con las misiones a los paganos. Si un cuerpo que se autodenomina una Sociedad Misionera se involucra en trabajo que no es entre los paganos, los malos entendidos y prejuicios aparecen inevitablemente. Es especialmente desafortunado que se dé pie a la idea de que la Iglesia de Inglaterra considera a los católicos romanos como paganos. [...] Y en cuanto a hacer prosélitos entre los católicos romanos, esta es nuestra opinión deliberada. No nos gusta el proselitismo, no nos gusta el robo de ovejas en ninguna forma o circunstancia, pero creemos que es legítimo que cualquier cristiano lleve las bendiciones del Evangelio de Jesucristo a quienes estén privados de él. Si creen que algunos de los católicos romanos con quienes se cruzan no son cristianos, háganlos cristianos si pueden, pero déjenlos católicos si pueden.”*<sup>266</sup>

Esta aclaración, por supuesto, planteaba muchas dificultades. Más allá del viejo temor a que el trabajo misionero de la SAMS lesionara las relaciones con la Iglesia Católica, que era muy tradicional en el Río de la Plata, como lo hemos visto, por aquellas fechas el deseo de mantener buenas relaciones cobraba nuevas fuerzas en la medida en que en Inglaterra avanzaba un partido dentro de la Iglesia Anglicana que

<sup>265</sup> “We are not convinced that it is a wise plan for a Society bearing the title ‘Missionary’ to carry on work among those who are nominally at least British Christians, still less that it is desirable for it to proselytise Roman Catholics”. *Diocesan Magazine*, julio de 1912, p. 260.

<sup>266</sup> “The word ‘missionary’ has become associated exclusively, at any rate in the Church of England, with missions to the heathen. If a body calling itself a Missionary Society engages in other work than amongst the heathen, misunderstandings and prejudices inevitably arise. It is especially unfortunate that there should be any opening given for the idea that the Church of England considers Roman Catholics to be heathen. [...] And as to proselytising Roman Catholics, here is our deliberate opinion. We do not like proselytising, we do not like sheep-stealing in any shape or form, but we do think it legitimate for any Christian to bring the blessings of the Gospel of Jesus Christ to any who are without it. If you think any of the Roman Catholics whom you come across are not Christians, make them Christians if you can, but leave them Roman Catholics if you can.” *Diocesan Magazine*, agosto de 1912, p. 291.

intentaba colocar a ésta en el centro de un proyecto de reunificación del cuerpo cristiano.<sup>267</sup> Pero, frente a la realidad cotidiana de la residencia en un país mayoritariamente católico, ¿cuál era la actitud correcta para un protestante convencido de la verdad de su iglesia? ¿Cómo definir quién era y quién no era un cristiano, y cómo hacer para volver a alguien cristiano sin separarlo de una iglesia que se creía errada? Las explicaciones del número siguiente no contribuían tampoco en ese sentido:

*“Sostenemos el derecho de ‘las iglesias nacionales y particulares’ a regular sus asuntos independientemente de cualquier denominación extranjera. Negamos la afirmación de la Iglesia de Roma de ser considerada la Iglesia Cristiana, pero no negamos que es una Iglesia Cristiana. De esto parece seguirse inevitablemente que no es correcto el intentar debilitar a ninguna iglesia hermana tratando de robarle sus adherentes, por mucho que creamos que está errada. Sí es correcto hacer cualquier cosa que podamos para fortalecerla, y puede que nuestra mejor manera de hacerlo sea apuntando a sus miembros con quienes estamos en contacto sus errores para ayudarla a seguir nuestro ejemplo y reformarse.”<sup>268</sup>*

Declaraciones como estas no podían resultar aceptables para aquellos que, como William Morris, hacían un denodado esfuerzo para que su iglesia y sus escuelas fueran considerados argentinos con los mismos derechos que la Iglesia Católica, a la que consideraban una influencia nefasta y corruptora sobre las masas populares. La actitud misionera de los agentes de la SAMS y su predisposición al diálogo y la cooperación con otras iglesias protestantes, incluyendo a las más conversionistas y militantes, como la Metodista,<sup>269</sup> no iba en el sentido de considerar a la Iglesia Católica como la iglesia “natural” de la Argentina, ni buscaba fortalecerla.

Estas diferencias expresaban posiciones divergentes típicas de los diversos partidos de la Iglesia Anglicana. Mientras que para los evangélicos la Reforma había marcado una ruptura definitiva con quienes habían traicionado los principios

<sup>267</sup> Para una explicación de las formas en que estos debates internos de la Iglesia de Inglaterra afectaron a la diócesis de América del Sur véase el capítulo 4 de la presente tesis.

<sup>268</sup> “We stand for the right of ‘national and particular churches’ to regulate their own affairs independently of any foreign denomination. We deny the claim of the Church of Rome to be considered *the* Christian Church, we do not deny that it is *a* Christian Church. From this it appears to follow inevitably that it is not right to attempt to *weaken* any sister church by trying to rob it of its adherents, however much we may think it to be in error. It *is* right to do anything we can to strengthen it, and our best way of doing so may be by pointing out to members of it with whom we come into contact their errors, and so doing something to help it to follow our example and reform itself.” Diocesan Magazine, septiembre de 1912, p. 317.

<sup>269</sup> Otros capellanes de la SAMS mostraron idéntica predisposición a la cooperación y el trabajo conjunto con otras iglesias. Como ejemplo, considérese la época temprana de la iglesia de Rosario, San Bartolomé, descrita en el capítulo 5, y las actividades del capellán de Entre Ríos, Corrientes y Salto en los primeros años de la década de 1910, T. B. Green, quien abrió una escuela dominical junto a los metodistas en Paraná. Cfr. Diocesan Magazine, septiembre de 1912, p. 330, y SAMM, mayo de 1911.



primigenios del cristianismo, los anglocatólicos<sup>270</sup> se ocupaban de remarcar la continuidad entre la iglesia pre y post reformada con declaraciones como la siguiente:

*“siempre nos ha parecido que la siguiente respuesta de un anglicano a un católico romano pone las cosas en claro: ‘¿Dónde estaba tu Iglesia antes de la Reforma?’, preguntó el segundo, y se encontró con la contrapregunta: ‘¿Dónde estaba tu cara antes de que te la lavaras?’”*<sup>271</sup>

Sin embargo, muchos miembros de la colectividad británica colaboraban regularmente con las escuelas de Morris, y su presencia en la Iglesia era fuerte, aún si se reconocía que su lugar en ella era algo peculiar. Participaba de los sínodos, predicaba en inglés en varias iglesias, incluyendo a la Pro-Catedral, y el obispo concedía que

*“la suya es una capellanía en castellano bien trabajada, según lineamientos evangélicos, absolutamente leal a la autoridad”*<sup>272</sup>

Más aún, el obispo acumulaba elogios sobre la personalidad de Morris, a quien describía como “un santo y un místico, que vive una vida separada, pero también un exitoso hombre de negocios a gran escala, que resuelve las cosas”<sup>273</sup> y como “el hombre más parecido a Cristo que he tenido el privilegio de conocer”<sup>274</sup> Y concluía:

*“Creo que las huellas del Señor por las veredas de Buenos Aires han sido vistas por muchos en esa ciudad a través de la vida del Sr. Morris.”*<sup>275</sup>

Sin embargo, aún destacando su admiración por la persona del pastor, y por las características de su obra filantrópica, Every no podía identificar a la congregación de habla castellana construida con Morris como parte de la Iglesia Anglicana (incluso si su fervor servía para exhortar a los fieles angloargentinos a demostrar un mayor interés por su iglesia),<sup>276</sup> ni ver para ella futuro alguno:

<sup>270</sup> Nombre con el que se conoce a los partidarios de la tendencia de la *High Church* anglicana, quienes admiten su afinidad con muchos de los aspectos de la doctrina y práctica católica.

<sup>271</sup> “it has always seem to us that the following retort of an Anglican to a Roman Catholic puts the matter in a nutshell. ‘Where was your Church before the Reformation?’ asked the latter, and was met by the counterquestion, ‘Where was your face before you washed it?’” *Diocesan Magazine*, mayo de 1913, p. 188-189.

<sup>272</sup> “his is a well-worked Spanish chaplaincy, upon Evangelical lines, absolutely loyal to authority”. Every, *Twenty-five Years in South America*, Londres, SPCK, 1929, p. 205.

<sup>273</sup> “he is a saint and mystic living a life apart, he is also a successful business man on a large scale, who puts things through.” Every, *South American Memories of Thirty Years*, op.cit., p. 29.

<sup>274</sup> “than whom no more Christlike man I have been privileged to meet.” Every, *Twenty-five Years in South America*, op.cit., p. 205.

<sup>275</sup> “I think our Lord’s footsteps on the pavements of Buenos Aires will have been seen by very many in that city through the life of Mr. Morris.” Every, *South American Memories of Thirty Years*, op.cit., p. 32.

<sup>276</sup> Every hizo comentarios en ese sentido más de una vez en la *Diocesan Magazine*, normalmente después de haber concurrido en persona a San Pablo o a alguno de los otros centros de trabajo de Morris para dar la confirmación a algunos conversos, o para officiar un servicio en alguna ocasión especial. Véase por ejemplo, *Diocesan Magazine*, octubre de 1911, p. 8.

*“Si se pregunta: ‘¿Este clérigo leal de nuestra Iglesia Inglesa ha construido en tierras latinas una rama de habla castellana representativa, a un tiempo Católica y Evangélica, Apostólica y Reformada, con autoridad y sin embargo libre, que atesora el pasado pero que mira valerosamente hacia el futuro, con una rica experiencia de la vida sacramental pero también del poder de la plegaria, típica de la manera más verdadera de la *via media* del anglicanismo?’ La respuesta debe ser manifiestamente ‘no’.”<sup>277</sup> “Admirable como es el trabajo [...] no sugiere permanencia. [...] Es excepcional y único, como su heroico fundador.”<sup>278</sup>*

Every no veía una futura Iglesia Anglicana argentina, y sus palabras enunciaban una profecía que se autocumpliría. La Iglesia Anglicana no apoyó institucionalmente la obra de Morris, sino que dejó que éste negociara con particulares y con el gobierno de turno los subsidios necesarios para mantenerla. Como resultado, a la muerte del pastor, en 1932, las escuelas entraron en una crisis financiera agravada por las circunstancias económicas generales, que llevaron finalmente a su nacionalización.<sup>279</sup> Mientras tanto, la congregación de habla castellana sufrió también una grave crisis económica. En 1936 se organizó una comisión que se comprometió a pagar el sueldo del pastor que fuera el último asistente de Morris, el Rev. Federico Cowes. Pero aún así, no existía una idea de que los conversos fueran verdaderos miembros de pleno derecho de la Iglesia, y es posible que ni siquiera ellos mismos lo hayan sentido así:

*“Todos los miembros de las congregaciones de habla castellana han tenido y tienen un profundo sentimiento de gratitud por la excepción que ha hecho la Iglesia Anglicana en recibimos en su seno cuando su objetivo es ministrar a las necesidades espirituales de los miembros angloparlantes de esa iglesia en este país.”<sup>280</sup>*

Cuando la situación económica de la diócesis anglicana se volvió insostenible, a principios de la década de 1970, el templo de Morris, San Pablo, fue vendido finalmente a una iglesia pentecostal.

<sup>277</sup> “If it be asked: ‘Has this loyal clergyman of our English Church built up in Latin lands a representative Spanish-speaking branch, at once Catholic and Evangelical, Apostolic and Reformed, authoritative yet free, treasuring the past but looking forward bravely to the future, with a rich experience of the sacramental life as also of the power of prayer, typical in the truest way of the *via media* of anglicanism?’ the answer must manifestly be ‘no’.” Every, *South American Memories of Thirty Years*, op.cit., p. 31-32.

<sup>278</sup> “Admirable as is the work [...] it does not suggest permanence. [...] it is exceptional and unique, like its heroic founder.” Every, *Twenty-five Years in South America*, op.cit., p. 205.

<sup>279</sup> El artículo 17 de la Asociación Escuelas e Institutos Filantrópicos Argentinos preveía que en caso de disolución de la sociedad todos sus bienes muebles e inmuebles debían ser donados al Consejo Nacional de Educación. Véase Bernardo González Arrilli, *Vida y Milagros de Mr. Morris*, op.cit., p. 89.

<sup>280</sup> Petición dirigida al obispo Every en 1936 por las tres congregaciones fundadas por William Morris, citada por David George, *Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina, 1825-1994*, op.cit., p. 83.

¿Es posible ser anglicano y argentino? Evangelización protestante y nación 25 años después

Hemos mencionado que las Escuelas Evangélicas Argentinas se mantenían básicamente con el aporte de los contactos que Morris hacía personalmente entre los miembros de la colectividad británica y otros particulares a los que había logrado convencer de la importancia de su obra, sumados a los subsidios que logró conseguir del Estado argentino. Los vínculos que el pastor anglicano contruyó con diversos personajes e instituciones parecen haber tenido una extensión notable.

De hecho, entre los miembros de la colectividad inglesa era notorio que Morris resultaba un canal eficaz para aproximarse a la burocracia estatal, porque era conocido en muchos ámbitos, tenía amigos influyentes, y podía lograr que los trámites se aceleraran o resolvieran. Every comenta varias instancias de este tipo:

*“es una dificultad permanente para las casas importadoras y otras hacer pasar sus mercaderías a través de los intrincados caminos de la Aduana, las demoras son interminables y los procesos tan meticulosos que lo usual es emplear un experto más o menos profesional. Pero ninguno de estos expertos puede hacer pasar sus mercaderías tan expeditivamente como el Sr. Morris. [...] todos los residentes en el país, incluyendo a los británicos, deberían tener el certificado argentino de identidad (se la llama ‘Cédula de Identidad’) además de su pasaporte, y es un proceso largo y tedioso, debido al número de los peticionantes, el obtenerlo del Jefe de Policía, que es quien los entrega. Pero asegúrense la ayuda personal del Sr. Morris (si piensan que el pedirlo se justifica) y las puertas se abren y la demora desaparece como por arte de magia. Es innecesario decir que no hay sobornos o influencias indebidas de ningún tipo, sino que simplemente es conocido y querido, y los oficiales consideran (¿y quién puede decir que se equivocan?) que hacer excepciones por un hombre como él está justificado.”<sup>281</sup>*

<sup>281</sup> “it is a standing difficulty with importing firms and others to steer their goods through the intricacies of Customs; the delays are so interminable, and processes so meticulous, that it is quite usual to employ a more or less professional expert. Yet none of these experts can get their goods through as expeditiously as Mr. Morris. [...] all residents in the country, including British, should hold the Argentine certificate of identity (‘Cédula de Identidad’ it is called) in addition to their passport, and it is a long and tedious process, on account of the number of applicants, to obtain these from the Chief of Police who issues them. But secure the personal help of Mr. Morris (if you think yourself justified in asking it) and doors open and delay disappears as by magic. Needless to say, there is no bribery or undue influence of any kind, but simply he is known and loved, and officials consider themselves justified (and who is to say they are not right?) in making exceptions for such a man.” Every, *South American Memories of Thirty Years*, op.cit., p. 26. Es interesante notar que la SAMS usaba los servicios de Morris para hacer pasar a través de la Aduana sin pagar a los enseres, muebles y herramientas que traían los misioneros para el Chaco, por ejemplo. Para ello, Morris simplemente los llevaba a una reunión con el Ministro de Relaciones Exteriores para que le explicaran la situación. Véase *SAMM*, junio de 1911, p. 96.

La más llamativa de estas muestras de la llegada de Morris al aparato estatal es la historia de un capitán de navío inglés que logró que liberaran sin juicio a dos aprendices de su barco (que habían sido arrestados por estar implicados en un robo) para que no se demorara su partida, evitando así un conflicto con sus armadores. ¿Cómo? Convenció a Morris de que los muchachos eran inocentes, y éste persuadió a su vez al juez del caso de que no aplicara la ley.<sup>282</sup> Every era concluyente:

*“nuestro último recurso en cualquier dificultad relacionada con el país es ‘apele al Sr. Morris.’”*<sup>283</sup>

Los contactos del pastor con el aparato estatal parecen haber comenzado en 1898 a través de una carta de recomendación que Ernesto Tornquist (quien fue de los primeros en colaborar con las Escuelas Evangélicas Argentinas) le escribió para Roca, que por entonces ejercía su segunda presidencia.<sup>284</sup> El Zorro, como lo hemos visto, mantenía buenas relaciones con los misioneros protestantes. Solía contribuir con suscripciones a sus periódicos, y tramitó la donación de tierras para ellos en varias oportunidades.<sup>285</sup> Aceptó apoyar a las escuelas, que lograron bajo su gobierno sus primeros subsidios estatales, y abrió para Morris un camino de contactos con funcionarios y políticos que siguió cultivando a lo largo de los años.<sup>286</sup>

Para su fiesta del 25 de mayo de 1901, por ejemplo, las Escuelas Evangélicas Argentinas recibieron adhesiones del presidente Roca, del ministro de Justicia e Instrucción Pública Magnasco, del ministro de Agricultura Ramos Mejía, del ministro de Guerra (quien mandó una banda militar), de la municipalidad (que decoró los salones) y de la Sociedad Rural Argentina (que los prestó).<sup>287</sup> Con Magnasco había una excelente relación, que se expresó claramente luego de que el ministro presentara su

<sup>282</sup> Véase Every, *South American Memories of Thirty Years*, op.cit., p. 27.

<sup>283</sup> “our last resource in any difficulty connected with the country is ‘appeal to Mr. Morris’.” Ídem. W. H. Hodges, que como arcediano de la diócesis anglicana tuvo mucho que ver con su administración, decía lo mismo: “siempre estaba a la disposición tanto de nuestras autoridades eclesiásticas como de individuos privados si había algún asunto que resolver que concerniera a dependencias del gobierno. Porque en la Casa de Gobierno era una personalidad muy conocida y respetada.” (“he was ever at the disposal, both of our Church authorities and of private individuals, if there was any matter to be dealt with where Government departments were concerned. For in Government House he was a well-known and respected personality.” *SAMM*, 1932, p. 128.

<sup>284</sup> Véase Bernardo González Arrilli, *Vida y Milagros de Mister Morris*, op.cit., pp. 29-30.

<sup>285</sup> Para las suscripciones véase Miguel Alba, “Difusión del protestantismo en la Ciudad de Buenos Aires (1870-1910). El Caso Metodista, I”, op.cit. Para las donaciones de tierras, véanse dos ejemplos en los capítulos 1 y 4 de la presente tesis.

<sup>286</sup> También la familia Mitre estuvo entre las primeras en colaborar con Morris. Aparentemente fue Bartolito el que lo recomendó con su padre, el ex-presidente Bartolomé Mitre. Esto explica el sostén continuado de *La Nación*, que difundía todos los pedidos y necesidades de las escuelas y defendió a Morris frente a los ataques de la prensa católica. Véase Bernardo González Arrilli, *Vida y Milagros de Mister Morris*, op.cit., p. 91.

<sup>287</sup> *La Reforma*, año I, no. 6, junio de 1901, p. 267.

propuesta de reforma de la educación pública ante el Congreso, el 5 de junio de 1899. A lo largo de toda la agitación posterior, La Reforma y muchos líderes protestantes apoyaron la iniciativa públicamente, en particular mostrando su alborozo porque la ley propuesta incluía la lectura de la Biblia en las escuelas estatales.<sup>288</sup> Ramos Mejía, por otra parte, era un colaborador asiduo de las escuelas.

Quizás la mejor muestra del tipo de contactos que manejaba Morris puede verse en el listado de las personalidades que formaron la Asociación Nacional Escuelas e Institutos Filantrópicos Argentinos en 1910: su presidente fue Samuel Hale Pearson (banquero y contribuyente también a la revista de la diócesis anglicana); vicepresidente: Enrique Berduc (comerciante); tesorero: Carlos Alfredo Tornquist; asesor legal: Dr. Federico Pinedo (que en ese momento era diputado nacional); vocales: Benito Villanueva (que era senador), Carlos Lumb (una figura destacada dentro de la colectividad británica); asociados: Dr. Luis Mitre (director de La Nación), J. A. Goudge (director del Ferrocarril Pacífico), José María Ramos Mejía (que se desempeñaba como director del Consejo Nacional de Educación), Dr. Emilio Frers, Dr. M. A. Montes de Oca (entonces diputado nacional), Dr. Julio Roca (también diputado). El contador era Alfredo T. Drysdale (los Drysdale eran figuras importantes dentro de la colectividad británica, y dentro de la Iglesia Presbiteriana).<sup>289</sup>

Con esta amplitud de relaciones, que se mantuvieron en el tiempo, resulta difícil encontrar una presidencia que no tuviera relación con Morris, desde Victorino de la Plaza, vicepresidente de Roque Sáenz Peña, quien en 1913 daba dinero para las escuelas, hasta Marcelo T. de Alvear, que inauguró siendo presidente en 1925 el hogar "El Alba", e incluso Uriburu, quien lo recibía en su despacho, y Justo, que hizo gestiones para la repatriación de su cuerpo.<sup>290</sup> Los subsidios estatales y municipales de las escuelas se mantuvieron y aumentaron.<sup>291</sup> Evidentemente, por sobre esta red de

<sup>288</sup> Véanse los primeros números de La Reforma, de 1901, particularmente la sección "Documentos para la Historia", que reprodujo las distintas instancias de ese apoyo a lo largo de 1899-1900.

<sup>289</sup> La Reforma, año XI, no. 2, febrero de 1911, p. 142. Como complemento, véase la siguiente lista de apellidos, que González Arrilli cita como "amigos de la Obra": Pellegrini, Berduc, Pinedo, Roca, Menéndez Behety, Tornquist, Mayer, Cucullu, Saguier, Alvear, Drysdale, Ferro, Mitre, Wilson, Dunn, Goudge, Repetto, Van Peborg. Bernardo González Arrilli, Vida y Milagros de Mister Morris, op.cit., p. 73.

<sup>290</sup> Cfr. Hernán Ceres, "William Morris. El apóstol de la fe", op.cit.; La Nación, 30 de mayo de 1925, p. 6; Every, South American Memories of Thirty Years, op.cit., p. 23; SAMM, 1932, p. 128.

<sup>291</sup> Para tomar nota de los incesantes pedidos de subsidios que Morris dirigía al Estado, alcanza con hojear los Diarios de Sesiones de la Cámara de Diputados: 23 de junio de 1899, p. 228; 25 de septiembre de 1901, p. 839; 28 de agosto de 1902, p. 682; 8 de octubre de 1902, p. 4; 30 de octubre de 1911, p. 33; etc. A ellos deben sumarse los pedidos que aparecen bajo el nombre de Matías Fernández Quinquela para las escuelas de Villa Urquiza, que eran parte de la red de Morris.

relaciones personales del pastor (que por otra parte eran parte de la forma en que se hacía política) sobrevolaba la lógica del interés de Estado. Colaborar con Morris llegó a convertirse en algo que había que hacer, más allá de cualquier orientación ideológica o política, porque la magnitud de los alumnos de las escuelas las volvía un objeto de interés público. Desde esa perspectiva, el apoyo del Estado y de muchas figuras públicas puede ser pensado como una contribución a un particular que hacía un servicio a la comunidad, y no requiere de mayores explicaciones.<sup>292</sup> A estos motivos debe sumárseles el de la buena prensa de la que disfrutaba Morris en los periódicos no católicos de la época. Retirarle el apoyo hubiera causado un impacto en la opinión pública: según se contaba, 10.000 personas asistieron al servicio en su memoria en la iglesia de San Pablo.<sup>293</sup>

Pero para que el apoyo estatal a este pastor se convirtiera en algo que se daba por sentado, debió construirse primero un lazo importante, que iba más allá de la persona de Morris, entre los misioneros protestantes y algunos sectores de la élite política argentina, que se remonta a los primeros años de la expansión protestante, y especialmente a la década de 1880. Hemos visto en el capítulo 1 una instancia de apoyo a las misiones protestantes en el contexto de los debates en torno a las leyes laicas. No fue la única, y los contactos asiduos de los metodistas con varios personajes importantes de la política durante todo el período 1862-1890 han llevado a la bibliografía a hablar reiteradamente sobre la relación entre protestantismo y liberalismo.<sup>294</sup> Aunque el énfasis en la coincidencia doctrinaria proviene de los análisis hechos para el caso mexicano,<sup>295</sup> se retoma también aquí en tono positivo un *leit motiv* de la prensa católica, que planteaba esta relación como algo dado, en tono de acusación.<sup>296</sup> Se suele destacar

<sup>292</sup> Que no había en la mayoría de estos personajes un favoritismo especial por Morris resulta evidente cuando uno observa que podían contribuir con sus escuelas al mismo tiempo que lo hacían con la Sociedad para la Conservación de la Fe (católica, y responsable de la construcción de escuelas en Palermo que competían con las protestantes), o cuando se ve a Bartolomé Mitre, colaborador de las Escuelas, recibiendo la extremaunción de Monseñor Romero, quien atacó duramente a éstas.

<sup>293</sup> SAMM, 1932, p. 124.

<sup>294</sup> Véase, entre otros, Norman Amestoy, "Católicos, liberales y protestantes frente a la cultura: 1850-1910, el caso argentino", en Boletín Teológico, año 24, no.47-48, diciembre de 1992; Tomás Gutiérrez S. (comp.), Protestantismo y política en América Latina y el Caribe. Entre la Sociedad Civil y el Estado, Lima, CEHILA, 1996; Jeter Pereira Ramalho, "As características pedagógicas dos colegios protestantes e as categorías ideológicas do liberalismo", en Cristianismo y sociedad, vol. 29, no. 107, 1991; Arnoldo Canclini, 400 años de protestantismo argentino: historia de la presencia evangélica en la Argentina, Buenos Aires, FADEAC, 2004.

<sup>295</sup> Fundamentalmente los autores protestantes siguen la tesis de Jean-Pierre Bastian, Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911, México, Fondo de Cultura Económica, 1989; ampliada luego en su Historia del protestantismo en América Latina, México, CUPSA, 1990.

<sup>296</sup> Esta corriente de denuncia, que recorre las publicaciones católicas de la época, como La Voz de la Iglesia, o El Pueblo, ha sido retomada por autores posteriores de la misma extracción religiosa, como el

también la pertenencia común de muchos protestantes (entre ellos William Morris) y destacados políticos argentinos a la masonería.<sup>297</sup>

Nos parece necesario reconsiderar este punto de vista, que debe ser enriquecido y matizado. En la obtención de apoyos oficiales por parte de los protestantes sin duda influyó el hecho de la importante conexión económica con Gran Bretaña y de la imagen idealizada de los inmigrantes del norte de Europa, que hacía de Morris el prototipo del hombre que se deseaba atraer a este país.<sup>298</sup> Pero además, un Estado en construcción, que no llegaba a cubrir las necesidades educativas de una población que crecía a un ritmo altísimo, compuesta en un porcentaje importante por extranjeros y por sus hijos, que se creía debían ser nacionalizados, no podía menos que apreciar iniciativas como las de Ramón Blanco y Morris.

En la década de 1880, ser liberal no implicaba necesariamente una profesión de fe doctrinaria coherente y acabada. Era ante todo un mote de época, aplicado a un grupo heterogéneo de personas que contaba con el anticlericalismo como lazo de unión, y que impulsaba la separación de la Iglesia y el Estado, en un movimiento que tendía a crear una esfera pública laica. En este sentido, los protestantes fueron parte de ese “consenso liberal”, a veces en forma muy activa y vociferante. No era para menos, por cuanto las reformas que creaban al Estado moderno también creaban el espacio que estos disidentes religiosos necesitaban para poder ejercer libremente su culto:

*“á la Iglesia cristiana (no romana) le está terminantemente prohibido inmiscuirse en política; debe sujetarse á reconocer una autoridad, un poder humano, legado por Dios á los Estados, superior dentro de ciertos límites y condiciones, (también humanas) á la Iglesia. La razón de esta superioridad del Estado sobre la Iglesia, se basa en que siendo la religión puramente del dominio de la conciencia, Dios ha querido que la autoridad humana ejerza*

---

padre Prudencio Damboriena en “Génesis y etapas de la penetración protestante en Iberoamérica”, en Cuadernos Hispanoamericanos, vol. 8, no. 80, 1956, pp. 5-25, y en El protestantismo en América Latina, Friburgo, Oficina Internacional de Investigaciones Sociales, Feres, 1962, o como Néstor T. Auza, Católicos y liberales en la generación del ochenta, Buenos Aires, Ed. de la Universidad Católica Argentina, 2007.

<sup>297</sup> Aunque la conexión es innegable, y proporcionaba sin duda un ámbito de sociabilidad en común, y sin negar la asistencia que las logias masónicas dieron a las iglesias protestantes (a menudo se encuentran casos de locales masónicos que eran prestados a los protestantes para oficiar un culto en alguna localidad del interior del país, por ejemplo), no podemos menos que disentir con el tono conspirativo que recorre muchos textos en los que se presenta a liberales, masones y protestantes como un grupo unificado, coherente y homogéneo complotando contra la Iglesia Católica. La pertenencia a la masonería estaba muy extendida a fines del siglo XIX, y probablemente haya actuado como un marcador social de cierto “progresismo” o “liberalismo”, además de ofrecer algunas garantías de la honorabilidad de sus miembros, en el mismo sentido en el que Weber analiza a las “sectas” protestantes en los Estados Unidos para la misma época. Cfr. Max Weber, Sociología de la religión, Buenos Aires, La Pléyade, 1978 (1921).

<sup>298</sup> Véase Tulio Halperín Donghi “¿Para qué la inmigración?”, en Diego Armus (comp.), El espejo de la historia, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

*independientemente sus funciones para garantizar el libre ejercicio de la libertad de todos los ciudadanos.*"<sup>299</sup>

La idea de la supremacía del Estado sobre el ámbito de lo terrenal tiene bases firmes en ciertas vertientes de la teología protestante, pero en las condiciones específicas del Río de la Plata difícilmente constituía una opción. La separación de la Iglesia y el Estado y la libertad de culto constituían una necesidad impuesta a los protestantes por su condición de minoría religiosa. De la misma manera, el matrimonio civil ponía en pie de igualdad a los casamientos protestantes (y a aquellos en los que estos se casaban con mujeres católicas) con los católicos, y el registro civil quitaba a los hijos de los protestantes el estigma de nacer fuera de un matrimonio consagrado por la Iglesia Católica, y de no contar con el bautismo de esta. La escuela laica aseguraba que sus hijos no serían educados por sacerdotes católicos, aún en aquellos lugares en los que no existían escuelas confesionales protestantes, que en la década de 1880 eran muy escasas. El cementerio secularizado implicaba el fin de las difíciles negociaciones que los protestantes de diversas localidades debían realizar con las autoridades municipales con el fin de obtener un terreno para sus entierros, que luego debían mantener. El hospital laico ponía fin a situaciones de persecución religiosa de los enfermos, a los que las monjas a veces secuestraban sus libros religiosos, y a quienes les estaba prohibido recibir el consuelo de la visita de su pastor, todo esto en el supuesto de que el hospital aceptara atenderlos en primer lugar.

Por lo tanto, la construcción de un Estado laico era algo que los protestantes, fuesen metodistas o anglicanos, debían apoyar. No ocurría lo mismo, sin embargo, con la secularización de la sociedad. Los protestantes navegaban entre la Escila de un Estado tomado por la Iglesia Católica, y la Caribdis de una sociedad secularizada donde Dios no tuviera cabida. Sin embargo, esto no planteaba un problema en relación con sus apoyos políticos. Los "liberales" argentinos, como lo hemos visto, no se desentendían de la religión, y en su mayor parte seguían viéndola como una instancia civilizadora y garante del control social. Esto se reforzó en la década de 1890 y durante los primeros años del siglo XX, cuando el así llamado "consenso liberal" comenzó a resquebrajarse al calor de las discusiones respecto de los efectos no deseados de la inmigración y de la

---

<sup>299</sup> Lucio Abeledo, *Campaña Anticlerical*, op.cit., p. 31.



convulsionada situación política, y se buscó obtener el apoyo de una Iglesia Católica que crecía y se organizaba.<sup>300</sup>

Mientras tanto, los militantes del protestantismo mantenían una actitud de extrema hostilidad y enfrentamiento con la Iglesia Católica. Los terrenos de la educación popular y la prédica entre los inmigrantes (particularmente entre españoles e italianos) en los que incursionaban los misioneros eran también aquellos donde la Iglesia Católica concentraba sus renovados esfuerzos, y que consideraba propios.<sup>301</sup> La Reforma se enfrentó a ella en forma virulenta, y no escatimó improperios ni historias escandalosas de ningún tipo, en una actitud que contrastaba con su tono predominantemente tolerante y conciliador.<sup>302</sup>

Por otra parte, las publicaciones periódicas católicas, como la Revista Eclesiástica de la Arquidiócesis de Buenos Aires, La Buena Lectura, La Voz de la Iglesia o el diario El Pueblo denunciaron permanentemente las actividades protestantes, y en ocasiones hubo intentos aislados de emprender una acción más agresiva. En La Reforma se transcribieron diversas versiones (por otra parte coincidentes) de un episodio ocurrido en 1904, y que parece significativo: Matías Fernández Quinquela y su esposa, Carlota Lubin, habían fundado poco tiempo antes un templo evangélico en Belgrano. Cuando el cura de la parroquia de la zona encontró a la Sra. Quinquela repartiendo volantes evangélicos a la salida de la misa, la hizo detener por el comisario de la seccional 23ª. Además de sufrir los insultos del cura y el comisario, Carlota debió soportar casi tres horas de arresto, mientras esperaba a que el párroco se presentara a declarar. Un testigo del hecho, que confirmó que ella no había cometido ningún crimen, se retiró indignado cuando notó que sus declaraciones estaban siendo falseadas. Finalmente, su marido fue avisado y se presentó para liberarla.<sup>303</sup> Es notable la forma expeditiva en que el comisario obedeció a los deseos del cura si se considera que Carlota Lubin no había cometido infracción alguna que pudiera justificar su arresto: su

<sup>300</sup> Cfr. Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX, op.cit.

<sup>301</sup> Véase Néstor Tomás Auza, "La Iglesia argentina y la evangelización de la inmigración" y Daniel J. Santamaría, "Estado, Iglesia e Inmigración en la Argentina moderna", op.cit. También Mariela Ceva, "Clero e inmigración" en Todo es Historia, no. 401, diciembre de 2000, y "La *Itálica Gens* y la inmigración en la Argentina entre 1910-1925", en Estudios Migratorios Latinoamericanos, no. 49, diciembre de 2001.

<sup>302</sup> Véanse como ejemplos, los siguientes artículos de La Reforma: año I, no. 1, enero de 1901, p. 33; no. 4, abril de 1901; año III, no. 5, mayo de 1903, pp. 1251-1252; año IV, no. 2, febrero de 1904, pp. 1640-1642; no. 5, mayo de 1904, pp. 1799 y ss.

<sup>303</sup> La Reforma, año 4, no. 5, mayo de 1904, p. 1799. Se transcriben los relatos de La Prensa, Alpha y Omega, y El estandarte evangélico de Sud América.

proselitismo podía resultar irritante, pero sin duda se encuadraba perfectamente dentro de la libertad de culto que garantizaba la Constitución.

Pocos años antes, en 1901, la Municipalidad de Buenos Aires había donado un terreno que había sido solicitado para las Escuelas Evangélicas Argentinas a la Iglesia Católica, para la inauguración del Colegio Taller Santa Filomena, ubicado apenas a dos cuadras de los colegios de Morris.<sup>304</sup> Este era un momento álgido, en el que la Iglesia y el Estado argentino negociaban el restablecimiento de relaciones con el Vaticano, lo que se materializó al año siguiente. En ese contexto se produjo el embate más publicitado contra la figura de Morris, cuestionando la legitimidad del subsidio que el Estado nacional daba a sus escuelas.

En la sesión de la Cámara de Diputados del 30 de diciembre de 1901, en ocasión del debate por el presupuesto de 1902, el obispo Romero, diputado por Santa Fe, objetó la partida que otorgaba un subsidio a las Escuelas Evangélicas Argentinas.<sup>305</sup> Los argumentos que utilizó en su ataque, y los que emplearon sus oponentes son muy interesantes, por cuanto puede observarse que el principal motivo de preocupación residía en si en las Escuelas se enseñaba o no el patriotismo argentino.

Monseñor Romero alegó que subvencionar a las Escuelas Evangélicas Argentinas era colaborar con el protestantismo, culto que era permitido por la Constitución, pero que no podía ser promovido desde el Estado, ya que el único culto oficial era el católico. Este punto de partida, como puede verse, reiteraba el argumento sostenido por Estrada en 1886, que interpretaba al mandato constitucional de sostén del culto católico en un sentido fuerte y militante. Romero distinguió también entre dos clases de extranjeros protestantes: los inmigrantes respetables que practicaban la religión de su país de origen y los propagandistas que creaban escándalos, como Morris, que era un extranjero que sobornaba a los pobres con dinero, alimentos y vestido para

<sup>304</sup> Véase N. Amestoy, "Las escuelas evangélicas argentinas de William C. Morris, 1898-1910", op.cit., p. 129.

<sup>305</sup> Gregorio Ignacio Romero, nacido en Entre Ríos en 1860, fue ordenado en 1883. En 1885 se recibió de abogado y luego se convirtió en el Presidente del Consejo General de Educación de Santa Fe. Consagrado obispo de Jasso en 1899, fue el único obispo en el Congreso argentino, en el que se desempeñó como diputado nacional por Santa Fe entre 1898 y 1904. Sus ideas políticas y doctrinarias lo hicieron muy controvertido, dentro y fuera de la Iglesia Católica. Presentó al Poder Ejecutivo Nacional, en 1904, junto con el Padre Grote, el primer proyecto de legislación obrera, en nombre de los Círculos Obreros Argentinos. Fue Vicario General de la Armada, auxiliar de la arquidiócesis de Buenos Aires y amigo personal de Bartolomé Mitre (a quien dio la extremaunción), además de escribir historia y crítica literaria. Datos extraídos de V. O. Cutolo, Nuevo Diccionario Biográfico Argentino, op.cit.

que cambiaran de religión, una división de aguas que recuerda notoriamente a la que se realizaba en la Diocesan Magazine. Finalmente, dijo:

*“Es también una escuela contraria al sentimiento nacional. En ella se ha enseñado continuamente a faltar el respeto a nuestros próceres de la Independencia, a Belgrano, a San Martín. ¿Y por qué? Porque uno puso su bastón en las manos de la virgen de las Mercedes, en Tucumán, y el otro puso el escapulario de la virgen del Carmen en el pecho de sus soldados”.*<sup>306</sup>

Luego de identificar así al nacionalismo con el catolicismo, Romero terminó diciendo que la burla a los próceres aparecía en La Reforma, revista que era editada por Morris.

Ante el ataque, un grupo de diputados decidió tomar la defensa de las Escuelas basándose en el principio constitucional de la libertad de culto. Entre los más prominentes se encontraban Pastor Lacasa,<sup>307</sup> diputado por Buenos Aires y miembro de la comisión encargada de redactar la partida en cuestión y Emilio Gouchón, quien tenía una cercanía particular con las Escuelas Evangélicas Argentinas.<sup>308</sup> Estos hombres insistieron en la importante función que cumplían estas escuelas, complementando la acción del Estado en barrios en los que no existían escuelas públicas; dieron fe del patriotismo en el que formaba a los niños; y, por sobre todo, recordaron que el preámbulo de la Constitución daba la bienvenida a todos los hombres del mundo que quisieran habitar el suelo argentino, para luego decir que la nación estaba compuesta por todos sus habitantes. Con esto, reivindicaban a Morris como argentino, rechazando para él el rótulo de extranjero. En palabras de Gouchón

<sup>306</sup> Congreso Nacional, Cámara de Diputados. Diario de Sesiones, op.cit., p. 761.

<sup>307</sup> Pastor Lacasa (Buenos Aires, 1855-1922) fue un juríconsulto reconocido, que fue juez, camarista y presidente de la Suprema Corte de la provincia de Buenos Aires. Ocupó el cargo de ministro de Obras Públicas de la provincia durante la gobernación de Julio A. Costa, y luego fue diputado nacional entre 1898 y 1912, además de ser vicepresidente del Consejo Nacional de Educación y profesor de Historia en la Escuela Normal de Profesoras. Datos extraídos de Vicente O. Cutolo, Nuevo diccionario biográfico argentino, op.cit., tomo IV.

<sup>308</sup> Emilio Gouchón (1860-1912) se inició como periodista de la Nación entre 1887 y 1896. Doctor en jurisprudencia, es conocido por su oposición a la Ley de Residencia. Preocupado por las consecuencias de la inmigración, escribió sus Apuntes sobre colonización e inmigración. Fue uno de los fundadores de la Unión Cívica de la Juventud, de la Unión Cívica y luego de la Unión Cívica Radical. Participó activamente de la Revolución del Parque, en 1890, y fue redactor de El Argentino, órgano de la Unión Cívica, junto con Adolfo Saldías y Joaquín Castellanos. Fue diputado nacional entre 1898 y 1912, y También fue Gran Maestro de la Masonería argentina, miembro del Congreso de Libre Pensamiento, del Congreso de la Prensa, del Congreso de Bibliotecas Populares y del Congreso de Escuelas Populares de Educación. Antonio Sagarra identifica a Gouchón como uno de los oradores usuales de los actos patrióticos realizados periódicamente por las Escuelas. Cfr. Un héroe del porvenir, op.cit., p. 173, y Vicente O. Cutolo, Nuevo diccionario biográfico argentino, op.cit.

*“no es extranjero aquel que vincula al progreso del país sus esfuerzos, que le consagra su inteligencia y su voluntad; ese es argentino a la par de cualquiera.”<sup>309</sup>*

Como puede verse, en esta discusión estaba en juego algo más que el subsidio a las Escuelas. También había en pugna diversas ideas sobre lo que era la nación. Mientras que para Monseñor Romero la nación era un ser que preexistía a la inmigración protestante, ligada a lo hispánico, con una religión y tradiciones propias y establecidas que podían correr peligro por las actividades de los protestantes ingleses y norteamericanos, los defensores de Morris sostenían una concepción voluntarista, donde el origen era menos importante que el deseo de formar parte de la Nación, que podía albergar ideas y tradiciones diferentes siempre que hubiera respeto y buena voluntad.

Esta oposición puede verse claramente en las palabras del diputado-obispo, que endureció su posición al encontrarse en minoría:

*“cuando la letra o el espíritu de la constitución se me presenta dudoso o capaz de suscitar cuestiones, entonces me amparo y me asilo en la tradición. Yo evoco los recuerdos de nuestra historia y encuentro que en ellos hay una protesta de sangre contra la invasión protestante, hay la protesta de sangre de la reconquista.”<sup>310</sup>*

En realidad, la perspectiva de los diputados que defendían a Morris era muy moderada. A principios del mismo año, La Reforma había formulado una posición bastante más dura en su primer número, que se puede leerse claramente como una respuesta a argumentos como los del obispo Romero, por entonces de circulación común en la prensa católica:

*“No se nos puede presentar como obligatoria, ni las tradiciones, ni las costumbres, ni molde alguno que se oponga a la intuición de nuestro propio ser como Nación. Nuestra patria es hija del pasado, es cierto; más existe en el presente para ser hija del futuro [...] Quizás el pueblo argentino haya olvidado en parte la responsabilidad de su propio destino y aceptado en nombre de lo que fue esas formas sin alma, cadáveres que aparecen viviendo porque tienen el arte de vampirizar la vitalidad de los pueblos”.<sup>311</sup>*

Notemos el contraste que se establece con la opinión del diputado Vivanco:

<sup>309</sup> Congreso Nacional, Cámara de Diputados. Diario de Sesiones, op.cit., p. 763.

<sup>310</sup> Ibid., p. 773.

<sup>311</sup> La Reforma, año I, no. 1, pp. 1-2.

*“Hay que lamentar que no haya cincuenta o cien mil personas como el señor Morris en la República Argentina, pertenecientes a cualquier religión, pero que se empeñen en llevar a cabo esta obra.”*<sup>312</sup>

El argumento religioso no fue tomado muy en serio por los oponentes de Romero en la Cámara, a quienes les preocupaba mucho más la definición como extranjero y dañino para el nacionalismo argentino. Sin embargo, resulta sorprendente que incluso un liberal convencido como Gouchón creyera necesario distanciarse de la crítica que La Reforma hizo a la actitud religiosa de Belgrano y San Martín. Tan grave le pareció la ofensa que recalcó que esta no era una revista de Morris, aun cuando Romero insistiera en que Morris firmaba los recibos por las suscripciones. Notemos, por otra parte, que el diputado-obispo tenía cierta razón, ya que aunque la publicación fue fundada por Matías Fernández Quinquela, estuvo ligada desde un principio a la obra de Morris, y no era sorprendente que éste firmara los recibos de suscripción teniendo en cuenta que era uno de sus más asiduos colaboradores. Se convirtió en director de La Reforma en 1903. Es improbable además que Gouchón desconociese estos hechos.

A pesar de la oposición del obispo, la partida fue aprobada.<sup>313</sup> Si comparamos los dos debates en el Congreso que hemos presentado, observamos una preocupación creciente por la definición de la nacionalidad argentina, que ahora incluía fórmulas establecidas que permitían “medir” el nacionalismo, como el correcto canto del himno nacional, el respeto por las fechas patrias y la veneración por las figuras de los “padres de la Patria”,<sup>314</sup> pero notamos también la continuidad en las formas en que se manifestaba una interpretación católica que identificaba a su iglesia con la nación, y que recurría al rótulo de extranjeras para descalificar a las denominaciones protestantes que venían a disputarle el monopolio del espacio religioso, y a intervenir en terrenos que consideraba de su incumbencia exclusiva, como la educación popular o la

<sup>312</sup> Congreso Nacional, Cámara de Diputados. Diario de Sesiones, op.cit., p. 764. Ponciano Vivanco fue diputado por Córdoba entre 1896 y 1904, y luego entre 1906 y 1910. En 1901 había entrado como vocal en el Consejo Nacional de Educación, que luego presidió.

<sup>313</sup> La discusión completa de la sesión del 2 de enero de 1901 se encuentra en Congreso Nacional, Cámara de Diputados. Diario de Sesiones, op.cit., pp. 769-774.

<sup>314</sup> Estas formas convencionales del culto a la nación fueron aducidas como prueba del patriotismo que se enseñaba en las Escuelas Evangélicas Argentinas, tanto en el debate en la Cámara de Diputados como en la prensa. También Bernardo González Arrilli muestra a Morris repartiendo “tarjetas postales patrióticas, papeles con leyendas, retratos y biografías de Belgrano, de San Martín, de Urquiza, repartidos en sus escuelas para las fiestas patrias”. B. González Arrilli, Vida y Milagros de Mr. Morris, op.cit., p. 45. La implantación de estas formas reguladas de nacionalización de las masas ha sido estudiada por Lilia Ana Bertoni en Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

evangelización de los indígenas. Sin embargo, y a diferencia de la estrategia que, como veremos, emplearon otros sectores de la Iglesia Anglicana, el grupo que rodeaba a William Morris buscó superar estas objeciones integrándose aceleradamente a la nacionalidad argentina, y utilizando el lenguaje del nacionalismo local.

### Capítulo 3 “Construir una vida eclesial en común” I

#### El Obispo Every y la organización de la Iglesia

“Assemble yourselves and come; draw near together, you that are escaped of the nations”

Isaías 45, 20<sup>315</sup>

En este capítulo examinaremos las formas que adquirió la reorganización de la Iglesia Anglicana en los primeros años del siglo XX, y el rol central que la figura del segundo obispo tuvo en este desarrollo. Nos concentraremos además en el funcionamiento y el uso que se hizo de los mecanismos representativos inherentes al gobierno sinodial, y en las resistencias que este proceso de cambio, centralización y homogeneización de la Iglesia despertó en sus fieles.

En 1900 Waite Stirling se retiró y volvió a Inglaterra, donde ocupó el cargo de canónigo y obispo asistente en la catedral de Wells, en el condado de Somerset, hasta su muerte en 1922 a los 93 años.<sup>316</sup> En su lugar el Arzobispo de Canterbury, Frederick Temple, nombró a Edward Francis Every como nuevo obispo de la diócesis de las islas Malvinas, con jurisdicción sobre América del Sur. El nombramiento tuvo lugar en 1902, según explicaba Every porque “el Arzobispo Temple, realmente un gran hombre, dilatava sin embargo sorprendentemente sus nombramientos”, aunque admitía que no había sido fácil encontrar al hombre adecuado para ocupar el cargo que el mismo Arzobispo había llamado “algo problemático”.<sup>317</sup>

Every es un hombre central de la Iglesia Anglicana en el período que nos ocupa, y será por ello el personaje principal de éste y los tres capítulos siguientes. Su inexorable voluntad de centralización, organización y normalización de la vida

<sup>315</sup> “Reuníos y venid; juntaos todos los sobrevivientes de entre las naciones.” Isaías 45, 20 (versión Reina Valera).

<sup>316</sup> También formó parte del Consejo Directivo de la SAMS. Véase Frederick C. Macdonald, Bishop Stirling of the Falklands, op. cit., y la edición de 1922 de la SAMM.

<sup>317</sup> “Archbishop Temple, a really great man, was nevertheless amazingly dilatory about his appointments”. Every, Twenty-five Years in South America, op. cit., p. 105. El comentario de Temple (“this somewhat troublesome post”) es reproducido por Every en la misma página.

eclesiástica, que lo convirtieron en la cabeza de una importante renovación de la estructura institucional anglicana, lo llevaron también a entablar numerosos conflictos con quienes se resistían a su visión sobre el rol de la Iglesia en América del Sur. Por estas razones, resulta pertinente detenernos a examinar su formación.

El nuevo obispo había nacido el 3 de abril de 1862 en Derbyshire, Inglaterra. Provenía de una familia muy aristocrática: la abuela del obispo era una descendiente de Guillermo el Conquistador, y su abuelo pertenecía a un linaje ennoblecido por matrimonio desde el siglo XVI.<sup>318</sup> Edward era el segundo de ocho hermanos (cinco mujeres y tres varones), y se crió junto con ellos en la finca rural de Egginton Hall, en el pueblo de Egginton, una “aldea cerrada” (“*closed village*”) desde que se completó el proceso de cercamiento local en 1791 y hasta 1940. El término implicaba la existencia de un único propietario para toda la tierra del pueblo y los campos aledaños, Sir Every, quien luego la arrendaba a sus habitantes.<sup>319</sup>

Edward Every hizo su escolaridad en Harrow, uno de los dos más prestigiosos colegios de élite de Inglaterra, y fue luego a Cambridge, donde se graduó en 1884 en el Trinity College. Fue ordenado diácono en 1885, y sacerdote en 1886 en la diócesis de Durham. Entre 1885 y 1894 fue *curate* (asistente de párroco) de St. Paul’s en la ciudad industrial de Hartlepool, período en el cual obtuvo además un *master* en Teología también en Cambridge. Sin embargo, el propio Every declaró que en su formación el hecho más importante había sido la pertenencia a la *Auckland Brotherhood* (Hermandad de Auckland), una pequeña casa de estudios teológicos dirigida por J. B. Lightfoot, obispo de Durham, en el castillo de Auckland.<sup>320</sup> Every pasó sus años formativos en este ambiente de tendencias anglocatólicas liberales, y de gran estímulo intelectual.

<sup>318</sup> La historia del linaje Every puede seguirse en los árboles genealógicos compilados en el sitio <http://www.william1.co.uk>, dedicado a los descendientes del Conquistador.

<sup>319</sup> Para la historia de Egginton véase el folleto escrito por Jack Henderson, *Story of Egginton and St. Wilfrid’s Church*, Egginton, s/f, o la página web del pueblo, <http://www.egginton.org.uk>.

<sup>320</sup> Joseph Barber Lightfoot (1828-1889) fue un teólogo de gran prestigio, por muchos años profesor del Trinity College de Cambridge (donde Every cursó sus estudios universitarios). Fue capellán del príncipe Alberto y capellán honorario de su esposa, la reina Victoria, y en 1879 fue nombrado obispo de Durham, donde se rodeó de un grupo de jóvenes intelectuales de la Iglesia a quienes formó en la *Auckland Brotherhood*. Su sucesor fue su gran amigo y colega teólogo Brooke Foss Westcott, quien junto con Lightfoot y F. J. A. Hort había conformado el famoso “Terceto de Cambridge”, que en la década de 1880 intentó dar una respuesta erudita a la Alta Crítica bíblica de la escuela alemana. Esta revisión de la doctrina fue casi contemporánea con la que también realizó un grupo de Oxford a través del volumen compilado por Charles Gore, *Lux Mundi. A Series of Studies in the Doctrine of Incarnation*, de 1889. Ambos grupos coincidieron básicamente en la compatibilidad de cristianismo y ciencia a través de la aceptación de la teoría de la evolución de Darwin, vista como muestra de la presencia inmanente de Dios en la Naturaleza; de la visión del Antiguo Testamento como una verdad alegórica o mítica, y no estrictamente histórica; de la consideración de que el Hijo no poseía la omnipotencia ni la omnisciencia del Padre, por lo que podía equivocarse; y de la centralidad de la Encarnación, que consagraba la obra



Luego de unos años como *vicar* (párroco) de la aldea minera de North Seaham entre 1894 y 1899; y de St. Cuthbert's, en el distrito industrial de Gateshead, entre 1899 y 1902; Every fue finalmente seleccionado para ocupar el episcopado en América del Sur.<sup>321</sup> Tenía entonces 40 años, y jamás había salido de Europa.<sup>322</sup>

“He sido puesto aquí por Dios para establecer esta Diócesis”

La situación que Every encontró a su arribo a Buenos Aires era muy diferente a la que había encontrado su predecesor. Las últimas décadas del siglo XIX fueron testigos del gran crecimiento y la diversificación de la colectividad: la construcción de las líneas de ferrocarril a partir de la década de 1860 atrajo a muchos inmigrantes británicos, que llegaron para trabajar como técnicos, mecánicos, ingenieros y empleados administrativos. A ellos se sumaron muy pronto los empleados de las empresas británicas dedicadas a las actividades financieras, comerciales y de servicios que se transformaron en un elemento destacado e ineludible de la realidad local; quienes se dirigieron a la campaña bonaerense y al interior del país buscando trabajo como mayordomos de estancia, puesteros o peones; los que se emplearon como sirvientes (institutrices, cocineras, niñeras, valets, etc.); y los que se aventuraron a abrir un comercio propio (a menudo artesanos de alguna clase) o a ofrecer sus servicios calificados (enfermeras, maestros).<sup>323</sup> Gran Bretaña era por entonces la principal fuente

---

del hombre. Para el Terceto de Cambridge y *Lux mundi* véase David Newsome, *El mundo según los victorianos. Percepciones e introspecciones en una era de cambio*, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 2001 (original 1997), pp. 248-252. La referencia a la importancia de estos contactos y de su pertenencia a la Hermandad puede encontrarse en *Thirty Years in South America*, op. cit., p. 205.

<sup>321</sup> Los sucesivos destinos de Every en su carrera eclesiástica fueron extraídos del *Crockford's Clerical Directory* correspondiente al año 1923. El *Crockford's* es el anuario compilado y editado por el Consejo del Arzobispo de Canterbury y contiene referencias de todo el personal eclesiástico en las islas británicas. Agradezco al obispo de Malaita, el Rvmo. Terry Brown, y al Rev. Michael Blain de Wellington, Nueva Zelanda, el acceso a este material. Véase también el comentario de Every sobre sus puestos previos al obispado en *South American Memories of Thirty Years*, op. cit., pp. 193-194.

<sup>322</sup> La vida personal de Edward se vio sacudida en 1892 por la temprana muerte de su hermano mayor, el Capitán Henry Every, que dejó a su único hijo, también llamado Edward, huérfano a los seis años (su madre había fallecido dos años antes), bajo la tutela de sus abuelos paternos. Pero en 1893 el padre del futuro obispo murió también, y el título y la propiedad pasaron a las manos del niño, convertido en el undécimo *baronet* Every. Edward fue desde ese momento el hombre mayor de su familia, y mantuvo siempre un vínculo estrecho con su madre, sus hermanas y su sobrino, relaciones que lo ayudaron a mantener importantes contactos en Europa.

<sup>323</sup> Se calcula que entre 1857 y 1940 llegaron a la Argentina 75.000 súbditos británicos, lo que incluye a escoceses, irlandeses, galeses e ingleses. Resulta extremadamente difícil separar estas nacionalidades, así como estimar cual sería la inmigración neta resultante de esta afluencia. El caso de los ingleses es particularmente complejo, por cuanto muchos de ellos venían a la Argentina como empleados de las empresas mencionadas, y regresaban a su país después de un período corto de tiempo. Para un mayor análisis de la cuestión migratoria véase el capítulo 5 de la presente tesis.

de crédito,<sup>324</sup> y el gran mercado de los productos de exportación argentinos,<sup>325</sup> así como el puerto de origen de una multiplicidad de productos que se vendían con gran éxito en Buenos Aires.<sup>326</sup> Los ferrocarriles, los bancos y los grandes comercios como Harrods fueron símbolos de la relación privilegiada que unía a la Argentina con Gran Bretaña, que también confirió enorme influencia, poder y prestigio a la colectividad angloargentina, para la cual estos fueron sus años gloriosos, los buenos tiempos que luego se rememorarían con nostalgia y que conformarían su pasado mítico.

Confrontado con este crecimiento aparentemente ilimitado de la colectividad, Every decidió muy pronto que el tamaño de la diócesis hacía impracticable una gestión adecuada. Por ende, en 1904 comenzó una activa campaña propiciando la división de la jurisdicción. Este desglosamiento dejaría a la catedral de las Malvinas como sede de un obispado que cubriría la vertiente pacífica de América del Sur (lo que en la práctica implicaba ocuparse del trabajo misionero en Chile y Tierra del Fuego, que se consideró perteneciente a la diócesis del Pacífico por su cercanía a Malvinas, y de las comunidades de expatriados ingleses residentes en la zona central y norte de Chile y en Lima), y convertiría a Buenos Aires en la cabecera de una nueva diócesis correspondiente a la vertiente Atlántica. Esta segunda diócesis cubriría el área de la Argentina, Uruguay, Paraguay, Bolivia y Brasil. Todos estos países tenían comunidades inglesas, y a ellas se sumaba el trabajo misionero iniciado en 1899 por la SAMŚ en el Chaco paraguayo, y sus centros educativo-evangelizadores entre la población de habla castellana.

<sup>324</sup> Algunas obras clásicas sobre tema son el libro de H.S. Ferns, Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX, Buenos Aires, Ediciones del Solar, 1966 (original en inglés 1960); el de A. G. Ford, El patrón oro, 1880-1914: Inglaterra y Argentina, Buenos Aires, Instituto Di Tella, 1969; y J. F. Rippy, British Investments in Latin America 1822-1949, Minneápolis, University of Minnesota Press, 1959. Cabe aclarar que las relaciones comerciales y financieras entre la Argentina y Gran Bretaña ha dado lugar a una vasta literatura, que no se pretende reseñar aquí, puesto que excede los límites fijados para la presente tesis.

<sup>325</sup> A la lana, los cueros, y el sebo, predominantes hasta la década de 1870, se sumó en la década de 1880 el maíz, el trigo, el lino, y la carne congelada. Este reemplazo dio pie a un enorme crecimiento de las importaciones que Gran Bretaña realizaba desde la Argentina, aumento que continuó hasta la Primera Guerra Mundial, y que incluyó el boom de la carne enfriada a partir de 1900. Véase Rory Miller, Britain and Latin America in the nineteenth and twentieth centuries, Nueva York, Longman, 1993, p. 150 y ss.

<sup>326</sup> Al respecto, véase Vera Blinn Reber, British Mercantile Houses in Buenos Aires, 1810-1880, Cambridge (Massachusetts) y Londres, Harvard University Press, 1979, que ofrece interesante información respecto de los comerciantes británicos, sus formas de organización, actividades sociales y operatoria económica durante el siglo XIX. Según J. F. Rippy, había 20 millones de libras en capitales británicos invertidos en la Argentina en 1880, que aumentaron a 157 millones en 1890, a 207 millones en 1900, a 290,6 millones en 1910 y a 357,7 millones en 1913. La Argentina era el país que recibía más capitales británicos de toda América Latina. Los rubros más importantes en esta inversión eran los ferrocarriles y los préstamos al gobierno argentino, seguidos por las propiedades inmuebles y las hipotecas. Cfr. J. F. Rippy, British Investments in Latin America 1822-1949, op.cit.

La recaudación del Fondo para la División del Obispado (*Bishopric Division Fund*) se inició el 31 de agosto de 1904.<sup>327</sup> El Fondo era imprescindible, dada la endeblez de los cimientos económicos de la Iglesia Anglicana en Sudamérica. Las parroquias más pudientes se autosostenían, y el trabajo misionero junto con algunas capillas y capellanías recientes eran mantenidos total o parcialmente por la SAMS, pero el obispo y la estructura episcopal eran sustentados por un Fondo Diocesano muy magro, que consistía en lo ofrendado por las parroquias en Pentecostés. A esto se sumaba la renta del *Bishop's Fund* para América del Sur, un fondo creado junto con el obispado cuyo dinero era aportado en Inglaterra por amigos, antiguos parroquianos, ofrendas especiales, recolección en escuelas dominicales, etc. En 1911 Every calculaba que lo producido por las parroquias en Pentecostés era de aproximadamente \$2000 pesos, y que el fondo inglés daba unas 200 libras esterlinas anuales.<sup>328</sup> Esto difícilmente alcanzaría para mantener a dos obispos, y mucho menos para sostener el tipo de estructura que Every aspiraba a conseguir. Pero la recaudación en pro de la división de la diócesis tampoco estuvo a la altura de las expectativas del nuevo obispo. En opinión de Every esto se debía a que las parroquias no estaban convencidas de que hubiera justificación para la iniciativa:

*"El trabajo real consistía en recaudar una suma suficiente de dinero como para formar un Fondo de Dotación, pero el propósito de este debía ser explicado, lo que en pocas palabras significaba explicar los usos de un obispo para el liderazgo y para fomentar una vida eclesial mayor, ya que el dinero no podía recaudarse sin que aquellos que se esperaba lo proveyeran estuvieran convencidos [...] Nuestra gente de casa [...] viniendo como venían de diócesis numéricamente grandes donde pocos de ellos entraban jamás en contacto con un obispo, no estaban honestamente convencidos de su utilidad".*<sup>329</sup>

<sup>327</sup> Véase la referencia en el sermón de Every, del 11 de septiembre de 1910, reproducido en la *Diocesan Magazine* de noviembre de 1910, p. 44.

<sup>328</sup> Ídem. Aunque el Fondo para el Obispado original había aspirado en 1869 a reunir un capital base de 10.000 libras, David George apunta que la revista de la SAMS declaraba en 1886 que solamente se habían podido recaudar 6.000. En aquel momento el Fondo daba una renta anual de 400 libras, que la SAMS complementaba con otras 500 libras anuales con el fin de cubrir el sueldo del obispo y sus necesariamente costosos y permanentes viajes. También Every recibió subsidios de la SAMS para algunos de sus viajes a Inglaterra. Véase David George, *Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina*, op. cit., p. 32.

<sup>329</sup> "The actual work consisted in raising a large enough sum of money to form an Endowment Fund, but the purpose of this had to be explained, which in plain words meant explaining the uses of a Bishop for leadership and for fostering a larger Church life, as money could not be raised without conviction on the part of those expected to provide it [...] Our people from home [...] coming as they did from numerically large dioceses where few of them ever came into contact with a Bishop, were not honestly convinced of his usefulness", Every, *Twenty-five Years in South America*, op. cit., p. 106. Para un análisis de las diferencias entre la situación de la Iglesia en Inglaterra y la Argentina, véase el capítulo 5.

Every esperaba que la división de la Diócesis le permitiera crear una conciencia de pertenencia eclesiástica común, centrada en la figura del obispo. Por otra parte, independizar parte de la jurisdicción de la sede catedralicia de las Islas Malvinas implicaba crear por primera vez en América del Sur un obispado sin ningún apoyo en territorios de ocupación británica. Hubo quienes tuvieron temor de que esto provocara un conflicto con la Iglesia Católica, y también quienes argumentaron que no podía crearse un obispado porque en un país extranjero el rey no podría otorgar al nuevo obispo el título de *lord* que le correspondía.<sup>330</sup> Nada de esto detuvo a Every, quien movilizó sus contactos en Inglaterra para obtener allí el apoyo que faltaba en su nueva diócesis, y gustosamente renunció a su título honorífico. En 1910 se completó la división, y el Dr. Lawrence D. Blair fue consagrado como nuevo obispo de la Diócesis de las Islas Malvinas, mientras que Every encabezaba la nueva Diócesis de la Iglesia Anglicana en la Argentina y Sudamérica Oriental (*Diocese of the Anglican Church in Argentina and Eastern South America*).

Pero los fondos reunidos no eran suficientes. Every tuvo que emplear sus propios fondos privados para el mantenimiento de la diócesis. El 11 de septiembre de 1910, en ocasión de la inauguración del nuevo Fondo Diocesano, el obispo explicó que desde 1904 había utilizado 2.000 libras por año de su bolsillo para asuntos de la diócesis, e insistió en que esto no podía mantenerse:

*“Por favor comprendan que no me estoy quejando por esto o culpando a nadie. Ha sido un placer para mí el poder hacerlo [...] Pero lo que digo es que este no es un buen negocio. El trabajo de la Iglesia no está seguro ni adecuadamente fundado cuando depende de la vida o los medios de un solo hombre, y yo he sido puesto aquí por Dios para establecer esta diócesis en las mejores y más permanentes líneas para Su honor y Su gloria, y haría mal si continuara haciendo de este desarrollo del trabajo mi propio trabajo personal [...] Ha llegado el momento en que ustedes y toda la gente de la Iglesia deberían compartir la responsabilidad conmigo. La construcción de la Diócesis debería ser el trabajo de toda la gente de la Iglesia. Solo que, desafortunadamente, tan pocos de ustedes piensan jamás en estas cosas [...] Suponen, vagamente, que hay algún tipo de fondo, y eso es todo. ¡Pero no hay ningún Fondo!”<sup>331</sup>*

<sup>330</sup> De acuerdo con el peculiar estatuto de la Iglesia Anglicana en tanto iglesia oficial del Reino Unido, tanto el Arzobispo de Canterbury como los obispos consagran a quienes desempeñan tareas episcopales bajo el mandato del rey. Los obispos son lores *ex officio*, pero este título va unido a una jurisdicción, y por lo tanto no puede ser otorgado a quien es consagrado para un territorio sobre el cual el rey no tiene la jurisdicción suprema. Para las diferentes objeciones al establecimiento de la nueva diócesis véase Every, *Twenty-five Years in South America*, op. cit., p. 106.

<sup>331</sup> “Please understand that I am not complaining of this or blaming anybody. It has been a pleasure to me to have been able to do it [...] But my point is, it is not business. Church work is not on a secure or proper

La creación del Fondo Diocesano no resolvió los problemas económicos de la diócesis. La *Diocesan Magazine* nos muestra como los balances seguían cerrando con el aporte personal del obispo, incluyendo los déficits generados en la manutención de la propia publicación. Every atribuía parte de este persistente desbalance financiero a la tradición de la Iglesia Anglicana como iglesia estatal, en la cual el aporte del Estado hacía innecesario que el fiel particular se hiciera responsable por el mantenimiento de su Iglesia:

*“La tradición de nuestra dotación nos resulta una carga pesada. En casa el clero era parte del orden establecido de las cosas y la mayor parte de la gente supone vagamente que así es aquí también, y nunca se les ocurre pensar en cómo vive el pobre párroco.”*<sup>332</sup>

Si la diócesis atlántica tenía un considerable déficit financiero, la situación de la diócesis pacífica era aún peor. El obispo Blair hizo un extenso recorrido por Inglaterra durante los años de 1911-1912 buscando crear un fondo en libras para su obispado, sin mayor éxito. Incluso amenazó con renunciar en una carta de lectores al periódico *The Times*. Esta amenaza se efectivizó en 1914, cuando dos hechos golperon simultáneamente las finanzas de por sí débiles de la diócesis: la apertura del canal de Panamá, el 15 de agosto de 1914, y el inicio de la Primera Guerra Mundial, en el mismo mes. La comunidad británica de Chile, que constaba de unas 5000 personas y era el principal sostén financiero de la diócesis, decayó rápidamente, como lo hizo también el tránsito marítimo a través del estrecho de Magallanes, lo que aisló a las Malvinas, a Tierra del Fuego y a la hasta entonces próspera localidad de Punta Arenas del resto de la jurisdicción episcopal. Every debió hacerse cargo nuevamente de la costa occidental hasta 1919, cuando fue consagrado el nuevo obispo, Norman de Jersey.<sup>333</sup>

---

footing, when it depends on the life or means of one man, and I am put here by God to establish this Diocese on the best and most permanent lines for His honour and glory, and I should be doing wrong, were I to continue making this development of work a personal work of my own [...] the time has come when you and all Church people should share the responsibility with me. The building up of the Diocese should be the work of all Church people. Only, unfortunately, so few of you ever think of these things [...] You suppose, vaguely, that there is some kind of fund, and that is all. *But there is no Fund!*” Sermón del 9 de septiembre de 1910 en la Pro-Catedral de San Juan, reproducido en la *Diocesan Magazine*, noviembre de 1910, p. 45. Las palabras destacadas están así en el original. David George sugiere incluso que la fortuna personal de Every podría haber sido uno de los motivos por los cuales fue elegido para el puesto. Véase D. George, *Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina*, op. cit., p. 44.

<sup>332</sup> “The tradition of our endowment sits heavily upon us. At home clergy were part of the established order of things and most people vaguely suppose it to be so here and it never occurs to them to think how the poor parson lives.” Every en la *Diocesan Magazine*, noviembre de 1910, p. 37.

<sup>333</sup> Véase D. George, *Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina*, op. cit., pp. 53-54 para las vicisitudes de la diócesis de las Islas Malvinas después de la división de 1910. Luego de la renuncia de Every en 1937 su sucesor, John Reginald Weller, hubo de hacerse cargo otra vez de las dos diócesis, que recién volvieron a separarse en 1963. Véase también el relato de Every en *Twenty-five Years in South America*, op. cit., pp. 108-109.

Luego de lograda (aunque como se vio más tarde, sólo provisoriamente) la división de la diócesis, Every encaró el segundo gran problema que percibía en su jurisdicción: la enorme heterogeneidad de situaciones en las que se encontraban las diversas iglesias, producto de una historia muy variada y de un desarrollo no planificado. Había iglesias que provenían de iniciativas misioneras de la SAMS, estaban estrechamente ligadas a la sociedad, y respondían a sus directivas. Existían otras que se habían originado como capellanías consulares, algunas de las cuales lo seguían siendo por alguna excepción, mientras que otras se habían independizado del cónsul correspondiente en 1875. Unas cuantas más habían sido creadas por pequeñas comunidades de expatriados en forma autónoma, a medida que la colectividad crecía o cambiaba sus patrones de residencia.

Rosario (cuyo caso se examina con más detenimiento en el capítulo 5), una capellanía de instalación antigua, que se caracterizaba por una fuerte impronta misionera, con un gran desarrollo del trabajo en castellano y una tradición de cooperación interprotestante, difícilmente encontrara muchos puntos en común con la congregación de Córdoba, cuya historia estaba marcada por la oposición clerical existente desde sus inicios (J. R. Tyerman había sido nombrado misionero de la SAMS para esa localidad en 1882)<sup>334</sup> y que llevó a que recién se lograra construir una capilla propia a mediados de la década de 1910, luego de años de dificultades porque no se encontraban personas dispuestas a alquilar un local para un culto protestante.<sup>335</sup>

Y posiblemente ninguna de ellas compartiera la visión de la Iglesia que tenían orgullosas parroquias como Belgrano, Lomas de Zamora y Quilmes, producto de la primera oleada expansiva de la Iglesia a fines del siglo XIX, cuando las redes del ferrocarril permitieron que muchos ingleses dejaran de vivir en el centro de la ciudad y se establecieran en sus suburbios.<sup>336</sup> Estas capellanías eran siempre autosuficientes, tenían personería jurídica, y sus propias revistas, contaban con (y a menudo sostenían) importantes *English schools* creados a su alrededor, se vinculaban con clubes

<sup>334</sup> Robert Young, *From Cape Horn to Panama*, op. cit., cap. IX. Recordemos que Córdoba fue en 1884 escenario del famoso conflicto en torno a las maestras protestantes que llevó a la carta pastoral del vicario Clara, episodio clave de la ruptura entre el Vaticano y el Estado argentino. Véase Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina*, op.cit., pp. 349.

<sup>335</sup> Véase Every, *The Anglican Church in South America*, Londres, SPCK, 1915, cap. 1. (Hemos empleado la versión online de esta obra, disponible en <http://anglicanhistory.org>, por lo que no disponemos de los números de página.)

<sup>336</sup> La Iglesia de la Santa Trinidad de Lomas de Zamora es de 1873, aunque la Asociación Británica que se formó para construirla es de 1871. La Iglesia de Todos los Santos de Quilmes es de 1893, y San Salvador de Belgrano de 1896. Para este desplazamiento de población típico de la época véase la obra de James Scobie, *Buenos Aires, del centro a los barrios, 1870-1890*, Buenos Aires, Solar Hachette, 1977.

deportivos, e incluso mantenían un orfanato (en el caso de Belgrano) o un cementerio (en el caso de Lomas de Zamora, cuya comisión directiva proveía la totalidad de los miembros de la primera comisión del Cementerio de Disidentes de Llavallol, de 1898).

Otras parroquias fundadas en la misma época pero menos exitosas, San Pedro de Flores y la Iglesia de Cristo de Barracas tenían también su propia problemática, marcada por congregaciones decrecientes, que no alcanzaban a sostener la iglesia, lo que las volvió permanentemente dependientes del Fondo Diocesano y en el largo plazo las volvería inviables.

Existían también capellanes rurales, una institución que Every se ocuparía luego de fomentar, clérigos volantes que atendían a una población dispersa. Quizás el contraste más perfecto con esta situación fuera la de la Pro-Catedral de San Juan, en Buenos Aires, en donde el clero (siempre había tres o cuatro eclesiásticos entre los que se contaban un arcediano, un asistente, un diácono, y en algunos periodos un misionero), que constituía el personal estable de la Pro-Catedral y también atendía a otros centros desde allí, se ocupaba de una congregación móvil. En efecto, San Juan, que originalmente estuviera situada en la zona más poblada de Buenos Aires, tenía para principios del siglo XX muy pocos fieles estables, porque la mayor parte de la feligresía se había mudado a los suburbios. La Pro-Catedral se llenaba sólo para las grandes fiestas, y la mayoría de los domingos

*“la congregación puede incluir en cualquier momento viajeros que están parando en hoteles o en un vapor turístico, estancieros o sus familias del interior, oficiales de la Marina Mercante, ovejeros de la Patagonia, ingenieros de las propiedades azucareras del norte, misioneros rumbo a su puesto o volviendo a casa de paso hacia o desde las misiones, oficiales y visitantes distinguidos, tanto británicos como norteamericanos; y ¡cuán infinitamente importante que es que cuando esta gente asiste para disfrutar del, quizás, raro privilegio del culto, sean concientes de estar en contacto con las realidades espirituales [...]!”<sup>337</sup>*

Y, por supuesto, estaban los centros misioneros, tanto los urbanos, a los que nos hemos referido en el capítulo 2, como aquellos que se ocupaban de la cristianización de los indígenas, de los cuales hemos hablado en el capítulo 1 y que volveremos a mencionar en el capítulo 4.

<sup>337</sup> “the congregation may include at any time travellers staying at hotels or from a tourist steamer, estancieros or their families from up-country, officers of the Mercantile Marine, sheep farmers from Patagonia, engineers from the sugar estates in the North, missionaries outward or homeward bound passing to and from the Missions, officials and distinguished visitors, both British and American; and how infinitely important it is that when such folk attend for the perhaps rare privilege of worship, they should be conscious of being in contact with spiritual realities...!” Every, *Twenty-five Years in South America*, op. cit., p. 111.

Esta variedad de situaciones complicaba cualquier intento de establecer una autoridad más homogénea, pero sin duda lo que más preocupaba a Every en primera instancia era la falta de un reconocimiento generalizado de una identidad común, de un horizonte eclesial que superara lo meramente local. Por ello se dedicó a desarrollar en su nueva jurisdicción una serie de instituciones inspiradas en la vida eclesial inglesa, que juzgaba aptas para desarrollar la vida social en torno de la Iglesia en un nivel parroquial pero también para estimular el intercambio en el nivel diocesano. Este despliegue institucional tuvo lugar en años que luego se revelaron clave, los de principios de la década de 1910, inmediatamente anteriores al inicio de la Primera Guerra Mundial.

### “Soldar a las desperdigadas comunidades anglicanas”

Uno de los primeros instrumentos de esta renovación fue la Diocesan Magazine, (Revista Diocesana) creada en octubre de 1910. En su primer número, Every anunciaba

*“A través de este periódico esperamos llegar a muchos a quienes aun el más enérgico de los capellanes puede apenas tocar, y hacerlos sentir que pertenecen a una Iglesia que se preocupa por ellos. Debería ser un lazo de unión entre miembros dispersos de nuestra Iglesia en todas partes, y ayudar a comunidades aisladas a interesarse las unas por las otras, y en general construir una vida eclesial en común”.*<sup>338</sup>

La revista era la sucesora de publicaciones periódicas anteriores de corta duración: The Ark of Faith, lanzada por el Rev. J. H. Stevenson, que perduró entre 1896 y 1900, y The River Plate Anglican, entre 1903 y 1905. Por otra parte, la nueva iniciativa convivía con (y probablemente competía con) aquellas revistas que seguían confeccionando las capellanías más asentadas. Santa Trinidad, en Lomas de Zamora, por ejemplo, inició la publicación de The Church Monthly Record en 1889, y la continuó hasta 1947. San Salvador, en Belgrano, también tuvo su propio periódico parroquial durante todo el período estudiado. Aunque el interés de estas publicaciones se limitaba a la vida de la capellanía en cuestión, su solvencia contrastaba con el fracaso de las publicaciones que intentaban abarcar un área más amplia, lo cual

<sup>338</sup> “By means of this paper we hope to reach many whom the most energetic of chaplains can scarcely touch and make them feel that they belong to a Church which cares for them. It should be a bond of union between scattered members of our Church everywhere, and help isolated communities to take an interest in each other and generally build up a common Church life.” Diocesan Magazine, octubre de 1910, p. 3.



confirma hasta cierto punto el diagnóstico de Every, al que se hace referencia más abajo, respecto del “congregacionalismo” de las iglesias que encontrara al llegar a ocupar su nuevo puesto. El mismo argumento y la esperanza de una nueva situación eran expresados en el primer número de la *Diocesan Magazine* en la nota de presentación escrita por el editor, el Rev. A. J. Dubourg (párroco de la iglesia de San Pedro, Flores a cargo también de los servicios en Villa Devoto), y el sub-editor, el Rev. Canónigo A. O. Tisdall (párroco de San Salvador, Belgrano y uno de los seis canónigos honorarios de la Pro-Catedral):

*“Lanzamos este número de la Diocesan Magazine con sentimientos de real esperanza respecto de su futuro, pero al mismo tiempo somos concientes de que no hemos encarado un trabajo fácil. No es el primer intento que se ha hecho en Sudamérica de establecer un periódico de la Iglesia Anglicana de mayor alcance que aquel de una Revista Parroquial. Algunos de nuestros lectores recordarán el “Ark of Faith” y el “Anglican”. Florecieron por un tiempo, y luego perecieron. Probablemente no pocos de aquellos a quienes invitamos a convertirse en suscriptores a esta nueva iniciativa querrán saber si tenemos argumentos sólidos para esperar que tenga una vida más larga. Creemos que los tenemos.*

*El obstáculo principal que encontraron estos esfuerzos previos, que tenían como área de circulación al Río de la Plata, fue la ausencia de un lazo de conexión fácil de notar entre las iglesias que tomaron parte en ellos. Simplemente estaban bastante más cerca unas de otras en cuanto a la distancia que otras iglesias. La Diócesis, por otra parte, es una unidad real, pero en aquellos días era demasiado grande, y los medios de comunicación entre sus partes eran demasiado imperfectos para que existiera la posibilidad de que tuviera un diario eclesiástico común de este tipo. Ahora, la división de la Diócesis está hecha, y aunque los mismos obstáculos subsisten, se nos aparecen como dificultades a ser superadas, no como dificultades que paralicen la acción. [...] La razón más importante por la cual esperamos que esta Revista pueda tener éxito es que no es un intento aislado, sino uno de los lados de un gran movimiento para soldar a las desperdigadas comunidades anglicanas de las Repúblicas al este de los Andes en una unidad viviente.”<sup>339</sup>*

<sup>339</sup> “We issue this first number of the Diocesan Magazine with feelings of real hopefulness in regard to its future, but, at the same time, are conscious that it is no easy task that we have undertaken. It is not the first attempt that has been made in South America to establish an Anglican Church periodical of wider scope than that of a Parish Magazine. Some of our readers will remember the ‘Ark of Faith’ and the ‘Anglican’. They flourished for a while, and then perished. Probably not a few of those whom we invite to become subscribers to this new venture will wish to know if we have any solid grounds for hoping for it a lengthier lease of life. We think that we have.

The chief obstacle which these previous efforts, having for the area of their circulation the River Plate, encountered was the absence of a readily apparent bond of connection between the Churches taking part in them. They were simply rather nearer in distance to one another than other Churches. The Diocese, on the other hand, is a real unit, but in those days it was too large, and the means of communication between its parts was too imperfect for the possibility of its having a common Church paper of this kind.

Como puede verse, se trataba de un discurso pleno de voluntarismo, en el cual paradójicamente se enfatizaba la división de la diócesis como ocasión de un relanzamiento de la idea de unidad. En opinión de Every, la herencia de la tradición de las capellanías consulares pesaba fuertemente en las parroquias, sobre todo en Buenos Aires, lo que dificultaba cualquier acción común:

*“Las iglesias de las ciudades mencionadas [aquellas que habían tenido status de capellanía consular hasta 1875] son todavía sostenidas en gran medida desde el punto de vista nacional, como instituciones patrióticas, antes que desde el puramente religioso, es decir, los bancos y las casas comerciales se suscriben, y de acuerdo con las ‘constituciones’ localmente legalizadas que las iglesias disfrutaban, tienen alguna voz en el manejo de sus asuntos. Raramente se abusa de este poder, si acaso alguna vez sucede, y en verdad el laicado tiene un sano sentido de la responsabilidad por el bienestar de su clero. No obstante, la tendencia es a verse a sí mismas como corporaciones cerradas antes que como centros espirituales para la expansión [...] y aún más, las iglesias todavía sufren de aislamiento y lejanía, y su tendencia es al Congregacionalismo; encuentran difícil reconocer su compañerismo con hermanos de la Iglesia que pueden estar en otra república a muchos cientos de millas de distancia.”*<sup>340</sup>

En esta cita podemos observar la reticencia de Every a aceptar el enorme grado de autonomía que la creación de capellanías independientes de la organización

---

Now, the division of the Diocese is accomplished, and though the same obstacles remain, they stand before us as difficulties to be overcome rather than as difficulties that paralyse action. [...] The chiefest reason why we hope that this Magazine may succeed is that it is not an isolated attempt, but one side of a big movement to weld the scattered Anglican communities of the Republics east of the Andes into a living whole.” *Diocesan Magazine*, octubre de 1910, p. 7.

<sup>340</sup> “The Churches in the cities mentioned are still largely supported from the national point of view as patriotic institutions, rather than from the purely religious, i.e. banks and business houses subscribe, and according to locally legalized ‘constitutions’ which the churches enjoy have some say in the management of affairs. This power is rarely if ever abused, and, indeed, the laity have a wholesome sense of responsibility for their clergy’s welfare. Nevertheless, their tendency is to regard themselves as close corporations, rather than spiritual centres for expansion [...] and further the Churches still suffer from isolation and remoteness, and their tendency is to Congregationalism; they find it difficult to realize their fellowship with brother Churchmen who may be in another republic many hundreds of miles distant.” Every, *The Anglican Church in South America*, op.cit. El congregacionalismo, que implica la convicción de que cada congregación debe ser independiente de cualquier autoridad, y tener los medios para imponer la disciplina interna, decidir sobre los detalles de sus creencias específicas, elegir a su pastor, examinar y admitir o rechazar posibles nuevos miembros, fue una de las variantes del puritanismo surgido en el siglo XVI como protesta frente al *establishment* de la Iglesia Anglicana como iglesia de Estado bajo Isabel I. El puritanismo en sí era un movimiento sumamente complejo y variopinto, unido por el reclamo de una mayor pureza para la Iglesia, pero divergente tanto en términos de diagnóstico (cuál era el mal que “contaminaba” a la Iglesia) como de tratamiento (cuáles eran los mejores métodos para recuperar la pureza primitiva). El congregacionalismo implicaba específicamente un rechazo al poder episcopal, y en general a la elección real de los obispos, que los convertía en funcionarios de Estado, en representantes de la función política de la Iglesia. El sistema continúa en uso en algunas iglesias, como la bautista. Para el puritanismo en general y el surgimiento del congregacionalismo véase Edmund S. Morgan, *Visible Saints: the History of a Puritan Idea*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1965. En este caso, Every usaba el término de forma genérica para referirse a la resistencia de las congregaciones a aceptar la autoridad del obispo y a ceder parte de su autonomía para integrar una red de iglesias que actuaran en conjunto y siguieran las mismas reglas.

eclesiástica por parte de la comunidad, con sus propias constituciones, personería jurídica, fondos y derecho de contratar a su párroco, le otorgaba a las más ricas de entre las iglesias puestas a su cargo. Si la herencia de los subsidios estatales (incluyendo a los consulares) le parecía nefasta, por cuanto propiciaba que los laicos se desentendieran del sustento de su Iglesia, también le resultaba incómodo el legado de la independencia legal y financiera que el sistema de capellanías había dejado. En este sentido, quizás esta paradoja se aclare si consideramos que Every percibía (con razón o sin ella) al laicado como dividido en dos: una pequeña pero activa minoría, que se ocupaba de los asuntos de la Iglesia pero que no parecía muy dispuesta a seguir directivas centralizadas, y una mayoría poco comprometida, que asistía a la Iglesia por pura conveniencia social.

Quizás podamos encontrar una pista sobre los motivos de esta visión analizando el fracaso de una de las muchas organizaciones que, con el mismo objetivo y con resultados dispares, fueron fundadas o relanzadas desde las páginas de la revista en los años siguientes a su creación. En octubre de 1911 se anunció la instauración de la Unión de Comulgantes Diocesanos (*Diocesan Communicants' Union*), que tenía como fin ayudar a los confirmados a cumplir sus votos, y mantener algunas reglas de "vida cristiana básica", como la de comulgar una vez al mes, que era una de las condiciones de admisión.<sup>341</sup> La Unión fue disuelta a principios de 1913 ante la falta de candidatos suficientes. De hecho, la cuestión de la falta de miembros comulgantes de las iglesias plantea una pregunta interesante. Al leer las diversas publicaciones originadas en la Iglesia puede advertirse que sólo comulgaba una pequeña parte de quienes asistían a los servicios religiosos. No se ha encontrado en las fuentes una explicación para esta anomalía recurrente, probablemente porque la situación no la requería para los actores, siendo la respuesta conocida por todos. En la actualidad, y aunque, como entonces, no existe obligación alguna de comulgar después de cada servicio, los fieles anglicanos normalmente comulgan en una proporción de casi el 100%. En la época estudiada la proporción de comulgantes parece haber sido baja. El obispo comentaba que los registros de 1911 mostraban un total de 2.189 comulgantes, que en 1912 habían ascendido a 2.509.<sup>342</sup> Si las estimaciones de Every respecto del total de la población que

<sup>341</sup> *Diocesan Magazine*, octubre de 1911, p. 2.

<sup>342</sup> *Gaceta & Crónica Diocesana*, enero de 1914, p. 4.

“naturalmente” le correspondía a la Iglesia servir eran correctas, entonces comulgaba sólo un 5%.<sup>343</sup>

Una explicación viable es que aquellos que asistían a los servicios no fueran miembros plenos de la Iglesia, esto es, no hubieran recibido la confirmación, que era requerida para comulgar y que sólo podía ser otorgada por un obispo. Dado el tamaño de la diócesis y lo espaciado de las visitas obispales a ciertas localidades, puede suponerse que esta situación sería más común entonces que en la actualidad. Sin embargo, Every se tomaba sus tareas episcopales muy en serio, y a menudo se salía de su itinerario con el fin de administrar una confirmación donde le fuera requerida. En todo caso, el número de no confirmados debería haber bajado sustancialmente a lo largo de sus años como obispo.<sup>344</sup>

Otra posible explicación hablaría sobre el alto grado de movimiento de la población de origen inglés, que habría mantenido una elevada cantidad de personas que no se identificaban como miembros de ninguna parroquia y por ello asistían a los

<sup>343</sup> En 1915 Every estimaba en 50.000 los ingleses presentes en la Argentina aunque admitía las dificultades de la estimación porque los censos incluían en la misma categoría de ingleses a irlandeses católicos y escoceses presbiterianos, además de excluir a los hijos de los inmigrantes, que él, por supuesto, consideraba ingleses (en la misma fecha estimaba en 20.000 la población de ingleses de Chile, 1.000 la de Perú, 2.000 la de Uruguay, y 600 la de Paraguay). Véase Every, The Anglican Church in South America, op. cit., “Origin and Growth”. Es evidente que estas cifras eran inexactas por muchísimos motivos, pero una estimación real de la cantidad de fieles resulta extremadamente difícil de hacer. Las congregaciones variaban enormemente: Morris oficiaba para congregaciones que llegaban a varios cientos de fieles, escalonados en toda una serie de servicios, mientras que Flores podía tener al mismo tiempo sólo a 10 personas en un domingo. Había congregaciones cautivas, como la de algunos empleados del ferrocarril cuando el gerente era un hombre muy religioso, o las de los niños de los colegios anglicanos. Había una gran masa de fieles ocasional, flotante: en un plazo corto, esta incluía a aquellos que estaban de paso de un lugar a otro, y a los viajeros o los marinos de algún barco anclado en Buenos Aires, Bahía Blanca, o Rosario; en uno más largo, a quienes venían a la Argentina con un contrato de trabajo de tres o cuatro años en el ferrocarril o en alguna firma comercial, y transcurrido ese plazo volvían a Gran Bretaña.

Por otra parte, ¿a quiénes debemos incluir en nuestras estimaciones? ¿A todos aquellos que concurrían a algún oficio? ¿A quienes recibían algún sacramento? Resulta además imposible distinguir en muchos casos entre los anglicanos y otros protestantes que, privados de la atención de algún ministro de su propia iglesia, acudían al pastor anglicano que se encontraba más cerca para cubrir alguna necesidad religiosa. Esto se aplica a bautismos, casamientos y entierros. A partir de datos sueltos y de impresiones dejadas por muchas fuentes imposibles de sistematizar, aventuramos la cifra de unos 10.000 anglicanos medianamente consecuentes en la atención que prodigaban a la Iglesia. Por otro lado, las cifras oficiales manejadas para el Congreso evangélico de Panamá en 1916 daban un total de 256.782 comulgantes para las iglesias protestantes de toda América Latina, de los cuales sólo 6.007 correspondían a la Argentina. Sin embargo, estas cifras parecen corresponder a la masa de fieles de las iglesias de origen norteamericano, que fueron las que participaron del Congreso. Cfr. Tomás J. Gutiérrez S., “De Panamá a Quito: los congresos evangélicos en América Latina. Iglesia, misión e identidad (1916-1992)”, en *Boletín Teológico*, año 27, no. 59-60, julio-diciembre de 1995.

<sup>344</sup> Los datos de Every reflejaban 364 bautismos y 133 confirmaciones para 1911 frente a 339 bautismos y 125 confirmaciones en 1912. Gaceta & Crónica Diocesana, enero de 1914, p. 4. Como hemos aclarado, no es fácil saber cuántos de estos bautismos eran de verdaderos anglicanos. Agreguemos que la proporción de jóvenes solteros dentro de la población inglesa inmigrante parece haber sido alta (véase el capítulo 5 de la presente tesis), reduciendo así la utilidad de los bautismos para estimar la población total.

servicios como visitantes, sin tomar el compromiso de comulgar. Es posible, pero debe tomarse en cuenta que no era necesario pertenecer a una parroquia para comulgar en ella.

Una tercera posibilidad es que hubiera una proporción de personas que asistieran a los servicios de la Iglesia Anglicana sin ser anglicanos, por ser protestantes de una denominación que no contaba con iglesia o pastor propios en ese área determinada. Como se explica más abajo, la cooperación interdenominacional en estos casos fue la regla en la Argentina. Cualquier protestante, fuese un inglés no-conformista, un alemán o un danés luterano, un metodista norteamericano, un escocés presbiteriano, un galés de cualquier denominación, o un converso de cualquier iglesia, sabía que sería bienvenido a los servicios anglicanos, aunque la reglas de su iglesia, así como las anglicanas, podían ser un poco más estrictas a la hora de permitirle comulgar.<sup>345</sup>

Finalmente, es posible que hubiera un alto grado de asistencia meramente formal a la iglesia, un número de fieles poco comprometidos para los cuales, como lo sostenía Every refiriéndose a las antiguas capellanías consulares, “el ir a la iglesia era un asunto de tradición decente y observancia social.”<sup>346</sup> Esta cuestión, sobre la cual se volverá más adelante, resulta extremadamente difícil y riesgosa de evaluar, pero no puede ser descartada, ya que aunque no resulta una fuente convincente para el porcentaje total de asistentes no comulgantes, la presencia de anglicanos “nominales” puede muy bien haber sido real, y ciertamente resulta explicativa de la doble queja de Every a la cual

<sup>345</sup> Como regla general, a los miembros de la Iglesia Anglicana les estaba prohibido recibir la eucaristía de un sacerdote que no hubiera sido ordenado por un obispo reconocido por la Iglesia, lo que en la práctica impedía la comunión en cualquier iglesia no anglicana. Aunque a lo largo de las primeras décadas del siglo XX la Iglesia Anglicana fue llegando a acuerdos con algunas otras denominaciones para celebrar servicios en forma conjunta que permitían la intercomunión, estas denominaciones “amigas” no estaban presentes en América del Sur. Las resoluciones de las sucesivas conferencias de Lambeth también fueron admitiendo que en circunstancias especiales, en los que no era posible para un anglicano el acceso a clérigos de su propia Iglesia por largos períodos, era admisible que aceptara la comunión de un ministro de otra denominación. De igual manera, se autorizó a los obispos a decidir en cuáles circunstancias era adecuado aceptar en comunión a miembros de otras iglesias, e incluso se recordó en la Resolución No. 12 de 1920 a cada sacerdote que “no tiene autoridad canónica para rehusar la comunión a ninguna persona bautizada que se arrodille ante la Mesa del Señor” con la única excepción de que se tratara de alguien de vida moralmente escandalosa o que hubiera sido excomulgado, y se les dijo que ante la duda, específicamente en el caso de que se tratara de alguien no confirmado, debía hacerse una consulta al obispo, pero que si ésta no podía hacerse de antemano, no había motivos para negar el sacramento. Estas resoluciones son indicativas de las disputas y prácticas diversas que recorrían la Comunión Anglicana por estas fechas, generadas por las tensiones producto de la expansión de la Iglesia a distintas partes del globo, en donde sus fieles entraban en contacto con realidades muy diferentes a las de Inglaterra. Por regla general, en Sudamérica se aceptaba en las iglesias a los miembros de otras congregaciones protestantes y se les administraba cualquier sacramento que pidieran, entendiendo esto como una obligación cristiana de no abandonar a aquellos que habían recibido el bautismo y ahora no tenían acceso a los servicios sacerdotales.

<sup>346</sup> Every, *Twenty-five Years in South America*, op. cit., p. 81.

hacíamos referencia. En este sentido, podemos rescatar la observación del obispo referida a la población rural de origen inglés:

*“por las circunstancias de sus vidas, esta gente está en general poco acostumbrada a cualquier religión institucionalizada, y no tienen un gran deseo de ella. [...] Así, el capellán se ve generalmente en la posición de tener que crear el sentido de necesidad que es su vocación satisfacer. Y mientras tanto hay una incertidumbre preocupante respecto de su estipendio. Es obviamente injusto que los amigos de casa deban pagar por gentes que pueden hacerlo por sí mismas, si lo quisieran; pero entre esta gente dispersa no hay ningún sentido de responsabilidad corporativa. Y atrás de todo ello está el legado fatal de generaciones de establishment y dotación [estatal], es decir, la gente espera que las cosas se hagan por ellos.”*<sup>347</sup>

La misma observación se repetía en un tono más general y optimista en la Diocesan Magazine:

*“estamos aprendiendo a ver a las quejas como un signo de gracia. Primero hay indiferencia, luego tolerancia de los cuidados de la religión, después quejas porque estos no son más abundantes. Pero todo esto significa un éxito real.”*<sup>348</sup>

Sin entrar en juicios sobre la religiosidad real de los fieles anglicanos, sí resulta justo apreciar que esta lectura de la situación de los laicos por parte del obispo constituía el sustento sobre el cual se apoyaban las múltiples iniciativas socializadoras que se desplegaron en el curso de estos años. En la Diocesan Magazine puede apreciarse por una parte el esfuerzo hecho por ilustrar a los lectores acerca de las actividades (y en última instancia, sobre la utilidad) del obispo, que escribía personalmente copiosas notas detallando cada lugar que visitaba, las características de las personas, las iglesias, y el clima que encontraba, y las acciones que desarrollaba en sus “*Notes from the Bishop*”; por otra la importancia dada al conocimiento de otras comunidades anglicanas, en los “*Informes de los centros locales*” (“*Reports from the Local Centres*”). Como lo decían los editores en el número inaugural, estas noticias locales “serán ventajosas al

<sup>347</sup> “from the circumstances of their lives, these people are mostly unaccustomed to any institutional religion, and have no great desire for it. [...] Hence the chaplain is generally in the position of having to create that very sense of need which it is his calling to satisfy. And meanwhile there is distressing uncertainty as to his stipend. It is obviously unfair that friends at home should pay for people who can afford it themselves, if they had the will; but among these scattered people there is no sense of corporate responsibility. And at the back of all there is the fatal bequest of generations of establishment and endowment, i.e. people expect to have things done for them.” Every, The Anglican Church in South America, op. cit., cap. 1.

<sup>348</sup> “we are learning to look upon grumbling as a sign of grace. First there is indifference, then toleration of the ministrations of religion, then grumbling that these are not more plentiful. But all this means real success.” Diocesan Magazine, noviembre de 1910, p. 37.

darnos algo definido en nuestros pensamientos mutuos, y algo definido para nuestras plegarias mutuas".<sup>349</sup>

La revista se distribuía por medio de suscripciones y también a través de las parroquias: cada párroco recibía un cierto número de ejemplares que debía intentar distribuir, y si no lo lograba debía devolverlos al editor. Era muy frecuente que una parte de las suscripciones quedaran impagas, o se retrasaran en el pago, y como los ejemplares seguían siendo enviados al suscriptor, resulta casi imposible estimar el número de lectores. La revista no difundía su tirada ni su contabilidad, y sólo podemos guiarnos por las recurrentes quejas de sus editores, que en noviembre de 1911 insistían en que si sólo pudieran conseguir 800 suscriptores no tendrían déficit.<sup>350</sup> Para septiembre de 1912 la situación era dramática, y se decidió pasar al formato cuatrimestral, pero un comité de fieles (cuyos nombres no se registran) ofreció subsidiar la revista por otros seis meses, con la idea de que ese tiempo permitiría remontar las finanzas de la publicación.<sup>351</sup> Esto no ocurrió, y finalmente se recurrió al formato cuatrimestral con el nombre de Diocesan Gazette & Chronicle (Gaceta & Crónica Diocesana) a partir de enero de 1914, nombre que fue reemplazado en marzo de 1924 por el de Official Gazette & Chronicle of the Anglican Diocese in Argentina and Eastern South America (Gaceta & Crónica Oficial de la Diócesis anglicana en la Argentina y Sudamérica Oriental). Las vicisitudes económicas de la diócesis como resultado de la Primera Guerra Mundial, y más adelante de la crisis de 1929, golpearon la calidad de la impresión, que se hizo en papel más barato, con menos páginas, letra más pequeña y con una tinta cada vez más clara, e incluso se limitó la edición a dos números por año durante un tiempo. A lo largo de la década de 1920 se perciben también numerosos errores de tipografía que no estaban presentes en las ediciones más lujosas de la década de 1910. Pero la revista logró resistir, y siguió existiendo durante todo el período estudiado.

Otras instituciones parecen haber sido más exitosas: su prototipo es la Asociación Diocesana de Mujeres (*Women's Diocesan Association*) creada por Every el 27 de julio de 1910 con objetivos devocionales. De larga actuación en muchas parroquias anglicanas, sus integrantes se encargaban de la organización de ocasiones sociales de diverso tipo, con el fin de recabar fondos que pudieran ser necesarios para

<sup>349</sup> "it will be of advantage in giving us something definite in our thoughts of one another, and something definite for our prayers for one another." Diocesan Magazine, octubre de 1910, p. 7.

<sup>350</sup> Diocesan Magazine, noviembre de 1911.

<sup>351</sup> Diocesan Magazine, septiembre de 1912, separata, s/n..

alguna obra caritativa o para la construcción o reparación de los edificios de la capellanía, para entregar los premios a los alumnos destacados de las escuelas parroquiales o dominicales, o para dar un festejo de Navidad a los niños de algún orfanato local. Las damas diocesanas ayudaban también a mantener en contacto a las diversas iglesias a través de la correspondencia y de la recomendación a otras parroquias de mujeres que se mudaban.

Los hombres, mientras tanto, podían pertenecer a la Sociedad de Hombres de la Iglesia Inglesa del Río de la Plata (*English Church Men's Society of the River Plate*), una rama de la Sociedad de Hombres de la Iglesia de Inglaterra (*Church of England Men's Society*, también conocida como *English Church Men's Society*), presidida en 1912 por el Arzobispo de York, y futuro Arzobispo de Canterbury, Cosmo Gordon Lang. Los miembros debían ser comulgantes de la Iglesia Anglicana, pero se podía entrar en la categoría de asociado siendo un fiel profesante pero no comulgante, una distinción que aspiraba a permitir el ingreso de los jóvenes que aún no habían sido confirmados o de aquellos en posible camino a la conversión. Quienes formaban parte de esta sociedad debían adherir a la "Regla de la Vida": "rezar a Dios todos los días y hacer algo para asistir al crecimiento de la obra de la Iglesia", y recibían una crucecita de bronce que debían usar en un lugar visible, con las siglas de la sociedad y su lema "Todos en uno" (*All in one*).<sup>352</sup> Parte de su utilidad consistía en conectar a aquellos miembros recién llegados a la Argentina con sus pares locales, que los ayudaban a encontrar alojamiento y los presentaban ante la iglesia parroquial. La Sociedad, que se reunía regularmente en la Pro-Catedral, fue fomentada por Every, y sus miembros lo apoyaron visiblemente,<sup>353</sup> pero parece haber sido muy minoritaria (sólo 30 miembros en la única filial existente en la Argentina, la de Buenos Aires, en 1912, de los cuales 7 eran con seguridad clérigos).<sup>354</sup>

Existía también una Sociedad Amistosa de Niñas (*Girl's Friendly Society*), que también era una rama local de la sociedad inglesa homónima. Presidida por el obispo, su organización era muy compleja, ya que incluía numerosos cargos electivos. Al igual que en la sociedad de hombres, existían distintas categorías de participantes: para ser asociada, lo que daba el derecho a ser elegida para alguna posición de responsabilidad, era necesario ser anglicana, pero se podía ser miembro sin serlo. Las niñas ingresaban

<sup>352</sup> Véase la *Diocesan Magazine* de julio de 1912, p. 265, para una descripción de la Sociedad.

<sup>353</sup> Véase la *Diocesan Magazine* de octubre de 1911, p. 7, para el relato de la reunión de los miembros de la Sociedad con el Obispo, y el detalle de los costosos regalos que le hicieron.

<sup>354</sup> *Diocesan Magazine*, julio de 1912, p. 265.



en la sociedad a partir de los 12 años, aunque podían asistir como aspirantes desde los 8. Esta organización comenzó a funcionar regularmente a partir de 1911.<sup>355</sup>

Había también sociedades locales, como la Guilda de Costura de San Juan (*St. John's Sewing Guild*), muy presente en los primeros años de la década de 1910 en el terreno de la actividad caritativa; y una Sociedad del Clero Anglicano del Río de la Plata (*Society of Anglican Clergy of the River Plate*), que se reunía mensualmente.<sup>356</sup> En la década de 1920 hicieron su aparición los *scouts*, vinculados a la Iglesia a través de las escuelas, entre los cuales las ramas femeninas parecen haber sido las más exitosas.<sup>357</sup> La Iglesia hacía también profesión de cooperar con instituciones interdenominacionales como la YMCA (*Young Men's Christian Association*) y YWCA (*Young Women's Christian Association*).

Pero sin duda la más importante de las organizaciones creadas y apadrinadas por Every fue la Asociación de la Iglesia Anglicana (*Anglican Church Association*). Legalmente constituida el 12 de enero de 1910, fecha de la resolución oficial que aprobaba sus estatutos, la ACA era la dueña y administradora legal del Fondo de Dotación del Obispado, y de toda la propiedad de la Iglesia en la Argentina. Esto, como lo decía la *Diocesan Magazine* de febrero de 1912, salvaba a los centros locales que aún no hubiesen obtenido personería jurídica del trámite, sin alterar la situación legal de aquellas parroquias que ya se habían constituido legalmente como sociedades. Pero es necesario que destacar que al mismo tiempo quedaba en claro el firme propósito de que cualquier iniciativa nueva encarada por laicos en nombre de la Iglesia pertenecería a ésta, y no quedaría en manos de un grupo privado. Por supuesto, esto no resolvió de inmediato la cuestión de las capellanías más antiguas, aunque con el tiempo también éstas fueron nombrando a la ACA como la institución que recibiría sus propiedades en caso de disolución de la sociedad local.

Como un ejemplo de las posibilidades que ofrecía la existencia de la Asociación, podemos citar el caso de Bahía Blanca. Allí la comunidad británica anglicana residente, asociada en su mayoría con el ferrocarril y con los puertos de Ingeniero White y Galván, inició en 1909 un movimiento con el fin de dotarse de un templo propio, ya que hasta

<sup>355</sup> Véase la *Diocesan Magazine* de noviembre de 1911 para una explicación de los estatutos de la Sociedad.

<sup>356</sup> Véase referencia en la *Diocesan Magazine* de julio de 1912.

<sup>357</sup> Los *Boy Scouts* fueron creados en 1907 por Lord Robert Baden-Powell, quien organizó la rama femenina, las *Girl Guides*, que reunían a chicas de entre 10 y 17 años, a partir de 1909. La última categoría, la de las *Brownies*, que agrupaba a niñas de entre 7 y 10 años, fue creada en 1914. Las *Girl Guides* y las *Brownies* estuvieron muy presentes en los actos que rodearon la visita del Príncipe de Gales a la Argentina en 1925, como puede apreciarse en la prensa periódica.

ese momento los servicios anglicanos se realizaban en locales alquilados. Con el fin de recaudar el dinero necesario, se conformó el 12 de octubre de 1910 la Sociedad Británica de Bahía Blanca. La idea era aprovechar la existencia de una Misión a los Marineros (perteneciente a la *Missions to the Seamen Society*, que también operaba en Buenos Aires), que tenía una capilla en Ingeniero White, nombrando a su capellán como párroco a cargo. El edificio de la nueva iglesia, San Pablo, se construyó a lo largo de 1911. Sin embargo, en 1929 la Sociedad Británica de Bahía Blanca se disolvió, y entonces la Asociación de la Iglesia Anglicana pasó a ser la propietaria del templo.<sup>358</sup>

¿Qué había sucedido? La colectividad británica de Bahía Blanca, que había estado en pleno crecimiento hacia fines del siglo XIX y durante las primeras décadas del siglo XX, se vió debilitada y empobrecida por el cambio en la situación general a partir de la Primera Guerra Mundial.<sup>359</sup> Durante la década de 1920 las diferentes empresas británicas de servicios públicos de la ciudad se fueron vendiendo, expulsando de la ciudad a los numerosos británicos que habían llegado a ella como parte de su personal contratado. Mientras tanto, los automotores ofrecían una nueva alternativa a los ferrocarriles. En 1924 la compra del ramal Bahía Blanca por el Ferrocarril del Sud provocó otro importante éxodo de la población británica. La flota mercante británica dejó de ser la principal proveedora de carbón y de otros artículos de necesidad. Para 1929 esta empobrecida colectividad no estaba en condiciones de seguir haciéndose cargo de una iglesia que cada vez contaba con menos fieles. La intervención de la ACA permitió salvar a la iglesia y dar alguna continuidad a los servicios religiosos, y también consolidó la concentración de poder en manos de la organización diocesana presidida por el obispo.

El caso de la iglesia de San Marcos, en Hurlingham, nos ofrece un ejemplo diferente. Aquí, un pequeño grupo de presbiterianos y anglicanos se reunieron para conformar la Sociedad "Congregación de la Iglesia Evangélica de Hurlingham", cuyos estatutos fueron aprobados por el Poder Ejecutivo de la provincia de Buenos Aires el 30

<sup>358</sup> Para los británicos en Bahía Blanca, véase Gustavo A. Monacci, La colectividad británica en Bahía Blanca, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1979.

<sup>359</sup> Según los censos nacionales citados por Monacci, había 273 personas registradas como "ingleses" en el partido de Bahía Blanca en 1895, y 596 en 1914. Para 1928 se calculaba que los británicos y sus descendientes de primera generación sumaban 1000 personas, aunque por esos años comenzaban a retirarse. Gustavo A. Monacci, La colectividad británica en Bahía Blanca, op. cit., pp. 15-16. Dada la crisis que por entonces sufría la iglesia, suponemos que además esta primera generación de angloargentinos puede no haberse mantenido mayoritariamente dentro de la religión de sus padres, cosa posible si se tiene en cuenta que los índices de masculinidad que menciona Monacci son muy altos: en 1895 de 273 ingleses 209 eran hombres (76,5%), y en 1914, 414 de los 596 miembros de la colectividad eran de sexo masculino (69,5%).

de octubre de 1918. Aunque en este caso el carácter mixto de la feligresía no permitía, aún si lo hubieran deseado, la inclusión directa de la iglesia en la Asociación, el artículo 22 de los estatutos establecía que en caso de disolución un 75% de los bienes de la sociedad debía pasar a manos de la ACA.<sup>360</sup> Pero la iglesia de San Marcos pudo mantenerse en funcionamiento en forma autónoma, porque la congregación de británicos de Hurlingham no se dispersó con la velocidad con la que lo hizo la de Bahía Blanca, por lo cual los estatutos continuaron en vigor hasta fines de la década de 1990.

### El Sínodo Diocesano

Si la Asociación de la Iglesia Anglicana fue la sociedad más importante de entre las creadas por Every, la organización sinodial de la Iglesia fue su más relevante renovación institucional. Every introdujo la discusión en torno del sínodo a principios de 1912 en la Diocesan Magazine, dejando en claro que el Consejo del Obispo del Río de la Plata (*Bishop's Council of the River Plate*), el órgano consultivo creado por Stirling, estaba involucrado en su organización. Hasta ese momento, como lo hemos visto, el obispo era el único responsable del gobierno de la diócesis. El papel del sínodo hubo de ser repetidamente explicado en la revista, lo cual resulta índice de algún grado de desacuerdo, desconfianza o desconcierto ante la medida, a pesar de que prometía dar a los laicos de la diócesis por primera vez voz y voto en las futuras decisiones.

Every explicaba en la apertura del primer sínodo, en septiembre de 1912,

*“Creo que hay alguna duda y desconfianza de este proyecto como si fuera algo novedoso y revolucionario. No puedo compartir ese punto de vista [...] La razón por la cual la idea del sínodo es tan poco comprendida es que la mayoría de nuestro clero y laicado viene de Inglaterra, donde la Iglesia no disfruta de autogobierno, debido a que las condiciones particulares del Establishment que prevalecen así lo impiden. Sin embargo, la posición de Inglaterra es excepcional. En los dominios y dependencias de ultramar el autogobierno por sínodo es casi universal y el que el clero y el laicado tengan una voz en el manejo de los asuntos de la Iglesia está en total concordancia con las tradiciones de libertad de nuestra raza.”*<sup>361</sup>

<sup>360</sup> El restante 25% se destinaba a la Iglesia Presbiteriana Escocesa. Véanse los Estatutos de la Congregación Iglesia Evangélica de Hurlingham, folleto publicado por la propia congregación, Buenos Aires, 1992, p. 13.

<sup>361</sup> “There is, I believe, some doubt and distrust of the project as being something novel and revolutionary. I cannot myself share this view [...] The reason why the idea of a Synod is so little understood is that most

El argumento en favor del sínodo, entonces, se apoyaba en la necesidad de “regularizar” la situación de la diócesis. A este respecto, Inglaterra no era presentada como el modelo a seguir porque el *Establishment* impedía la libre organización del gobierno de la Iglesia, así que la comparación sugerida era la de las colonias británicas.<sup>362</sup> Si bien es claro que esta comparación era de una relevancia relativa, por cuanto la situación de la fe anglicana en América del Sur tampoco era la de una iglesia colonial, sí es cierto que el gobierno sinodial constituía la política oficial para cualquier iglesia no establecida (es decir, no estatal) dentro de Comunión Anglicana. Desde la primera Conferencia de Lambeth, en 1867, las recomendaciones sobre la conformación de sínodos habían sido constantes. De hecho, muchos sostenían a éste como el gobierno ideal para la Iglesia de Inglaterra, y estaban dispuestos a abandonar el *Establishment* para lograrlo, aunque otros esperaban poder organizar un nuevo compromiso con el Estado que retuviera lo mejor de los dos mundos.

La idea del sínodo, por lo tanto, no era descabellada ni provenía sólo de la necesidad de Every de crear algún tipo de organización que le permitiera hacerse de manera más efectiva de las riendas de la diócesis, generando consenso sobre su liderazgo, aunque este último punto sin duda pesó en la decisión de convocarlo.<sup>363</sup> De

---

of our clergy and laity come from England, where the Church does not enjoy self-government, the particular conditions of Establishment which prevail preventing it. However the position in England is exceptional. In the overseas dominions and dependencies self-government by Synod is all but universal, and it is entirely in accord with the free traditions of our race that clergy and laity should have a voice in the management of the Church's affairs.” *Diocesan Magazine*, septiembre de 1912, pp. 321-322. El término *Establishment* refiere aquí a la situación legal de la Iglesia Anglicana como religión oficial (“establecida”) en Inglaterra.

<sup>362</sup> Para una explicación completa sobre la peculiar relación de la Iglesia de Inglaterra con el Estado inglés, y una evaluación de las diferencias entre esta situación y aquella que prevalecía en la Argentina, véase el capítulo 6 de la presente tesis. En las colonias británicas el *Establishment* fue visto en las décadas de 1780-1790 como una parte integral de la autoridad colonial británica. Sin embargo, en la medida en que la diversidad denominacional fue haciendo su aparición en las colonias, resultó imposible contenerla, y la preferencia oficial por la Iglesia Anglicana comenzó a ser vista como una fuente de conflicto y desafección. Por ello, las décadas de 1820 y 1830 fueron el escenario de grandes reformas (eco de aquellas que en Gran Bretaña llevaron a la derogación de las *Test y Corporation Acts* en 1828-1829 y a la emancipación de los católicos) que establecieron la separación entre la Iglesia y el gobierno colonial. No obstante, la creación de obispados y la designación de sus ocupantes siguieron siendo prerrogativas imperiales, y las finanzas del Estado siguieron contribuyendo a los salarios episcopales. Cfr. Andrew Porter, “Religion, Missionary Enthusiasm, and Empire”, en Andrew Porter (ed.), *The Oxford History of the British Empire III. The Nineteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2001 (1999).

<sup>363</sup> En realidad, este era el principal argumento presentado por el Informe del Comité correspondiente en la Conferencia de Lambeth de 1867, tal como era citado convenientemente por la *Diocesan Magazine*: “A través del Sínodo Diocesano se obtiene la cooperación de todos los miembros del cuerpo para la acción de la Iglesia, y se asegura tal aceptación para las reglas de la Iglesia que, en ausencia de otra ley, uso o aplicación, da a estas reglas fuerza de ley ‘atando a quienes, expresamente o por implicación, las han consentido.’ Por esa razón, dondequiera que la Iglesia no está establecida por ley, es esencial para el orden y el buen gobierno que la Diócesis sea organizada por un Sínodo” (“By the Diocesan Synod the cooperation of all members of the body is obtained in Church action; and that acceptance of Church rules is secured, which, in the absence of other law, usage or enactment gives to these rules the force of laws

hecho, el obispo se reservó el poder de veto sobre las decisiones tomadas por el sínodo, aunque al mismo tiempo aclaró que

*“Dependemos de la persuasión y no de la compulsión. No hay sanciones legales detrás de ninguna maquinaria que creemos. [...] Deseo que se comprenda claramente que al adoptar el gobierno por sínodo no nos apartamos de la base voluntaria sobre la cual ha descansado nuestra Iglesia hasta ahora.”*<sup>364</sup>

Esta aclaración apuntaba a otro miedo que Every percibía entre los fieles, el temor al atropello de las “soberanías” locales, a la excesiva centralización de la toma de decisiones que hasta ese momento estaban en manos de cada parroquia. Este miedo tenía sus fundamentos si se consideran los problemas de la representación planteados por el sínodo, y la cuestión de cómo se tramitaría el día a día de los asuntos de la diócesis una vez que éste se disolviese.

La organización, detallada en los Estatutos publicados previamente,<sup>365</sup> preveía la participación de todos los clérigos que contasen con la licencia del obispo para officiar en la diócesis, y de un número importante de laicos elegidos por las parroquias (cada capellanía debía elegir a dos representantes). Los elegidos debían ser hombres comulgantes, y los electores incluían a todos los comulgantes masculinos mayores de 21 años y a todos aquellos que contribuían regularmente con los fondos de la Iglesia según el monto mínimo establecido por cada parroquia (una medida diseñada para no excluir a aquellos activos miembros de la Iglesia que por distintos motivos no podían comulgar). En las capellanías rurales el capellán podía nominar a los candidatos de acuerdo con el obispo.

Según la tradición de este tipo de cuerpo representativo, su constitución consistía de tres órdenes (obispo, clero, laicado). El voto de clérigos y laicos se hacía por cabeza, a menos que el obispo (con la aprobación de tres clérigos y tres laicos) pidiese el voto por órdenes, en cuyo caso haría falta una mayoría simple de cada orden para aprobar

---

‘binding on those who, expressly or by implication, have consented to them’. For this reason, wherever the Church is not established by law, it is [...] essential to order and good government that the Diocese should be organised by a Synod.”). *Diocesan Magazine*, abril de 1912, p. 180. El mismo Every sostuvo que “el Consejo fundado por mi predecesor [...] hizo un trabajo bueno y útil en su época, pero el Sínodo Diocesano será más ampliamente representativo y hablará con más autoridad, y por ello será capaz de realizar más.” (“that Council founded by my predecessor [...] did good and useful work in its day; but the Diocesan Synod will be more broadly representative and speak with greater authority, and so will be capable of effecting more.”), *Diocesan Magazine*, septiembre de 1912, p. 321.

<sup>364</sup> “We rely upon persuasion not compulsion. There are no legal sanctions behind any machinery that we create [...] I desire it to be clearly understood that by adopting government by synod, we do not depart from the voluntary basis upon which our church has hitherto rested.” *Diocesan Magazine*, septiembre de 1912, p. 322.

<sup>365</sup> *Diocesan Magazine*, abril de 1912, pp. 180-182.

una propuesta. El obispo no votaba, aunque, como se dijo, sí se reservaba el poder de veto, y presidía la asamblea. La representación por órdenes era defendida a partir de las dificultades para conseguir candidatos dispuestos a representar a los laicos, teniendo en cuenta que participar en el sínodo implicaba dedicarle tres, cuatro o más días de trabajo, y para muchos desplazarse largas distancias y costear el viaje y el alojamiento en Buenos Aires. Por ello, y aunque por estatuto se preveía que los laicos doblaran en número a los eclesiásticos, lo más probable era que los segundos fuesen mayoría.<sup>366</sup> Esto, por supuesto, agravaba los temores acerca de la pobre representación de la voluntad de los laicos en el sínodo.

Además, se preveía que el sínodo volvería a reunirse de acuerdo con un régimen trianual, dejando en ese lapso las decisiones en manos de un Comité Permanente (*Standing Committee*), elegido por los representantes. Eran los miembros de este comité quienes determinarían, por ejemplo, como debían ser administrados los fondos de la diócesis, y quienes a partir de entonces actuarían como órgano consultivo legitimando las decisiones del obispo.

Frente a este panorama, la mayoría de las iglesias optó por participar, y repondió a la convocatoria designando a algunos de sus miembros como representantes, o delegando esa representación en conocidos residentes de la ciudad de Buenos Aires. Sin embargo, la iglesia de la Santa Trinidad (*Holy Trinity*) de Lomas de Zamora objetó las formas designadas para la elección de los representantes laicos, y pidió permiso para elegir a los suyos de acuerdo con los métodos consagrados en su propia constitución para nombrar a sus autoridades. Cuando se le respondió que esto no era posible, porque debía garantizarse la uniformidad de la representación, Lomas no acató la resolución del obispo y envió a sus coadjutores (*Churchwardens*), H. L. Stevens y J. Banham, quienes de todas formas no participaron del sínodo porque junto con otros miembros se negaron a firmar una declaración de sumisión a la autoridad de éste.

Éste último conflicto parece haber surgido porque los miembros del sínodo se encontraron con que, sin previo aviso, el obispo había diseñado un compromiso escrito y lo había convertido en un requisito *sine qua non* para la participación. La declaración decía: "Por la presente me comprometo lealmente a reconocer la autoridad del sínodo y

---

<sup>366</sup> Véase la *Diocesan Magazine*, agosto de 1912, p. 289.

a obedecer sus decisiones”.<sup>367</sup> Si bien el objetivo expreso consistía en dotar al sínodo de una autoridad efectiva, jerarquizándolo por sobre los viejos órganos consultivos que venía a reemplazar, esto ciertamente socavaba la promesa del obispo de depender de la persuasión por sobre la compulsión, y, significativamente, fueron algunos clérigos quienes lideraron la objeción a dar al sínodo un “cheque en blanco” y comprometerse a obedecer la voluntad de la mayoría tal como era expresada en éste. Los escrúpulos de los religiosos (los Reverendos W. H. T. Blair, del centro Allen Gardiner en Los Cocos; T. B. Green, capellán de Entre Ríos, Concordia y Salto; J. de Guérin, párroco de Flores; y R. F. Pyman, párroco de San Bartolomé en Rosario) fueron considerados válidos para el sínodo siguiente, y se llegó a una fórmula transaccional por la cual el obispo siguió insistiendo en la firma de la declaración, pero se le agregó “en todas las cosas legales y honestas”.<sup>368</sup>

El conflicto específico de la iglesia de Lomas también se arrastró hasta 1914. El 24 de abril de ese año, los coadjutores de la iglesia, en su condición de diputados de la Asociación Británica de Lomas de Zamora (*British Society of Lomas de Zamora*) se reunieron con los miembros del Comité Permanente en ausencia del obispo, que por entonces se encontraba de viaje en Inglaterra. Este Comité, creado por el primer sínodo, incluía en su composición al obispo, al arcediano (segundo del obispo, encargado tradicionalmente de las cuestiones administrativas, y desde 1910 rector de la Pro-Catedral de San Juan), los canónigos de la Pro-Catedral (las canonjías honorarias, que implicaban la obligación de contribuir a la celebración de los cultos en la Pro-Catedral y de servir de Consejo privado del obispo, eran llenadas por voluntad directa de éste) y cinco laicos designados por votación en el sínodo.<sup>369</sup> En 1914 el Comité estaba compuesto por el obispo, el arcediano W. H. Hodges, los canónigos J. T. Stevenson, A. B. L. Karnéy, los clérigos C. K. Blount y C. S. Pepys (reemplazando a los canónigos C.

<sup>367</sup> “I hereby pledge myself loyally to recognise the authority of the Synod and to obey its rulings”. Véase la *Diocesan Magazine* de octubre de 1912 para un relato completo de las decisiones del sínodo y de su accidentado inicio, incluyendo la lista de quienes se negaron a firmar la declaración de sumisión.

<sup>368</sup> “in all things lawful and honest”, *Gaceta & Crónica Diocesana*, enero de 1914, p. 10. Debe tenerse en cuenta también que todos los clérigos mencionados dependían de la SAMS a excepción de Pyman, que trabajaba en Rosario, donde el trabajo de la SAMS era sumamente importante. Aunque él ocupaba la única capellanía de la ciudad que había logrado sostenerse en forma independiente de la sociedad, San Bartolomé, ésta había sido fundada por la SAMS, y había sido mantenida por ella hasta fechas muy recientes. Para más detalles sobre la situación de Rosario, véase el capítulo 6. La relación de estos clérigos con la SAMS es significativa en vista de los repetidos conflictos y tensiones que surgieron entre Every y la sociedad misionera en el curso de estos años, según se analiza en el capítulo 4.

<sup>369</sup> El Comité debía reunirse por lo menos dos veces al año, y compartir la responsabilidad de las decisiones más importantes con el obispo, tales como el uso dado al dinero del Fondo Diocesano, la construcción de nuevas capillas, el inicio de alguna nueva obra misionera, o la negociación de conflictos en la diócesis.

F. Mermagen y P. R. Turner, que habían sido asignados a puestos alejados de Buenos Aires); y los laicos E. S. Cutts, Hope Gibson, H. J. Henman, W. H. Dyke y L. Cooper.<sup>370</sup>

En esta discusión, las dos posiciones fueron expuestas de forma mucho más transparente. Los coadjutores sostuvieron que la Asociación Británica de Lomas era el cuerpo legal que representaba a la capellanía, y que sus estatutos establecían claramente que sólo ellos podían representarla, por lo cual no era posible elegir de otra forma a los representantes laicos al sínodo. En efecto, esta Asociación era el equivalente local de la Sociedad Británica de Bahía Blanca, o de la Sociedad "Congregación Iglesia Evangélica de Hurlingham" que hemos visto antes, y se había fundado con el objetivo de construir la iglesia de la Santa Trinidad, por lo que era la depositaria de su personería jurídica y la propietaria de sus terrenos y edificios.

El Comité Permanente respondió con una teoría que separaba a la Asociación, en tanto grupo privado, de la iglesia en tanto parte de una institución mayor, voluntaria y pública, al decirles que no se invitaba a participar del sínodo a la Asociación Británica de Lomas sino a todos los comulgantes mayores de 21 años sumados a todos los suscriptores de fondos de la capellanía. En esencia, la respuesta implicaba recalcar que la capellanía de Lomas era parte de la Iglesia Anglicana, y que sus asistentes no eran simples miembros de una sociedad civil sino y sobre todo fieles de una iglesia universal, cuyos estatutos debían ser superiores a cualquier disposición de una de sus congregaciones. Como lo aclaró el Comité Permanente, esto implicaba que el capellán (y no la Asociación) tenía la obligación de mantener un registro de electores y de invitarlos a reunirse para celebrar elecciones en el momento en que así se lo dispusiera.<sup>371</sup> Esta idea negaba la posibilidad de una representación corporativa, donde la capellanía era la entidad representada, en favor de una representación individual de los fieles, lo que reducía a la iglesia de la Santa Trinidad a una circunscripción electoral dentro de la diócesis.

---

<sup>370</sup> Datos extraídos de la *Diocesan Magazine*. Resulta relevante notar que tres de los cinco laicos que componían el Comité eran miembros directivos de la Sociedad de Hombres de la Iglesia de Inglaterra en el Río de la Plata, institución que presidía el mismo arcediano Hodges y donde el Canónigo Karney compartía el comité directivo con Henman y Cutts, mientras que Dyke actuaba como tesorero. Los números de fieles, o peor aún, la población inglesa de la Argentina, pueden darnos una idea errónea acerca de cómo funcionaban los órganos directivos de la Iglesia Anglicana. Unos pocos nombres se repiten una y otra vez, y es probable que las relaciones entre estos laicos comprometidos y poderosos y el clero hayan sido cercanas y personales, mientras que la mayoría de los laicos tenían poco contacto con la forma en que era manejada la institución religiosa.

<sup>371</sup> Véase la *Gaceta & Crónica Diocesana* de julio de 1914, p. 89, para el relato de la reunión entre los coadjutores de Lomas y el Comité Permanente.



Los coadjutores llevaron esta respuesta al Consejo de la Iglesia de la Asociación Británica de Lomas, que contestó al Comité por medio de una carta,

*“dejando constancia de que consideran imposible disociarse de la Congregación de la Iglesia de la Santa Trinidad, o asumir que existen tales dos cuerpos separables como nuestra Asociación y una congregación separada de nosotros.”*<sup>372</sup>

La Asociación se negó pues a aceptar la ficción política que se le proponía, e insistió en la identidad evidente entre sus miembros y la feligresía de la iglesia de Lomas.<sup>373</sup> Además, declinó seguir discutiendo con el Comité Permanente, e incluso declaró que no creía que éste tuviera la autoridad suficiente como para decidir sobre el tema, por lo que lo dejaban en suspenso hasta el próximo sínodo. Por supuesto, esto no resolvía el problema, ya que implicaba que se llegaría al siguiente sínodo, previsto para 1915, en iguales condiciones a las de 1912. El obispo tuvo que negociar personalmente ante la negativa firme de Lomas. En octubre de 1915 se anunció el acuerdo con vistas al siguiente sínodo,<sup>374</sup> y aunque lamentablemente las fuentes no dejan en claro cómo se resolvió el problema, el obispo lo celebró diciendo que Rosario (la otra capellanía que se había resistido a participar del sínodo) y Lomas “ahora se pusieron cordialmente en línea [...] Parece que ahora se reconoce más o menos que la organización eficiente de la diócesis es ventajosa para todos”.<sup>375</sup>

Este conflicto nos permite echar un vistazo a lo que eran indudablemente dos puntos de vista muy difíciles de reconciliar. Desde la perspectiva de Every, lo que estaba en juego era ni más ni menos que la construcción de una diócesis homogénea a partir de estructuras diversas y heterogéneas que hasta ese momento habían funcionado según criterios y estatutos divergentes. En esa construcción, la figura del obispo era el

<sup>372</sup> “assenting that they consider it impossible to disassociate themselves from the Congregation of Holy Trinity Church or to assume that there exists any such two separable bodies as our Society and a congregation apart from us”, *Gaceta & Crónica Diocesana*, octubre de 1914, p. 105.

<sup>373</sup> Usamos aquí la expresión “ficción política” en el sentido que le da Edmund Morgan en *Inventing the People. The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, Nueva York y Londres, W. W. Norton & Company, 1988 (hay edición castellana, *La invención del Pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006). Morgan insiste en la necesidad de estas ficciones, conceptos contruidos y consensuados socialmente, para legitimar el poder. Esta idea le permite desestimar la cuestión habitualmente planteada sobre las intenciones o creencias reales de sus sostenedores como una pregunta sustancialmente errónea, por cuanto la ficción política, para funcionar, debe estar dentro de lo creíble pero no ser confundida con la realidad, debe ser aceptada en tanto que ficción: es este consenso, esa voluntaria suspensión de la incredulidad, lo que permite a los actores modificar la realidad para volverla más semejante a la ficción. Véase también al respecto la explicación de Morgan en *The Genuine Article: A Historian Looks at Early America*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2004, pp. 211-224.

<sup>374</sup> *Gaceta & Crónica Diocesana*, octubre de 1915, p. 159.

<sup>375</sup> “now came cordially into line [...] It seems now to be more or less recognised that the efficient organization of the diocese is for the advantage of all concerned.” *Gaceta & Crónica Diocesana*, octubre de 1915, p. 146.

centro: Every tenía un alto concepto de su función y de su dignidad, y su conclusión después de veinticinco años de trabajo era que

*“En casa la diócesis existe con su maquinaria y su vida ordenada, tanto si el obispo está allí como si no, incluso cuando una sede está vacante. Aquí parece que no pudiera existir una diócesis sin el obispo, porque él la hace, y separada de él no tiene existencia coherente; en un sentido él es la diócesis: en este, que las personas no pueden conocerse todas entre sí, porque están demasiado lejanas y desperdigadas, pero él puede conocerlas a todas, e interesarlas las unas por las otras, y hacerlas sentir que pertenecen al mismo cuerpo. Tampoco hay otra persona que pueda hacer esto, él es el único eslabón viviente.”<sup>376</sup>*

Esta creación de la diócesis implicaba la construcción de una Iglesia más abstracta que aquella a la que los fieles iban todos los domingos, capaz de mantener proyectos supralocales a los que se esperaba que éstos contribuyeran en tanto que miembros individuales de esa entidad superior. En las palabras del obispo en el discurso de apertura del sínodo:

*“En todas las cosas necesitamos sentir nuestra unidad y trabajar juntos. [...] Ninguna iglesia local debería contentarse con pagar sus propios gastos dejando a los demás que se arreglen por su cuenta. [...] Debe darse reconocimiento a las comunidades que han construido sus iglesias, y sostienen sus clérigos, y son independientes de cualquier ayuda externa; pero la Iglesia es ante todo una sociedad divina entre los hombres, y el deber para con nuestro vecino es una obligación por lo menos tan urgente como el deber para con nosotros mismos [...] Espero que un resultado de la acción común sea un interés aumentado por la empresa misionera, porque no puede insistirse lo suficiente en que no puede haber una vida espiritual real donde no existe el deseo de pasar la palabra de la vida a los paganos.”<sup>377</sup>*

<sup>376</sup> “At home the diocese exists with its machinery and ordered life, whether the bishop is there or not, even in the vacancy of a see. Here it seems as if there could be no diocese at all without the bishop, for he makes it, and apart from him it has no coherent existence; in a sense he is the diocese—in this sense, that the people cannot all know each other, for they are too remote and scattered, but he can know them all, and interest them in each other, and make them feel that they belong to the same body. Nor is there anyone else who can do this; he is the one living link.” Every, *Twenty-five Years in South America*, op. cit., p. 89. David George sugiere que en su actitud puede notarse la influencia de Edward White Benson (1829-1896), Arzobispo de Canterbury entre 1882 y 1896, durante los años de formación de Every, quien también era partidario a la vez de otorgar una gran importancia a la figura episcopal y de impulsar la participación de los laicos en la gestión de los asuntos eclesiásticos. Benson fue responsable de añadir una Cámara de Laicos a la Convocatoria de la Provincia de Canterbury en 1886. Véase David George, *Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina*, op. cit., pp. 46-49.

<sup>377</sup> “In all things our need is to feel our unity and work together. [...] No local Church should be content with paying its own way and leaving others to take care of themselves. [...] All honour to the communities which have built their churches and support their clergy and are independent of outside aid; but the Church is nothing if not a divine society among men, and duty to our neighbour is at least as urgent an obligation as duty to ourselves. [...] One result of common action, I hope, may be increased interest in missionary enterprise, for it cannot be insisted upon too strongly that there can be no real spiritual life where there is no desire to pass on the word of life to the heathen.” *Diocesan Magazine*, septiembre de 1912, pp. 324-325.

Para el obispo Every era vital lograr que se superase la visión local para llegar a una visión diocesana, e incluso mayor, porque en buena medida sus iniciativas buscaban inscribir a la diócesis en los procesos por los cuales pasaba la Comunión Anglicana a nivel mundial. En este sentido deben entenderse tanto su alineamiento con las diferentes resoluciones de las sucesivas conferencias de Lambeth, como su búsqueda de una regularización de la vida institucional de la diócesis.

Quizás el mejor ejemplo de los intentos del obispo por poner a Sudamérica en sintonía con lo que sucedía con la Iglesia Anglicana a nivel global sea la sorprendente reunión de ministros de varias denominaciones protestantes por expresa invitación del obispo en la Pro-Catedral de San Juan del 29 al 31 de enero de 1912. La Conferencia, que reunió a parte del clero de las iglesias Anglicana, Presbiteriana Escocesa, Metodista Episcopal Norteamericana, Discípulos of Cristo, Noruega y Luterana tenía por fin escuchar una breve disertación de un miembro del clero de cada una de estas denominaciones sobre los principios básicos de doctrina y organización de su iglesia, con la idea de contribuir a una mejor relación y comprensión, y de evaluar cuáles eran las dificultades reales que se afrontaban de cara a una futura reunificación. Este tipo de iniciativas, que en el largo plazo darían lugar a la creación de instituciones conjuntas como el ISEDET,<sup>378</sup> se inscribían en la preparación para la Conferencia Mundial sobre la Fe y el Orden (*World Conference on Faith and Order*), que, promovida por la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos (la rama norteamericana de la Iglesia Anglicana) se intentaba organizar en Europa en esos años.<sup>379</sup> En lo inmediato la única conclusión que

<sup>378</sup> El ISEDET o Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos fue fundado en 1969 por ocho iglesias (la Iglesia Presbiteriana de San Andrés, la Iglesia Evangélica del Río de la Plata, la Iglesia Evangélica Valdense, la Iglesia Anglicana, la Iglesia Evangélica de los Discípulos de Cristo, la Iglesia Evangélica Luterana Unida, la Iglesia Reformada de la Argentina y la Iglesia Evangélica Metodista Argentina, a las cuales se sumó bastante más tarde la Iglesia Luterana Dano-Argentina) a partir de la fusión de dos instituciones previas: la Facultad Evangélica de Teología, una organización interdenominacional surgida en el Uruguay en 1884 por la cooperación entre valdenses y metodistas, a los cuales se sumaron en 1917 los Discípulos de Cristo, y en 1947 los presbiterianos (más tarde aún se afiliaron los anglicanos y los reformados); y la Facultad Luterana de Teología, que reunía a las iglesias luteranas y se fundó en 1955. El objetivo fue en todos los casos el de cooperar en la formación de pastores y teólogos locales.

<sup>379</sup> El Movimiento de la Fe y el Orden (*Faith and Order Movement*) fue una de las dos grandes corrientes que movilizaron a la Iglesia Anglicana en los años previos a la Primera Guerra Mundial. Se preocupaba por la diversidad de creencias, prácticas litúrgicas, ministerio y comunidad de fieles de las diferentes denominaciones cristianas, con la idea de presentarlas unas a otras, en la búsqueda de una mayor comprensión, cooperación y buena voluntad. La propuesta de organizar una conferencia sobre estos temas fue hecha por el obispo Charles H. Brent, de la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos, en la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo en 1910, pero el movimiento se desarrolló lentamente y, luego de una reunión preliminar en Ginebra en 1920, la 1ª Conferencia sobre la Fe y el Orden fue finalmente celebrada en Lausana en 1927. Después de una 2ª Conferencia en Edimburgo en 1937, el movimiento se integró al Consejo Mundial de Iglesias como una comisión dentro de éste en su primera reunión en 1948. La

parece haberse sacado en limpio, según la Diocesan Magazine,<sup>380</sup> radicaba en que los anglicanos se distinguían de las otras iglesias por mantener la sucesión apostólica, que para las demás carecía de importancia (con la excepción de los presbiterianos que “erróneamente” creían mantenerla también), lo cual no auguraba muy bien como primer paso hacia la reunificación.<sup>380</sup> Sin embargo, el entusiasmo y la insistencia en cuanto a la importancia de la temática dieron origen para junio de 1916 a una Unión Ministerial de Buenos Aires (*Buenos Aires Ministerial Union*) que agrupaba a ministros de las iglesias protestantes de habla inglesa, fundamentalmente presbiterianos, metodistas y anglicanos, aunque había contactos amistosos con los Discípulos de Cristo y los Bautistas.<sup>381</sup> Los límites de la Unión se justificaban por la cuestión idiomática (la mayoría de los pastores anglicanos sólo hablaba fluidamente el inglés, y por lo tanto las reuniones se hacían en ese idioma, lo que limitaba la participación incluso dentro de este pequeño grupo de iglesias a los pastores norteamericanos y británicos) y por las dificultades que planteaba la aproximación a las grandes iglesias episcopales, la Iglesia Católica y la Ortodoxa, dificultades que fundamentalmente consistían en la falta de interés de cualquiera de ellas por esta iniciativa.<sup>382</sup>

Como ejemplo igualmente llamativo de búsqueda de normalización institucional, podemos citar la iniciativa que Every propuso en el Sínodo de 1921 de incorporar a la diócesis a la Provincia de las Indias Occidentales (Antillas), con el único fin de terminar con la anomalía de ser una diócesis aislada bajo la jurisdicción de Canterbury en un momento en que la organización en provincias se erigía como el modelo propuesto por la Conferencia de Lambeth de 1920. En esta última reunión, Every se había asociado en forma condicional a dicha provincia, y ahora requería para ello la aprobación del sínodo.

La moción del obispo levantó una fuerte oposición y generó una contrapropuesta de

---

segunda gran corriente fué el Movimiento de la Vida y el Trabajo (*Life and Work Movement*), dedicado a explorar las cuestiones prácticas de la actuación de la Iglesia en el mundo, particularmente la reforma y acción social.

<sup>380</sup> Puede seguirse la preparación de la Conferencia y los resultados de la misma, incluyendo resúmenes de las ponencias presentadas por los panelistas a través de la Diocesan Magazine de noviembre de 1911, y enero y febrero de 1912.

<sup>381</sup> La aparición de la Unión, en un principio llamada Unión Clerical Interdenominacional (*Interdenominational Clerical Union*), se anunció en la Diocesan Gazette & Chronicle de julio de 1916, en la p. 92.

<sup>382</sup> Véanse las referencias al movimiento en pro de la reunificación y a la Unión Ministerial de Buenos Aires en los informes correspondientes presentados ante los sínodos de 1921 y 1924, Diocesan Gazette & Chronicle, octubre de 1921, pp. 25-31 y Official Gazette & Chronicle, número especial del sínodo, octubre de 1924, p. 8.

*“que este Sínodo no aprueba la unión de la Diócesis a la Provincia de las Indias Occidentales, que no se tome ninguna medida en esta dirección y que todos los pasos tentativos ya tomados hacia este objetivo sean anulados.”*<sup>383</sup>

Esta fue una de las oportunidades en las que se recurrió al voto por órdenes, con resultados bastante interesantes. De un total de 26 clérigos y 22 laicos presentes en el sínodo, 6 clérigos y 13 laicos votaron a favor de la enmienda citada más arriba, mientras que 11 clérigos y 5 laicos votaron en contra. La propuesta de rehusarse a continuar con el plan de unión, por lo tanto, fue vetada por una mayoría de clérigos. Pero cuando se puso a votación la propuesta original, 14 clérigos y 4 laicos votaron por ella, y 7 clérigos y 12 laicos votaron en su contra, por lo cual resultó vetada por una mayoría de laicos. De esta forma, esta ocasión aparece como una en la que el Sínodo sí fue empleado por los laicos para sostener su posición frente al obispo, aunque llama también la atención el hecho de que los clérigos tampoco parecen haber estado demasiado alineados con la postura de Every, teniendo en cuenta el elevado grado de abstención y los votos en contra. En la sesión del día siguiente William C. Morris propuso una resolución en pro de la formación de una Provincia de Sudamérica, que fue secundada por S. Cutts, quien pidió que se viera a esta solución

*“como un resultado feliz del debate penoso del día anterior, en el que él y otros se estaban oponiendo a los objetivos del Obispo [...] Penoso en el sentido de oponerse ‘a quien todos nosotros, con un consenso común, reverenciamos, honramos y amamos’”*<sup>384</sup>

El tono de disculpa evidenciaba cuán acre había sido la discusión del día anterior, y el temor de que el obispo se hubiera tomado en forma personal el resultado de la votación. Pero este desenlace también nos demuestra que el sínodo no puede ser reducido al papel de simple instrumento de la voluntad de Every, sino que existía como espacio de negociación real, que imponía límites a las iniciativas del obispo. Por otra parte, la capacidad del sínodo de legitimar estas últimas resultaba más bien acrecentada en la medida en que su propia legitimidad se reforzaba, cosa que sucedía cuando rechazaba algunas medidas que eran desusadamente impopulares.

<sup>383</sup> *Diocesan Gazette & Chronicle*, octubre de 1921, p. 21. La moción fue propuesta por Stanley Cutts y secundada por J. Henman, dos de los laicos más influyentes de este período, reiteradamente miembros de sucesivos comités. El relato completo de los debates de este sínodo está en este número de la revista, pp. 19-35.

<sup>384</sup> “as a happy issue of what was a painful debate the previous day in that he and others were opposing the Bishop’s aims [...]. Painful in opposing ‘one whom we all, with common consent, revere, honour, and love’”. *Diocesan Gazette & Chronicle*, octubre de 1921, p. 33.

“La Iglesia es para la gente, y no la gente para la Iglesia”

Desde la perspectiva de los laicos, esta búsqueda de centralización en la figura del obispo provocaba tensiones en la medida en que alteraba el *statu quo* y reacomodaba las relaciones de poder en el interior de la Iglesia. Si el sínodo permitía que los laicos tuvieran la posibilidad de votar las iniciativas del obispo, lo cierto es que la calidad de la representación era dudosa, y el compromiso firmado de cumplir con lo decidido por la nueva institución implicaba que los laicos podían estar perdiendo terreno en lugar de ganarlo. Esto parece confirmado por las palabras de Every en la apertura del Cuarto Sínodo Diocesano, en 1921:

*“yo no creo que este Sínodo pueda todavía pasar cánones o emprender legislación definitiva, y quizás ésta apenas se necesita. Sin embargo considero que aparece frente a nosotros un amplio terreno en el cual podemos ser de utilidad al reforzar mutuamente nuestras manos y construir unidad diocesana.”*<sup>385</sup>

Como puede verse, aún muchos años más tarde, el obispo seguía reservándose el derecho a tomar ciertas decisiones: en su concepción, el rol del sínodo era el de construir consenso, es decir, el de crear una identidad diocesana, no el de constituir un cuerpo legislativo. Aún si reconocemos que el gobierno por sínodo creaba varios espacios en sus comités para que los laicos ejercieran un poder efectivo, deberíamos preguntarnos si se trataba de *los mismos* laicos que hasta el momento habían controlado el devenir de cada parroquia. Dado que los comités nombrados por el sínodo (de los cuales el más importante era el Comité Permanente que asumía un rol ejecutivo-legislativo como verdadera prolongación del cuerpo que lo había creado)<sup>386</sup> funcionaban en Buenos Aires, resulta claro que había casos en los que esto no era posible. El hecho de que, como mencionábamos previamente, los mismos nombres se repitan en la conformación de los comités, nos aporta una confirmación adicional.

Debemos entonces enfocar siquiera brevemente el nivel local, con el fin de comprender cómo funcionaba la participación en las parroquias, y de qué manera podía resultar sutilmente alterado por las iniciativas centralizadoras del obispo. Como ejemplo tomaremos a la ya mencionada iglesia de San Marcos en Hurlingham. Este es uno de los

<sup>385</sup> “I do not think that this Synod can profitably pass canons as yet or undertake definite legislation, and perhaps such is scarcely needed. Not, but I consider a great field of usefulness lies before us in strengthening each other’s hands and building up Diocesan unity.” Diocesan Gazette & Chronicle, octubre de 1921, p. 25.

<sup>386</sup> Los otros comités, a los cuales nos referiremos más abajo, eran el Comité de Finanzas, el de Educación religiosa, el Consejo de las Misiones, y el encargado de fomentar el culto en castellano.

casos que tanto irritaban al obispo en los cuales la iglesia contaba con personería jurídica, por lo que era legalmente independiente de la ACA. Su vida institucional se regía por un estatuto de asociación civil. La congregación, según se declara en este documento, existía desde 1908. Los estatutos fueron aprobados por una asamblea de miembros el 27 de enero de 1918, y por el poder ejecutivo de la provincia de Buenos Aires en septiembre del mismo año.<sup>387</sup>

La congregación declaraba contar entonces con cincuenta miembros (art. 1° del Preámbulo). Para convertirse en uno de ellos sólo era necesario tener 18 años, una buena reputación y ser aceptado por la comisión directiva de la congregación, previa recomendación de dos miembros o solicitud escrita. La nacionalidad y el sexo del solicitante, se aclaraba, no eran tomados en cuenta (art. 4°). Un requisito, sin embargo es enfatizado en dos artículos: para permanecer como asociado a esta institución era necesario, además de acatar las disposiciones de los estatutos y de los órganos de gobierno de la congregación (comisión directiva y asamblea) y de observar una conducta que no la perjudicara, “efectuar, dentro de cada ejercicio social, una contribución pecuniaria mínima fijada anualmente por Asamblea General Ordinaria” (art. 5°). Esto era reforzado por la advertencia “los asociados que dejen transcurrir dos ejercicios sociales consecutivos sin efectuar contribución pecuniaria alguna a la caja social, quedan de hecho separados de la entidad” (art. 6°). En la práctica, y como queda claro en el art. 17°, esto se traducía en el establecimiento de una cuota social. Esta disposición era vital para la congregación, puesto que estas iglesias no recibían ordinariamente apoyo financiero externo.

Una vez aceptado como miembro, el fiel podía participar de las asambleas ordinarias y extraordinarias y votar en ellas (las decisiones se tomaban por mayoría simple de votos) acerca de los temas cotidianos de la congregación, de los balances, la fijación del monto de la cuota anual, etc (art. 18°). También podía, una vez al año, votar de manera secreta y por cargos a los miembros de la comisión directiva que administraba y dirigía la asociación (art. 20°). Los deberes y atribuciones de esta comisión forman el grueso de los estatutos. Para poder ser electo como miembro sólo era necesario tener una antigüedad mayor a un año dentro de la congregación, ser mayor de edad y (una vez más) estar al día con la Tesorería (art. 8°). Las decisiones en el interior de la comisión directiva, compuesta por un presidente (que debía representar a

---

<sup>387</sup> Véase Estatutos de la Congregación Iglesia Evangélica de Hurlingham, op.cit., p. 3.

la congregación y convocar a las asambleas y reuniones de la comisión), un vicepresidente, un secretario (que llevaba las actas y el libro de asociados), un tesorero (que debía llevar la contabilidad, preparar el balance anual, efectuar pagos y llevar junto con el secretario el libro de socios), dos vocales titulares y dos suplentes, se tomaban también por simple mayoría de votos entre los miembros presentes (art. 9º). Las atribuciones de la comisión directiva consistían en la administración de los bienes de la sociedad (el terreno, los edificios de la iglesia, la escuela y las dependencias accesorias, sumadas a las contribuciones de los miembros, las donaciones y lo recaudado a través de eventos *ad hoc* – art. 3º del Preámbulo y 3º de los estatutos), la admisión de los nuevos asociados, la contratación de empleados y colaboradores, la presentación de balances y otra documentación a la asamblea, la ejecución de las decisiones tomadas por ésta y el dictado de nuevas reglamentaciones internas (art. 10º).

Como se ve, poco diferenciaba a esta institución de cualquier club o sociedad civil sin fines de lucro, excepción hecha del fin social declarado en el art. 1º: “mantener, por medios apropiados, el culto del evangelio”. Sin embargo, esta falta de singularidad nos resulta reveladora a la hora de considerar la articulación de estas iglesias locales con la estructura global de la Iglesia Anglicana en la Argentina. La congregación eran dueña de su iglesia y generaba su propia manutención. Los terrenos eran comprados por los propios fieles (véase art. 3º del Preámbulo), y sus bienes se administraban localmente por medio de decisiones tomadas en forma democrática y representativa. La congregación nombraba a sus propios empleados, incluyendo a su pastor, que aparece en la comisión firmante en 1918 como vocal (art. 4º del Preámbulo). Como puede verse, el vínculo con la Pro-Catedral o con la diócesis se mantenía por la voluntad de los asociados, y concernía simplemente al plano teológico-ritual y organizativo. No había dependencia legal.

El caso de Hurlingham es excepcional en algunos aspectos: en la mayoría de los estatutos de esta clase el párroco solía ser el presidente de la Comisión o Consejo, y en muchas parroquias las mujeres no podían votar. De hecho, la cuestión del voto femenino se planteó en el sínodo de 1921, donde se aprobaron mociones que reconocían el derecho de las mujeres a votar en los consejos de las iglesias y consideraban como “altamente deseable” su admisión.<sup>388</sup> Un intento de restringir el número de mujeres a un máximo de un tercio de cada consejo fue rechazado sólo por un voto, y hubo un párroco

<sup>388</sup> Diocesan Gazette & Chronicle, octubre 1921, p. 25.



(el Rev. W. Hutchings) que ventiló públicamente sus objeciones a tener mujeres en el de su parroquia. La práctica era sumamente desigual en este aspecto, y continuó siéndolo: a pesar de las resoluciones del sínodo, los estatutos de San Salvador, en Belgrano, una de las iglesias más ricas e influyentes de la diócesis, siguieron excluyendo a las mujeres de las votaciones hasta 1987.<sup>389</sup>

Por otra parte, aunque las iglesias que poseían personería jurídica propia eran una minoría, también es cierto que constituían un sector muy poderoso de la Iglesia, porque estaban muy organizadas, agrupaban a las mayores cantidades de fieles, y porque se encontraban generalmente cerca de Buenos Aires. Every, como se ha visto, desconfiaba de la independencia de estas capellanías y veía en ellas una tendencia al congregacionalismo y a sostener un punto de vista limitado a lo local que caracterizaba como egoísta. Por ello, buscó de diversas maneras limitar y regular algunos aspectos clave de su vida interna.

La cuestión del patronazgo, es decir, del derecho de nombramiento de los párrocos, nos presenta un ejemplo de las intenciones de Every de lograr una organización centralizada y homogeneizadora que desde su perspectiva implicaba necesariamente un recorte de las atribuciones de estas iglesias. Aunque ningún clérigo anglicano podía ejercer como tal sin contar con la licencia del obispo de la diócesis para officiar el culto, el derecho a la designación de los capellanes estaba muy desigualmente distribuido, a causa de los variados orígenes y fuentes de financiamiento de las diversas iglesias. En 1915 existían 5 iglesias en donde la congregación tenía el derecho a elegir el capellán, 5 donde la elección era realizada por el Comité Permanente del Sínodo Diocesano, 9 donde la SAMS se reservaba la elección, 5 donde ésta era realizada por el obispo, 1 (San Vicente) donde el párroco era elegido por la SPG, 1 (Rosario) donde el Consejo local elegía pero con consulta previa al obispo y 2 que eran capellanías consulares, por lo que la elección era realizada por el cónsul de turno.<sup>390</sup> A esto había que sumar que 5 iglesias de la diócesis tenían personería jurídica por lo que, como hemos visto, sus estatutos las volvían legalmente independientes de las decisiones del obispo.

Este complejo escenario ponía en una situación difícil al obispo cuando se encontraba con clérigos a quienes él no hubiera elegido, y se veía ante la opción de rechazarlos, con el consiguiente enojo de la sociedad o capellanía involucrada (y la

<sup>389</sup> Véase David George, *Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina*, op. cit., p. 95.

<sup>390</sup> *Diocesan Gazette & Chronicle*, octubre 1915, p. 138.

obligación de tener que fundamentar su decisión, lo que tampoco debe de haberle parecido apropiado) a sabiendas de que además sería difícil conseguir otro hombre para el puesto; o de aceptarlos, y tener que trabajar con personal que posiblemente difiriera mucho de su propio enfoque sobre el propósito, el público y la tarea a realizar por la Iglesia Anglicana en América del Sur. En 1915 comenzó una ofensiva para modificar la situación a través del sínodo, y consiguió que éste aprobara una moción:

*“Que este Sínodo recomienda fervorosamente a los Consejos eclesiásticos y a los Vestries que, cuando ocurra una vacante, consulten con el Obispo de la Diócesis antes de tomar ninguna medida tendiente a llenarla.”*<sup>391</sup>

Pero como las resoluciones de los sínodos no eran de acatamiento obligatorio, y decidido a asegurarse alguna medida de control sobre lo que claramente constituía una cuestión clave del gobierno de la diócesis, Every solicitó en octubre de 1915 al Comité Permanente que su secretario se encargara de escribir a todos los órganos en poder de este derecho de elección para que dieran su consentimiento por escrito. Un año más tarde, la revista de la diócesis publicaba una lista de aquellas capellanías independientes que ya habían aprobado la norma, y también los nombres de aquellas que aún no lo habían hecho, en un claro intento por ponerles alguna presión haciendo pública su resistencia. Belgrano, Lomas, Flores, Quilmes, Rosario, Montevideo, Córdoba, Bahía y Pará habían aceptado, pero Río de Janeiro y, fundamentalmente, la Pro-Catedral de San Juan, aún no lo habían hecho, aunque finalmente lo hicieron.<sup>392</sup>

Every daba una medida de la importancia de este éxito en sus comentarios de 1929:

*“Aquí, y muy adecuadamente, creo, la gente tiene el derecho de elegir sus propios capellanes, dependiendo por supuesto de la licencia del obispo, que fuera de Inglaterra es muy real. No hay ninguna ley que me obligue a nombrar a un hombre que es completamente inadecuado para el trabajo, aunque no haya cometido ningún crimen. Pero más aún, a través del Sínodo Diocesano las capellanías se han comprometido voluntariamente, para evitar el riesgo de un desacuerdo, a consultar con el obispo de antemano antes de hacer un nombramiento, y como saben que él conoce sus circunstancias y quiere su bienestar, y conocen pocos clérigos y se dan cuenta, además, de cuán insatisfactorio puede ser un anuncio en un*

<sup>391</sup> “That this Synod earnestly recommends Church Councils and Vestries, when a vacancy occurs, to consult with the Bishop of the Diocese before taking any steps towards filling the same.” *Diocesan Gazette & Chronicle*, octubre 1915, p. 138.

<sup>392</sup> *Diocesan Gazette & Chronicle*, octubre 1916, p. 131.

*periódico, normalmente me preguntan en primera instancia si puedo sugerir a un hombre adecuado.*"<sup>393</sup>

Este párrafo es notable, porque en él se pasa delicadamente del elogio del derecho de la gente a elegir a su párroco (derecho que es contrastado con la elección que en Inglaterra solía recaer en algún patrón laico, a menudo descendiente de los fundadores de la iglesia, como en el caso de la familia de Every) a una administración centralizada donde es el obispo quien se encarga de encontrar a los párrocos y la congregación sólo aprueba una elección ya hecha. Esto se confirma con el ejemplo que el propio Every usa a continuación para ilustrar el funcionamiento del sistema: en él, una parroquia anónima le pidió que recomendara a un pastor y él lo hizo, advirtiéndoles que se trataba de un hombre de tendencias teológicas y rituales diferentes a las que hasta ese momento habían prevalecido en forma local. El Consejo dió casi inmediatamente su aprobación al candidato.<sup>394</sup> Este era para el obispo el ideal del buen funcionamiento: parroquias que confiaran en el obispo para este tipo de tareas y que cedieran voluntariamente su derecho tradicional a la elección.

La importancia que el obispo daba a la centralización y el control del patronazgo aparecen también en el comentario siguiente, donde Every se queja de

*"la extraña ignorancia del inglés medio –de la cual además está extrañamente orgulloso– del hecho de que su Iglesia es una sociedad ordenada, gobernada por obispos; de que los clérigos no se envían a sí mismos a sus puestos, sino que deben ser comisionados y recibir una licencia; de que las cosas no pasan por sí mismas en forma caótica sino que existe algún tipo de método, de orden y de principio. ¿Cuán a menudo me ha preguntado gente bastante inteligente si conozco a uno u otro miembro de mi pequeña banda de buen clero? Probablemente, aunque no necesariamente, lo he elegido, ciertamente lo he licenciado después de averiguaciones completas y cuidadosas; no podría estar en donde está en absoluto sin mi completo conocimiento y aprobación; y sin embargo a mi interlocutor no le parecería extraño en lo más mínimo si yo nunca hubiera oído hablar de la existencia de este hombre, y él fuera y viniera como quisiera por su propia iniciativa. La explicación es que mi amigo, el que hacía la*

---

<sup>393</sup> "Here quite properly, as I think, the people have the right of appointing their own chaplains, subject of course to the bishop's licence, which out of England is very much a reality. There is no law compelling me to appoint a man who is wholly unsuitable even though he has not committed a crime. But more than that, through the Diocesan Synod, the Chaplaincies have voluntarily pledged themselves, in order to avoid risk of disagreement, to consult the bishop beforehand before making an appointment, and as they know he knows their circumstances and has their welfare at heart, and they are acquainted with few clergy themselves, and are aware, moreover, how unsatisfactory advertising may be, they usually ask me in the first instance if I can suggest a suitable man." Every, *Twenty-five years in South America*, op. cit., p. 92.

<sup>394</sup> *Ibidem*, p. 93.

*pregunta, ha venido de casa, donde es imposible para un obispo realmente conocer a su clero, y, por lo tanto apenas se espera eso de él.*<sup>395</sup>

Every seguía contraponiendo al caos de la suma de iglesias heterogéneas el cosmos de la Iglesia como “sociedad ordenada gobernada por obispos”, y atribuyendo a la ignorancia (producto de algunas características negativas de la Iglesia de Inglaterra) buena parte de la resistencia a la centralización, que desde su perspectiva era también una racionalización y una regularización.

El tema financiero se constituyó en otra instancia de su búsqueda de reglamentación de la vida local. Con el advenimiento del gobierno sinodial, la obtención de recursos pasó a ser una preocupación permanente de los sínodos, que una y otra vez discutieron medidas diseñadas para conseguirlos evitando el uso de métodos que se consideraban impropios. En 1918 el sínodo aprobó una resolución sosteniendo

*“Que la donación directa es el método correcto y acorde con las Escrituras para juntar dinero para usos de la Iglesia. Otros medios, tales como bazares, conciertos, etc., pueden ser usados en ocasiones, si son adecuados para el objetivo inmediato, siempre excluyendo a las rifas y a la venta de bebidas alcohólicas.”*<sup>396</sup>

Pero la repetición del tema y de la resolución en los sínodos subsiguientes sugieren que la práctica seguía estando lejos de adaptarse a la regla. Every comentaba en 1929 que esta práctica había empeorado durante los años de la Primera Guerra (dando origen a aquella primera resolución de 1918), en los cuales la gente se había habituado a juntar dinero para la Cruz Roja en formas que la Iglesia no podía aprobar:

<sup>395</sup> “the average Englishman’s strange ignorance –in which he takes a certain strange pride too- of the fact that his Church is an ordered society, governed by Bishops; that clergy are not self-sent to their charges, but must be commissioned and licensed; that things do not happen chaotically of themselves, but there is some kind of method and order and principle. How often have I been asked by quite intelligent people whether I know one or another of my little band of good clergy? I have probably, though not necessarily, chosen him, certainly licensed him after full and careful enquiry; he could not be where he is at all without my full knowledge and approval; and yet it would not seem in the least strange to my questioner if I had never heard of the man’s existence, and he came and went as he pleased on his own initiative. The explanation is that my friend, the questioner, has come out from home, where it is impossible for a bishop really to know his clergy, and it is, therefore, scarcely expected of him.” Ibidem, pp. 91-92.

<sup>396</sup> “That direct giving is the right and scriptural method for raising money for church purposes. Other means, e.g., bazaars, concerts &c., can be employed on occasion, if suitable to the immediate object in hand, raffles and sales of intoxicating drinks always excluded.” Diocesan Gazette & Chronicle, octubre 1918, p. 146. En 1921 el obispo volvió sobre esta resolución para elogiarla e insistir sobre ella, cfr. Diocesan Gazette & Chronicle, octubre 1921, pp. 24-25.

*“podía ocurrir realmente que una kermesse, que era poco más que un juego de apuestas, se mantuviera abierta en un domingo y fuera presidida por damas que normalmente estarían tomando parte en el más sagrado servicio de la Iglesia.”<sup>397</sup>*

Pero el problema no era sólo el de la “atmósfera moral degradada” que tanto irritaba al obispo, es decir, el hecho de que los fieles no parecían ver ningún problema en prácticas que el sínodo había desaprobado. El inconveniente mayor residía en que estas prácticas eran la única forma de garantizar la recaudación. Las ocasiones sociales atraían a gente que de otra manera no contribuía con la Iglesia:

*“muchos de los fieles se suscriben regularmente, pero no son numerosos, y las iglesias dependen mayormente de las donaciones de aquellos que no están interesados. Aquí es donde entra el peligro. Muchos dan a la Iglesia en una forma informal y bonachona, como le darían a un mendigo por la calle o suscribirían para enviar a algún vago de vuelta a Inglaterra, y otros, con la locura moderna de nunca hacer nada por nada, tomarán una entrada para un concierto o un baile mientras se niegan a dar en forma directa [...] ¿Quién puede respetar a la Iglesia de Cristo en el mundo como la Sociedad Divina que existe para dar su testimonio de Él hasta el final de los tiempos, si depende para su sostén de entradas sueltas y de fuentes de ingreso tan informales e incluso involuntarias que difícilmente satisfacerían a un club de tenis que se respete?”<sup>398</sup>*

De nada servían las quejas indignadas. Los informes de las parroquias que se publicaban en la revista dirigida a la diócesis estaban llenas de relatos sobre este tipo de actividades, que se realizaban cada vez que se precisaba dinero para alguna causa. Un miembro del sínodo de 1924, el Rev. F. Middleton, comentó incluso que estos métodos solían ser contrarios a cualquier lógica económica, porque se gastaba mucho más en la organización de lo que se llegaba a recaudar: hubiese sido más lógico que los organizadores hubieran donado directamente esas sumas a la Iglesia.<sup>399</sup> Pero estos comentarios nos permiten pensar que no eran sólo quienes no asistían regularmente a la Iglesia los que estaban interesados en estas ocasiones sociales. De hecho, el entusiasmo

<sup>397</sup> “it could actually happen that a kermesse, which was little more than a gamble, was kept open on a Sunday and ladies presided over there who would normally be taking part in the most sacred Service of the Church.” Every, *Twenty-five Years in South America*, op. cit., p. 121.

<sup>398</sup> “many of the faithful subscribe regularly, but they are not numerous, and churches depend largely upon the donations of those who are not interested. It is here where the danger comes in. Many give to the Church in a good-natured casual way, as they would give to a beggar in the street or subscribe to send some wastrel back to England, and others, but with the modern craze of never doing anything for nothing, will take a ticket for a concert or dance, while they decline to give direct. [...] Who can respect Christ’s Church in the world as the Divine Society existing to witness to Him till the end of time, if it depends for its support upon odds and ends and such casual and even unwilling sources of income as would hardly satisfy a self-respecting lawn tennis club?” Every, *Twenty-five Years in South America*, op. cit., p. 122.

<sup>399</sup> *Official Gazette & Chronicle*, número especial del sínodo, octubre de 1924, p. 16.

y los recursos dedicados a su organización (principalmente por las mujeres) nos las hacen aparecer como momentos claves de socialización, de recreación identitaria, en los que la Iglesia cumplía un rol similar al que la Cruz Roja cumplió sin duda durante la Primera Guerra Mundial. Como lo dijo casi en tono de disculpa el Rev. G. Bennet en el sínodo de 1924,

*“no creía que los bazares, las muestras florales y demás debieran ser totalmente condenados, siempre y cuando fueran administrados de manera honesta y sin vueltas. En realidad a veces tenían valor como un método para unir a la gente en un intercambio social feliz.”*<sup>400</sup>

Esto explicaría por qué los sínodos discutieron una y otra vez sobre las formas alternativas de reunir el dinero, y analizaron cómo debía convencerse a la gente de entregar voluntariamente una cantidad importante de sus ingresos a la Iglesia, cómo se debía educar a los fieles en ese sentido, cómo aproximarse a quienes tenían una relación ocasional con la Iglesia, y repasaron los argumentos por los cuales se desaprobaba a las fiestas, las rifas y las ferias como formas de obtener ingresos, sin lograr un resultado demasiado apreciable. Se hace necesario en esta instancia separar a los intereses de la Iglesia con mayúscula, como actor con un grado más alto de abstracción, de los de la iglesia con minúscula (o de las iglesias, en plural), entendida como un grupo más pequeño de sociabilidad real. Lo que desde el punto de vista de la Iglesia (que era también el del obispo) no era ni la más moral ni la más eficiente de las formas de recaudación, a nivel local, desde la visión de los fieles agrupados en sus parroquias o capellanías, era una instancia necesaria y apreciada de reproducción permanente de la sociedad parroquial, de un enorme valor simbólico, que no sólo permitía recaudar fondos sino que además daba a los individuos ocasión de demostrar su interés y grado de involucramiento con lo colectivo.<sup>401</sup>

<sup>400</sup> “he did not feel that bazaars, flower shows and the like, provided they were run in an honest and straight-forward way, were to be wholly condemned. Indeed they sometimes had their value as a method of bringing people together in happy social intercourse.” *Official Gazette & Chronicle*, número especial del sínodo, octubre de 1924, p. 12.

<sup>401</sup> En un nivel diocesano, Every intentó establecer otras reglas y convencer a todas las capellanías representadas en el sínodo de la necesidad de que destinaran el 5% de sus ingresos totales al Fondo Diocesano, algo que se logró recién en los primeros años de la década de 1920, sin que resolviera la cuestión del déficit. Mientras tanto, el sueldo del obispo constituía otro problema pendiente, y por ello se decidió aprovechar el centenario de la Iglesia en la Argentina, en 1925, para reunir un capital de \$100.000 a ser añadido al Fondo de Dotación del Obispado (*Bishopric Endowment Fund*), cuya renta se destinaba a ese fin. El dinero se reunió, pero la renta nunca fue significativa durante el período estudiado, particularmente después del *crack* de 1929. Esto no constituía un problema acuciante para Every, que disponía de fortuna propia, pero fue causa de verdadera preocupación para sus sucesores, sobre todo cuando se lo sumaba a la falta de una casa propia (Every, que era soltero, vivía en dos habitaciones arriba del salón de la Pro-Catedral) y de personal administrativo (aunque en los últimos años del obispado de

Una carta de lectores aparecida en la revista de la diócesis permite apreciar las resistencias que la constitución de una Iglesia más integrada y homogénea podían despertar en algunos fieles, quienes se sentían alienados de una institución que estaba cada vez más en manos de profesionales de la religión, y se regía por decisiones tomadas centralmente. La carta se refería a la pérdida de influencia de la Iglesia sobre los fieles, y la atribuía a la distancia creciente entre laicos y eclesiásticos:

*“La Iglesia, ¿qué es? ¿Es un cuerpo de teólogos? Cuando reflexionamos acerca de nuestros sermones nos parece que el clero ha adoptado este punto de vista. [...] Ellos son la Iglesia. Nunca lo dicen de esta manera tan cruda porque al hacerlo la posición se vuelve demasiado flagrante, uno puede ver su falsedad en seguida. Pero la distinción entre laicado y clero es una que, lejos de disimular, esclarecen día tras día con palabras y actos. [...] Sus palabras y sus escritos nos alienan [...] Ustedes escriben y hablan en un plano diferente a nosotros [...] son exclusivos, se convierten en una camarilla [...] Ustedes parecen actuar bajo el supuesto de que somos nosotros, los laicos, quienes deberíamos alzarnos y ponernos en el mismo plano que ustedes. ¡No! ¡Enfáticamente no! Nosotros somos el mundo, somos la vida como es, estamos en la corriente, la pleamar, el fluir y la vitalidad de las cosas y ustedes deben darse cuenta de que sus sermones y escritos deben ser ajustados a nuestras necesidades. [...] La Iglesia es para la gente, y no la gente para la Iglesia.”<sup>402</sup>*

Esta carta debe por supuesto ser tomada con cuidado, por cuanto expresa un punto de vista personal de un autor anónimo, y nada nos autoriza a suponer que la misma crítica precisa fuese común entre los fieles de la diócesis. Pero debemos destacar que a los editores de la revista les pareció lo suficientemente relevante como para imprimirla y ponerla a discusión. Y tampoco podemos pasar por alto el hecho de que, en efecto, una de las caras de la construcción de la diócesis implicó un mayor contacto

---

Every se hicieron nombramientos honorarios en este sentido y se designó un arquitecto y un administrador diocesano, no había una secretaria ni personal que se hiciese cargo de la administración diaria de la diócesis).

<sup>402</sup> “The Church is, what? Is it a body of theologians? When we ponder over our sermons it seems to us that the clergy have adopted this standpoint. [...] They are the Church. They don’t ever put it in this crude way, because by doing so the position becomes too glaring, one can see the falseness of it at once. But the distinction between lay and clergy is a distinction that, far from smoothing over, they make clear day by day in word and in deed. [...] Your words and your writings alienate us. [...] You talk and you write on a different plane from us [...] you are exclusive, you make yourselves into a clique [...] You seem to act on the supposition that it is we laymen who should rise and put ourselves upon the same plane as yourselves. No! Emphatically no! We are the world, we are life as it is, we are in the stream, the ebb and flow and vitality of *things*, and you must realise that your sermons and writings are to be adjusted to our needs. [...] The Church is for the people, not the people for the Church.” *Diocesan Magazine*, junio de 1912, pp. 236-237. La última oración es una paráfrasis de la famosa sentencia de John Milton “the King is for the people, and consequently the people superior to him” (incluida en el capítulo V de su *Defensa del Pueblo de Inglaterra en respuesta a la defensa del Rey hecha por Salmasio*, publicada originalmente en 1692), que a menudo es citada en forma de frase hecha como “the King is for the people, not the people for the King”.

entre los clérigos, quienes tenían organizaciones propias y momentos de reunión, como el *Quiet Day* (Día Silencioso, dedicado a la meditación y el rezo) anual en el colegio San Jorge, eran los protagonistas de la mayoría de las notas de la revista de la diócesis, y además ya no respondían solamente al mandato de los *Vestries* o consejos locales sino que sostenían una activa correspondencia con el obispo, de quien recibían directivas. Esta nueva relación más fluida con una autoridad central y con sus colegas, junto con la selección de párrocos por parte del obispo seguramente contribuyó a emancipar parcialmente a los capellanes de sus fieles, y no sería extraño si el resultado final hubiera sido el de hacer sentir a muchos de ellos que los eclesiásticos habían tomado una nueva distancia respecto de los laicos. Por otra parte, no puede negarse la tendencia de los ministros a hablar de la Iglesia en un sentido institucional, no como *congregatio fidelium* sino como una realidad que poseía una existencia separada de la de los fieles, y de la cual ellos eran los legítimos representantes.<sup>403</sup> La tensión entre estos dos sentidos de la palabra, una realidad permanente en el protestantismo, resultaba exacerbada por el reacomodamiento del poder en el interior de la Iglesia, lo que planteaba en forma más acuciante estas preguntas que resumían el núcleo de la mayoría de las discusiones internas de esta época: ¿en qué consistía la Iglesia? ¿de quién era?

La expansión de la Iglesia en este período dio origen a nuevas dimensiones para estas preguntas. En la medida en que esta nueva decisión de organizar y normativizar la institución iba traducéndose en nuevas prácticas, los problemas organizativos y la conflictividad iban también en aumento, según se examina en el capítulo siguiente.

---

<sup>403</sup> Dado que, como apunta Xosé Manoel Núñez Seijas, resulta siempre difícil distinguir hasta qué punto las discusiones que se dan a nivel del liderazgo étnico (o, agregamos, religioso) movilizan a las masas a las cuales supuestamente están dirigidas, es necesario notar que la crítica de este laico anónimo constituye un recordatorio apropiado de las limitaciones de nuestra aproximación al tema. En efecto, también nosotros solemos emplear el término Iglesia para referirnos solamente al entramado institucional del cual pastores, obispos y líderes misioneros son sus actores principales. Cfr. Xosé Manoel Núñez Seijas, "Modelos de liderazgo en comunidades emigradas. Algunas reflexiones a partir de los españoles en América (1870-1940)", en Alicia Bernasconi y Carina Frid (eds.), *De Europa a las Américas. Dirigentes y liderazgos (1880-1960)*, Buenos Aires, Biblos, 2006, pp. 29-30.



Capítulo 4 “Construir una vida eclesial en común” II  
La expansión de la Iglesia y los conflictos jurisdiccionales

“For a bishop must be blameless,  
 as the steward of God; not  
 selfwilled, not soon angry, [...];  
 But [...] sober, just, holy,  
 temperate; [...] For there are many  
 unruly”

Tito 1, 7-10<sup>404</sup>

En este capítulo nos detendremos en algunas dificultades institucionales concretas que se plantearon a partir del proceso de crecimiento de la Iglesia, y que se extendieron a través de la etapa más conflictiva que se inició con la Primera Guerra Mundial. Examinaremos también en forma específica el desarrollo de la misión de la SAMS en el Chaco argentino, y las complejas relaciones que se establecieron entre esta y otras sociedades misioneras y el obispo, situando el conflicto en el marco de un panorama internacional de cambio respecto de la consideración de las misiones en América del Sur. Finalmente, esbozaremos algunas conclusiones conjuntas para los capítulos 3 y 4.

Los problemas prácticos: expansión y contracción de la Iglesia

La búsqueda de una mayor homogeneidad por parte del obispo también implicaba una delicada adecuación de las particularidades locales que, como en el caso de Lomas, no siempre se ajustaban bien a la política oficial. A la ya comentada variedad de problemáticas, tamaño, público y actividades de los diversos centros de culto anglicanos vinieron a sumarse las complejidades generadas por el proceso de desarrollo y crecimiento de la Iglesia en las primeras décadas del siglo XX. La política organizativa de Every permitió a la Iglesia aprovechar la inmigración masiva y el auge

<sup>404</sup> “Porque es necesario que el obispo sea irreprensible, como administrador de Dios; no soberbio, no iracundo, [...]; sino [...] sobrio, justo, santo, dueño de sí mismo, [...] Porque hay aún muchos contumaces” Tito 1, 7-10 (versión Reina Valera).

del comercio británico para producir una expansión en diversos frentes, lo que la volvió aún más compleja y heterogénea. Se hizo un esfuerzo sistemático por llevar los servicios religiosos de la Iglesia Anglicana a todos los ingleses o descendientes de éstos.<sup>405</sup> Para ello se abrieron nuevas capillas o iglesias,<sup>406</sup> se amplió el número de clérigos, se establecieron (o restablecieron) capellanías rurales, y se organizaron nuevas escuelas dominicales, además de regularse las actividades de las ya existentes.

**Tabla 1. Centros de culto anglicano en la Argentina**

	Iglesias o capillas	Otros centros urbanos	Capellanías rurales
1910	12	11	3
1915	17	4	5
1920	16	1	3
1925	17	-	4
1930	16	-	3 (2 de ellas vacantes)
1937	18	-	3

En esta tabla se ha buscado mostrar las ambigüedades de la expansión anglicana, clasificando los diferentes lugares en donde había presencia de la Iglesia. Bajo "Iglesias o capillas" se han colocado aquellos lugares en los que los servicios religiosos tenían lugar formalmente en un edificio erigido para ellos, por lo que incluye iglesias, capillas y salones de la iglesia (*church halls*), denominación que se usaba para aquellos edificios

<sup>405</sup> De esta intención, y de cierto grado de éxito en su puesta en práctica, daba testimonio el orgullo de Every en 1929, cuando contrastando los frutos de su trabajo con el estado de la diócesis al momento de su llegada decía: "ahora hay un esfuerzo sistemático, tanto a través de capellanes rurales como con la ayuda del clero urbano, para llegar a todos los pueblos y distritos rurales lejanos donde hay grupos de nuestra gente, y proveerlos de los cuidados de la Iglesia." ("now there is a systematic effort, both by means of camp chaplains and with the help of the town clergy, to reach all outlying towns and camp districts where there are groups of our people, and provide them with the ministrations of the Church"). Every, *Twenty-five Years in South America*, op. cit., p. 110.

<sup>406</sup> David George anota que en los registros del obispo figura la dedicación de diez nuevas iglesias o capillas (George, *Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina*, op. cit., p. 66), y destaca que el número es engañoso, porque estas construcciones poco ambiciosas no pueden compararse con los bellos edificios de las parroquias más antiguas, por lo que llama a éste un "crecimiento pero sin un arraigo profundo". Es claro que el esfuerzo realizado en esta etapa por alcanzar a todos los fieles potenciales privilegió la apertura de lugares de culto al gasto en arquitectura de fondos que siempre eran insuficientes. Pero por otra parte, la lectura de las fuentes demuestra que Every era muy conciente de los peligros de invertir dinero en capital fijo en una situación económica tan volátil, donde el cierre de una empresa o su traslado podían implicar la desaparición veloz de la congregación. En cuanto al arraigo, la transformación de las circunstancias que posibilitaron esta expansión determinaron, como se intenta mostrar en el capítulo 6, la decadencia de la Iglesia.

que eran considerados proto-iglesias, construidas *ad hoc* pero aún no terminadas. "Otros centros urbanos" incluye pequeños emplazamientos en los que el culto se celebraba en sitios prestados, alquilados, o donde no se habían construido lugares específicos y que estaban ubicados en ciudades como Buenos Aires, Rosario o Bahía Blanca, en donde también había presencia anglicana más formal. Se trata, por lo tanto, de intentos de extender el trabajo existente hacia nuevas áreas. La presencia anglicana mucho más endeble y provisoria en múltiples pueblos y ciudades del interior del país, aparece englobada bajo "Capellanías rurales".

Como puede verse, el número de iglesias y capillas anglicanas creció en el período que se extiende entre la división de la diócesis y la partida de Every. El momento de mayor expansión se observa en la primera mitad de la década de 1910, cuando varios "Centros urbanos" lograron construir una capilla propia. La fluctuación posterior revela momentos en que algún lugar fue cerrado, y luego otro se abrió en otra parte, por lo que resulta indicadora de la inestabilidad característica de la población inglesa de esta época.

En este panorama, sin embargo, debe tenerse en cuenta la progresiva desaparición de los centros urbanos menores, que no puede ser explicado simplemente por su consagración como iglesias. Su desaparición indica, más bien, el cambio desde una estrategia inicial de búsqueda de abarcar a todos los centros posibles a una política de consolidación de los centros existentes y abandono de los menos exitosos. Este cambio de orientación fue dictado en buena medida por los problemas financieros que aquejaron a la Iglesia y a la comunidad inglesa en la Argentina a partir de la Primera Guerra Mundial. La época de expansión y de mayor prosperidad y confianza de estas instituciones se extendió quizás hasta 1915, cuando todavía podía pensarse que la guerra europea constituía una disrupción pasajera.<sup>407</sup> A partir de ese momento la iglesia-capellanía entró en una situación de estancamiento, y ya no siguió extendiéndose. Los primeros años de la década de 1920 estuvieron marcados por expresiones de optimismo acerca de la posibilidad de una vuelta a los buenos viejos tiempos que se revelaron ingenuas: las iglesias se atrincheraron en sus logros de las décadas anteriores y se

<sup>407</sup> David George sostiene en su *Historia de la Iglesia Anglicana*, op. cit., p. 67: "Si quisieramos precisar cuando la iglesia capellanía llegó a su cumbre, probablemente tendríamos que elegir una fecha entre 1920 y 1925, el año en que el Príncipe de Gales visitó la Argentina." Si se entiende el "llegar a su cumbre" como sinónimo de madurez esto puede ser considerado cierto. Los efectivos eclesiásticos (véase Tabla 2) eran más numerosos que nunca en 1925. Pero resulta también evidente que la década de 1920 constituye el fin de una etapa, un momento en el que se puso límite a la expansión de la preguerra. Las transformaciones de la década de 1920 se retomarán en el capítulo 6 de la presente tesis.

dedicaron a desarrollar su vida interna cuando había fondos suficientes, y a inventar medios para conseguirlos cuando faltaban. Pero el impulso conquistador hacia adelante, junto con la fe en un desarrollo aparentemente ilimitado, había quedado en el pasado.

Algo semejante ocurrió con las capellanías rurales, orgullo de Every en sus primeros años, pero que sufrieron por la escasez de clérigos causada por la guerra, cuyo impacto recién se aprecia en las cifras de 1920, por cuanto las de 1915 corresponden a enero de ese año, cuando la conflagración bélica estaba recién en sus inicios. Durante la década de 1920 se hicieron esfuerzos por recuperar este área, pero la crisis de 1930 golpeó otra vez los efectivos clericales de los que se disponía, y por eso en 1930 sólo una capellanía rural tenía un pastor a cargo, aunque se mantenía la idea de que esto era provisorio. Por otra parte, los centros que lograban consolidarse y la misión chaqueña en crecimiento demandaban hombres, y fueron indirectamente causantes de que, ante la imposibilidad de aumentar el *stock* de clérigos disponibles, los pequeños centros urbanos y los rurales, donde la población inglesa iba desapareciendo, fueran quedando relegados. La tabla 2 permite apreciar la fluctuación mencionada de los efectivos clericales.

**Tabla 2. Cantidad de clérigos anglicanos**

	Total en la Diócesis	Total en la Argentina	Buenos Aires y alrededores
1910	32	20	11
1915	33	20	10
1920	30	14	8
1925	33	21	13
1930	27	19	13
1937	31	22	13

Como puede verse, la Primera Guerra Mundial tuvo un muy fuerte impacto. El momento más bajo se alcanzó en 1918, cuando sólo había 25 clérigos en toda la diócesis.<sup>408</sup> La Argentina, siguió manteniendo un nivel bajo de eclesiásticos durante unos años, aunque otras zonas (Brasil) tuvieron un aumento más rápido que compensó

<sup>408</sup> Véase *Diocesan Gazette & Chronicle*, octubre de 1918, p. 145. Dos clérigos que se desempeñaban en la Argentina se fueron directamente para servir en el frente como capellanes y más tarde como soldados. Uno de ellos murió en Francia. Para la participación de la Iglesia Anglicana durante la Primera Guerra Mundial, véase el capítulo 6.

parte de esta pérdida a nivel diocesano. A la inversa, la crisis de 1929 afectó más en este aspecto a Brasil que a la Argentina, aunque ésta última perdió a dos hombres. Las cifras de 1937 se incluyen en todos los casos para mostrar la situación de la diócesis a la partida de Every, y para evidenciar la existencia de una cierta recuperación posterior a la crisis de 1930.

La relativa estabilidad en las cifras de clérigos no debe llevarnos a engaño. Los cambios eran permanentes, y parte del trabajo de Every, que como lo hemos visto daba a esta atribución una gran importancia, consistía en contactar a nuevos pastores para reemplazar a quienes se iban. Su discurso en la apertura de cada sínodo incluía una lista de los cambios de personal que habían tenido lugar en los tres años que habían transcurrido desde el sínodo anterior, y siempre representaban porcentajes importantes del total de clérigos. Como se quejaba en 1921,

*“ahora estoy en el vigésimo año desde mi consagración, y sólo cuatro de los clérigos que estaban en 1902 están todavía entre el personal. [...] Naturalmente esto intensifica la dificultad del trabajo, porque con un personal que cambia constantemente se cometen los mismos errores y existe el mismo lento y doloroso proceso de aprendizaje a través de la experiencia. La posición es tal que las viejas lecciones tienen que ser constantemente reaprendidas por nuevos hombres.”*<sup>409</sup>

Como ejemplo de esa rotación, obsérvese este otro comentario, que corresponde a la apertura del sínodo de 1924:

*“De nuestra pequeña banda de treinta clérigos, no menos de diez, un tercio del número total, se han ido desde el último Sínodo [...] mientras que de los que se han quedado, no menos de siete han cambiado su esfera de trabajo de alguna forma. Estoy agradecido de que ocho nuevos clérigos hayan reemplazado a los diez que se han ido. En estas épocas de escasez, resulta todo un logro el haber asegurado sus servicios, y estos servicios son a mi juicio buenos y leales. Si no lo fueran, preferiría con mucho ver a esos puestos vacantes. Porque cada sacerdote es prominente en esta diócesis. La opinión pública cae de lleno sobre él como la luz deslumbrante de nuestro sol sudamericano. No existe aquí tal cosa como perderse en la multitud, escapándose de la atención y la crítica. Por ello, cada uno debe ser un hombre leal. Luego, tres han sido ordenados, todos misioneros [...]”*<sup>410</sup>

<sup>409</sup> “I am now in the 20th year of my consecration, and only four of the Clergy are still in the staff who were here in 1902. [...] Naturally this intensifies the difficulty of the work, because with a constantly changing staff the same mistakes are made and there is the same slow and painful process of learning by experience. The position is, that the old lessons have constantly to be relearnt by new men.” *Gaceta & Crónica Diocesana*, octubre 1921, p. 23.

<sup>410</sup> “Of our little band of thirty clergy, no less than ten, a third of the whole number, have left since last Synod [...] while of those remaining, no less than seven have changed their sphere of work in some way. I am thankful that eight new clergy have replaced the ten who have left. In these days of dearth, it amounts

A las dificultades que siempre habían existido para conseguir sacerdotes que quisieran venir a trabajar en América del Sur (algo nada fácil, habiendo tantas colonias británicas en las cuáles podían encontrar un puesto sin enfrentarse a problemas de idioma y sin salir de la protección gubernamental) se sumó la escasez de vocaciones eclesiásticas que comenzó a preocupar a la Iglesia de Inglaterra durante la década de 1920. Los vacíos de la guerra no eran fáciles de llenar en el clima de posguerra, y en una diócesis que contaba con un número tan pequeño de sacerdotes, unas pocas ausencias generaban problemas importantes.

Ya en 1918 el sínodo reflejó la desesperación ante la imposibilidad de conseguir hombres para llenar las vacantes aprobando una moción para que se creara un diaconado laico con el fin de contar con hombres que se mantuvieran con sus ocupaciones seculares, pero cuyas órdenes menores les permitieran suplementar el escaso clero disponible.<sup>411</sup> En 1921, sin embargo, el mismo orador que había introducido la moción anterior, el Rev. F. O. Spanton, por entonces el único clérigo anglicano nacido en la Argentina, planteó la cuestión en otros términos, proponiendo la creación de un fondo para el entrenamiento de candidatos al clero surgidos de la colectividad angloargentina con la idea de conseguir “un suministro local para una necesidad local”.<sup>412</sup> Este fondo se creó, y en 1924 Spanton anunció con alegría que se había logrado encontrar y entrenar a un sacerdote (el Rev. F. V. Cowes, que había sido ordenado poco antes).<sup>413</sup> Pero esta política cayó en el abandono con la recuperación económica de mediados de la década de 1920, y recién en 1931, en plena depresión, dos laicos (Ronald Leslie y T. R. Bourse) volvieron a sugerir que se conformara un Fondo Diocesano para Candidatos a la Ordenación que permitiera becar un candidato para que fuera a Gran Bretaña y obtuviera un entrenamiento teológico universitario. La propuesta establecía que deberían privilegiarse a muchachos criados en la diócesis, de padres

---

to quite an achievement to have secured their services and these services in my judgement are good and true. If it were not so, I would far rather see the posts vacant. For every single priest is prominent in this diocese. Public opinion beats down upon him like the glare of our South American sunshine. There is no such thing as being lost in the crowd, escaping notice and criticism. Hence each one must be a true man. Then three have been ordained, all missionaries [...]”. *Gaceta & Crónica Oficial de la Diócesis Anglicana en la Argentina y Sudamérica Oriental*, número especial del sínodo, octubre de 1924, p. 5.

<sup>411</sup> *Diocesan Gazette & Chronicle*, octubre de 1918, pp. 147-148.

<sup>412</sup> *Ibid.*, octubre de 1921, pp. 31-32. Esto representaba un cambio importante en la política eclesiástica de Every, que en 1912 había sostenido que “Las condiciones de vida en Sudamérica no son adecuadas para producir muchos candidatos para la ordenación, y es mejor que los que se presenten vayan a casa para entrenarse. Es sólo en ocasiones excepcionales que espero hacer ordenaciones.” (“The conditions of life in South America are not such as to produce many candidates for ordination, and it is best that those who come forward should go home for training. It is only in exceptional cases that I expect to hold ordinations.”) *Diocesan Magazine*, septiembre de 1912, p. 326.

<sup>413</sup> *Official Gazette & Chronicle*, número especial del sínodo, octubre de 1924, p. 25.

británicos, porque se esperaba que de esa manera se obtendrían pastores dispuestos a quedarse en América del Sur durante períodos prolongados de tiempo, mejor adaptados al medio y con conocimiento del idioma local y de las condiciones de trabajo.<sup>414</sup>

Otro problema estrechamente conectado con este era el de las pensiones. En principio, quienes venían a trabajar a Sudamérica como pastores no tenían ningún esquema jubilatorio al cual adherirse, y los sueldos eran bajos, por lo cual se veían obligados a retirarse de la diócesis con la suficiente anticipación como para conseguir un trabajo en Inglaterra que les permitiese ahorrar y disfrutar de los beneficios que sí existían allí para los clérigos retirados (incluyendo hospitales y casas de retiro para los más ancianos). En 1921 Spanton agregó este tema al de la obtención de clérigos como dos caras de la misma moneda, pero no se tomó ninguna determinación al respecto, y seguía pendiente cuando se retiró Every, quien, como todos los demás, siguió trabajando en Inglaterra hasta su muerte. Spanton diría años más tarde que Every había tardado demasiado en darse cuenta de lo grave que era este problema, y que durante la década de 1920 le había dicho más de una vez que el fondo no era necesario. Sin embargo, el obispo cambió de opinión cuando tuvo que comenzar a gestionar el retiro de párrocos que llevaban muchos años en la diócesis y para quienes no se encontraba un lugar. El ejemplo más acabado fue el del canónigo Blount, quien después de treinta años en la diócesis, anciano y sordo, hubo de ser ubicado en una parroquia del norte de Inglaterra luego de considerables esfuerzos por parte de Every. El obispo llegó a considerar a esta situación como una deuda pendiente, por lo cual consagró la suma de dinero que la diócesis le presentó como regalo a su retiro para iniciar un fondo de pensiones y para contribuir al Fondo para Candidatos a la Ordenación. A pesar de ello, la cuestión de las jubilaciones seguía sin resolver a mediados de la década de 1940, cuando Spanton seguía esgrimiendo la injusticia del caso Blount.<sup>415</sup>

Las capellanías rurales, por otra parte, representaban un tipo de trabajo muy diferente al que enfrentaban los párrocos urbanos o los misioneros:

*“el capellán viaja, sobre todo en tren, por los ‘campos’ o distritos rurales, llanuras abiertas y anchas de gran tamaño y muy escasamente pobladas, pero que incluyen aquí y allá grandes ciudades donde hay una comunidad inglesa residente a la cual servir. Estas capellanías constituyen un problema extraordinariamente difícil. Fuera de los pueblos,*

<sup>414</sup> Véase el texto de la propuesta completa tal como fuera presentada al sínodo de 1931 en “Local candidates for the ministry”, *Diocesan Official Gazette and Chronicle*, julio de 1932, pp. 10-12.

<sup>415</sup> Véase la referencia de David George, *Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina*, op. cit., p. 97, al discurso de Spanton.

*aquellos a los que se desea llegar son o empleados del ferrocarril, ingenieros y un número limitado de mecánicos y conductores, que naturalmente nunca están muy lejos de la línea del ferrocarril, o 'estancieros' (granjeros), 'mayordomos' (managers), y otros jóvenes ingleses que trabajan para ellos, usualmente viejos alumnos de algún colegio privado [public school], que están lejanos, y dispersos, y con los cuales es difícil entrar en contacto porque es poco común que haya un cierto número de 'estancias' propiedad de ingleses o manejadas por ingleses que estén cerca unas de otras.*"<sup>416</sup>

Normalmente el capellán se establecía en algún pueblo, que actuaba como su cabecera, y se desplazaba desde allí siguiendo recorridos más o menos estables, que se anunciaban a través de la Diocesan Magazine. Existían tres capellanías de este tipo en la Argentina de 1910. La primera era la de Buenos Aires y las provincias occidentales: el capellán vivía en Junín, y sostenía servicios regulares también en Venado Tuerto, pero además recorría otras localidades de Buenos Aires y de La Pampa, San Luis, Córdoba y Mendoza.<sup>417</sup> La segunda, correspondiente a Córdoba y las provincias del norte, tenía su sede en la capital cordobesa, un segundo centro de importancia en Tucumán, e incluía servicios en Jujuy, norte de Córdoba y Santa Fe.<sup>418</sup> La tercera era la de Entre Ríos, Corrientes y Salto: allí el capellán rotaba sus servicios entre las localidades de Monte Caseros, Paraná, Concordia (que se volvió gradualmente la de mayor importancia), y Salto, e incluía también visitas a diferentes estancias donde era requerido. Más adelante (véase Tabla 1) se agregaron dos nuevas capellanías y el trabajo se redistribuyó en cinco circuitos: el de la provincia de Entre Ríos; el de Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires; el de Jujuy, Salta y Tucumán; el de Chubut; y el de Mendoza.<sup>419</sup>

En todos los casos, la idea era que el ocupante del cargo estuviera disponible para contestar a los pedidos que pudieran llegarle desde zonas más remotas en las que alguien precisara de sus servicios. Esto implicaba que difícilmente pudiera sostener

<sup>416</sup> "the chaplain travels, mostly by railway, over the 'camps' or country districts, wide, open plains of vast extent very scantily populated, but including here and there great cities where there is a resident English community to be served. These chaplaincies constitute an extraordinarily difficult problem. Outside the towns those whom it is desired to reach are either railway employees, engineers and a limited number of mechanics and drivers, who naturally are never far from the railway line, or 'estancieros' (farmers), 'mayor-domos' (managers), and other young Englishmen under them, usually old public school boys, who are remote and scattered and difficult to get into touch with, for it is very seldom that there are any number of English-owned or English-managed 'estancias' near each other." Every, The Anglican Church in South America, capítulo 1.

<sup>417</sup> El recorrido incluía Modestrio Pizarro, "La Germania", Lincoln, Drabble, Halsey, Villegas, Justo Daract, Huinca Renancó, Villa Valeria, Villa Mercedes, Mendoza, Río Cuarto, Pergamino, La Carlota, La Colina, Coronel Suárez, Vedia y Guatraché. Diocesan Magazine, octubre 1910, p. vi.

<sup>418</sup> Se mencionan las localidades de San Pedro en Jujuy, San Cristóbal, Carlos Pellegrini, Vera y Gálvez.

<sup>419</sup> En la década de 1920, cuando Every tuvo a su disposición un auto, dedicó sus veranos a hacer giras por la Patagonia cumpliendo él mismo las funciones de un capellán rural.



alguna obra educativa o parroquial de mayor profundidad, aunque algunas localidades, como Junín, llegaron a contar con un *English School* vinculado con la Iglesia, o con una escuela dominical, como fue el caso de Paraná, aunque aquí se trataba de una colaboración con los metodistas, que prestaban su iglesia para la celebración de los servicios cuando el capellán estaba en la ciudad, y que organizaron también junto con él la escuela dominical para incluir a los niños anglicanos.<sup>420</sup>

Otra de las caras de la reorganización encarada por Every fue la de la educación religiosa en las escuelas dominicales.<sup>421</sup> El Comité para la Educación Religiosa (*Committee for Religious Education*) fue creado en 1912 por el primer sínodo diocesano, y a lo largo de los años siguientes implementó diversas medidas con el fin de promover y homogeneizar esta actividad, que hasta ese momento dependía exclusivamente de las parroquias. En enero de 1913 se anunció la creación de un curriculum de enseñanza religiosa unificado para toda la diócesis, y la decisión de implementar un examen voluntario con premios para los mayores puntajes para fin de año.<sup>422</sup> Al mes siguiente se agregó el lanzamiento a nivel diocesano de los *King's Messengers*, una organización para niños dependiente de la SPG que tenía como objetivo involucrarlos en las iniciativas misioneras de la sociedad y crear en ellos una conciencia mayor de unidad con otros niños anglicanos en todo el mundo.<sup>423</sup> Esta iniciativa, por supuesto, se ajustaba adecuadamente a las intenciones de Every, tanto en el sentido de reforzar los vínculos de la diócesis con la Iglesia de Inglaterra y con la Comunión Anglicana como en el de dar un mayor protagonismo a otras instituciones misioneras como contrapeso a la SAMS. También implicaba un reforzamiento importante de los lazos que unían al gobierno central de la Iglesia con las parroquias, creando otra dimensión en la cual las decisiones locales debían referirse a aquellas tomadas desde el centro.

<sup>420</sup> Para la relación de la Iglesia Anglicana y la Metodista en Paraná véase la *Diocesan Magazine* de mayo de 1912 y de septiembre del mismo año (p. 330) y la *SAMM* de mayo de 1911. Para los colegios vinculados con la Iglesia Anglicana, véase el capítulo 5 de la presente tesis.

<sup>421</sup> El movimiento de los *Sunday Schools* tuvo su origen en Inglaterra en la década de 1780, y a lo largo de todo el siglo XIX fue creciendo en importancia como una de las principales herramientas de los grupos evangélicos en la conversión de las clases trabajadoras, cruzando todas las barreras confesionales. La concurrencia de los niños se aseguraba a menudo superponiendo el horario de la instrucción bíblica a cargo del maestro de la escuela dominical al del culto al que acudían los padres. Hacia fines del siglo XIX la escuela dominical era ya una parte regular de la organización eclesiástica. Véase David Newsome, *El mundo según los victorianos*, op. cit., p. 243 y ss.

<sup>422</sup> *Diocesan Magazine*, enero de 1913.

<sup>423</sup> *Diocesan Magazine*, febrero de 1913.

Estas primeras decisiones del Comité, sin embargo, tardaron en hacerse efectivas. Recién en julio de 1914 se publicó el curso anual de Lecciones de Escuela Dominical, y se crearon los instrumentos evaluativos anunciados: el Examen Diocesano de Conocimiento Religioso (que estaba dividido en categorías de edad, y evaluaba un conocimiento bíblico básico) y el Examen Diocesano sobre las Escrituras (que apuntaba a los alumnos avanzados y hacía preguntas mucho más específicas).<sup>424</sup> El curriculum de las escuelas fue luego revisado y dividido en razón de las críticas que algunos expresaron en el sínodo diocesano de 1915 respecto del largo y la dificultad de los temas a tratar.<sup>425</sup>

El éxito o fracaso de estas iniciativas resulta muy difícil de medir. La asistencia a las escuelas dominicales no era obligatoria, por lo cual típicamente variaba mucho. Además, y a pesar de los esfuerzos realizados, no había una organización homogénea en toda la diócesis. Los escasos datos disponibles sugieren que las mayores asistencias se daban (no muy sorprendentemente) en los lugares en donde había trabajo misionero: en Talleres, Rosario, donde había 40 alumnos ya en 1911 y que siguió siendo durante años uno de los más exitosos de la diócesis;<sup>426</sup> y en los cuatro centros mantenidos por William Morris en Buenos Aires, que en 1916 se decía tenían una asistencia conjunta de 2.600 niños entre la escuela dominical y los cultos infantiles.<sup>427</sup> Probablemente el momento álgido del movimiento de las escuelas dominicales en la Argentina fue la visita de Frank Brown, representante de la Asociación Mundial de Escuelas Dominicales (*World's Sunday School Association*) a Rosario en abril de 1915, cuando una multitud interdenominacional (los informes entusiastas decían que se habían reunido 3.000 personas, la mayoría niños) se congregó para recibirlo y hacer una procesión en su honor.

Las listas de quienes se presentaban a los exámenes, que se tomaban en inglés, nos muestran a los alumnos descendientes de ingleses que eran enviados a la escuela dominical regularmente por sus padres. Las evaluaciones no eran multitudinarias. Sólo 13 candidatos se presentaron al primer Examen Diocesano sobre las Escrituras, y el primer Examen Diocesano de Conocimiento Religioso tuvo 46 inscriptos. La Diocesan

<sup>424</sup> Diocesan Gazette & Chronicle, julio de 1914.

<sup>425</sup> Diocesan Gazette & Chronicle, octubre de 1915, p. 139.

<sup>426</sup> Every, The Anglican Church in South America, cap. 1.; SAMM, agosto de 1911, p. 141.

<sup>427</sup> Diocesan Gazette & Chronicle, octubre de 1916, p. 151. Por supuesto esta cifra debe ser abordada con precaución, porque aún si la cuenta era hecha de buena fe (y no se debe olvidar el tono propagandístico que recorría los anuncios de los éxitos evangelizadores de todos estos grupos) los cultos infantiles de Morris incluían un público "semicautivo", el de los alumnos de sus escuelas.

Gazette & Chronicle empezó a colaborar con la preparación de los niños ofreciendo con cada edición una serie de preguntas que debían reponder por carta, y luego publicando las respuestas junto con un comentario general sobre la calidad de las respuestas recibidas. Tampoco este servicio parece haber generado un gran entusiasmo. Los apellidos de los candidatos a los exámenes suelen repetir los de aquellos que aparecían en los informes de los centros locales como asiduos colaboradores de la parroquia, o conformando algún comité. Los ganadores a menudo eran los hijos de los clérigos locales.

Es posible, sin embargo, que la información referida a los exámenes no sea adecuadamente representativa de lo que la escuela dominical significaba para los actores. En el sínodo de 1924, los asistentes en general se manifestaban satisfechos con su funcionamiento, y no se evidenciaron en este terreno muestras de resistencia a la centralización y reorganización. Aparentemente los padres, incluso aquellos que eran bastante indiferentes ante la Iglesia, enviaban a los niños a las clases del domingo. El problema, tal como era percibido por los miembros del sínodo, no estaba en la niñez sino en la adolescencia, cuando quienes egresaban de la escuela dominical debían sumarse al culto adulto y asistir por su propia voluntad. En este momento vital se producía una fuerte pérdida de fieles, por lo que se comenzó a discutir sobre la posibilidad de poner en funcionamiento organizaciones juveniles que retuvieran dentro de la Iglesia a quienes habían recibido la instrucción religiosa básica en la escuela dominical.<sup>428</sup>

#### La expansión de la SAMS en el Chaco

Mientras toda esta expansión y reorganización tenía lugar, también la SAMS expandía el alcance de su trabajo misionero. En 1888 la SAMS había enviado un primer grupo de tres hombres, liderado por Adolfo Henriksen, un misionero de la *British and Foreign Bible Society* a establecer una misión entre los indígenas Lengua, en el Chaco paraguayo. Luego de la muerte de Henriksen, en septiembre de 1889, Wilfred Barbrooke Grubb, quien hasta entonces había estado estacionado en la isla Keppel, cerca de Malvinas, fue nombrado como su sucesor, puesto que asumió en enero de

<sup>428</sup> Official Gazette & Chronicle, número especial del sínodo, octubre de 1924, pp. 25-36.

1890.<sup>429</sup> A principios de 1891 Grubb abandonó la precaria estación de Riacho Fernández y convenció a la SAMS de que lo dejaran explorar el interior del Chaco para entrar en contacto con los indígenas. Unos años más tarde (en 1892 y 1894 respectivamente) se le sumaron otros dos misioneros, Andrew Pride y Richard Hunt, y se organizó la misión de Makthlawaiia. La misión del Chaco paraguayo tardó años en establecerse: recién en 1895 Richard Hunt, que era lingüista, logró dominar la gramática del idioma Lengua, lo que permitió una enseñanza religiosa más efectiva, en el idioma de los sujetos de evangelización. En 1898 se logró construir una iglesia, y en 1899, finalmente, el obispo Stirling pudo bautizar a los primeros conversos indígenas.<sup>430</sup>

El modelo seguido por la SAMS en la misión del Chaco claramente seguía a su vez los patrones que veinte años antes pretendiera instalar Thomas Bridges en Ushuaia. La misión consideraba a la sedentarización de los indígenas como un prerequisite para su conversión, y apuntaba a introducir entre ellos a los valores básicos de la cultura occidental. Así, la higiene, la educación escolar de los niños, la vestimenta, el trabajo sostenido y la vida familiar monogámica eran vistos como inseparables de los valores propiamente religiosos.

---

<sup>429</sup> Wilfred Barbrooke Grubb nació en Liberton, Escocia, en 1865, y se enroló como misionero de la SAMS en 1884. Luego de un período de entrenamiento, fue enviado a la isla Keppel, cerca de Malvinas, que constituía el soporte logístico para la misión de Tierra del Fuego. Desde allí envió una protesta, seguida de su renuncia en 1887 (que no fue aceptada), porque quería hacer trabajo pionero entre los indígenas. Su rol en el Chaco fue muy importante, al punto de merecer el título de Pacificador de Indios - otorgado por el gobierno paraguayo, para el cual actuó como Comisionado del Chaco durante muchos años- y una membresía honoraria en la Royal Geographical Society por su papel como explorador de la zona. Stirling se refería a él como "el Livingstone de Sudamérica". Como Thomas Bridges, de quien fue yerno (se casó con su hija mayor, Mary, en 1901), Barbrooke Grubb era ante todo un explorador y un aventurero, de quien se cuentan grandes proezas de resistencia, fuerza y valor físicos, además de un hombre capaz de asumir un aire de gran autoridad frente a los indígenas y de ganarse su respeto en base a su interés por sus costumbres, su lengua y su buena voluntad para participar en sus actividades de esparcimiento y en la vida comunitaria. Fue autor de varios libros, escritos para la difusión de la obra de la SAMS, entre ellos el conocido *An Unknown People in an Unknown Land* (Londres, Seeley Service & Co., 1925), *A Church in the Wilds* (Londres, Seeley Service & Co., 1914), y *Among the Indians of Paraguayan Chaco* (Londres, Charles Murray, 1904), en donde cuenta la historia de la misión chaqueña. Murió en 1930, luego de pasar sus últimos años en Inglaterra dando conferencias propagandísticas de las misiones y colaborando en la redacción de informes acerca de éstas para ser presentados ante congresos eclesiásticos. (Datos extraídos de *SAMM*, julio de 1930, número especial *in memoriam*, y de Lucas Bridges, *Uttermost part of the Earth*, op.cit.). Existen también al menos tres biografías sobre este personaje: *Barbrooke Grubb, Pathfinder*, de Norman J. Davidson (Londres, Seeley Service & Co., 1930), *The Livingstone of South America*, de R. J. Hunt (Londres, Seeley Service & Co., 1933), y *Barbrooke Grubb of Paraguay*, de C. T. Bedford (Londres, Seeley Service & Co., 1927).

<sup>430</sup> Para la historia de la evangelización del Chaco paraguayo, véase David George, *Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina*, op.cit., pp. 57-63, y Patricia Torres Fernández, *Proyectos, discursos y políticas misionales anglicanas en el Chaco centro-occidental durante la primera mitad del siglo XX*, tesis inédita de licenciatura en Ciencias Antropológicas, presentada ante la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2006. También los libros de Every, por supuesto, dedican varios capítulos a este tema.

La SAMS recibió una donación privada de un pedazo de tierra en el Chaco paraguayo, y los misioneros organizaron allí un asentamiento cercado, una pequeña aldea que, como se enorgullecían de decir años más tarde, se regía por las campanas, que marcaban las horas del comienzo y fin del trabajo, las horas de reunión, las de la escuela, las del negocio, las del dispensario médico y las del servicio religioso.<sup>431</sup>

Los indígenas recibían allí una vivienda, atención médica, clases para los niños (que aprendían a leer y a escribir tanto en castellano como en Lengua, aritmética y canto) y para las mujeres (a quienes una enfermera enseñaba costura y hábitos higiénicos para el hogar y el cuidado de sus hijos), y, por supuesto, adoctrinamiento religioso. Mientras tanto, los hombres trabajaban en la construcción de la infraestructura, el cultivo y el cuidado del ganado de la misión, que era luego vendido para solventar los gastos. El relato del Rev. P. R. Turner, superintendente clerical de la misión, nos muestra cómo concebían los misioneros su trabajo:

*“La estación principal [...] es para todos los propósitos una Colonia Industrial Cristiana [...] Aquí se enseña toda industria que pueda ser útil a los pueblos indios en los días venideros. Una Sociedad Cooperativa puramente india permite a los aldeanos poseer algo de ganado y obtener mejores ventajas de la venta de pieles y plumas. A los niños se les enseñan las ‘tres Rs’ en la escuela, y los bebés de los miembros confiables de la comunidad son registrados como ciudadanos de la República del Paraguay.”<sup>432</sup>*

El trabajo se pagaba con fichas que luego eran intercambiadas por alimentos en el negocio de la misión, de manera similar a lo que hacían los ingenios y algunas estancias. Desde el punto de vista de los misioneros, el trabajo les enseñaba a los Lengua tanto habilidades necesarias para su supervivencia en el mundo que los rodeaba como hábitos de sobriedad, constancia y previsión que eran considerados buenos en sí mismos.

Por otra parte, la conversión solía ser el resultado de una permanencia prolongada en la misión, y no era un prerrequisito para el ingreso a ella. Los misioneros eran muy cuidadosos a la hora de pronunciar a alguien como candidato apto para el

<sup>431</sup> Every, *Twenty-five years in South America*, op.cit., p. 153.

<sup>432</sup> “The head station [...] is to all intent and purposes a Christian Industrial Colony. [...] Here, every industry likely to be of service to the Indian people in days to come is taught. A *purely* Indian Cooperative Society enables the villagers to own a few cattle and to obtain the best advantage from the sale of skins and feathers. The children are taught the ‘three Rs’ in the School, and the infants of reliable members of the community are registered as citizens of the Republic of Paraguay.” *Diocesan Magazine*, noviembre de 1910, p. 47. Las tres Rs a las que se alude son una forma convencional de referirse a los contenidos básicos de la enseñanza primaria según su fonética en inglés: lectura (reading), escritura (writing) y aritmética (‘rithmetic, según una abreviatura popular).

bautismo, y requerían de él un tiempo prolongado de pruebas de buena fe y ciertas competencias básicas a la hora de explicar en qué consistía el cristianismo. Hacían esto porque la experiencia les demostraba que muchos indígenas no toleraban por demasiado tiempo la vida regulada en la misión, por más tentadora que la idea de tener un sustento asegurado pareciera de entrada, y volvían al nomadismo. Luego se esperaba otro lapso prudencial antes de administrar la confirmación.

El objetivo de mediano plazo consistía en formar un número de evangelistas laicos indígenas que pudieran propagar la religión cristiana a su pueblo en su propia lengua, y en sus propios términos. Algunos ejemplos que Every cita en su libro nos permiten observar cómo los misioneros apreciaban que un evangelista indígena pudiera encontrar recursos retóricos que difícilmente se le cruzaran por la cabeza a los europeos. Refiriéndose a un converso de este período, comenta que una vez entró al cuarto del capellán de la misión para pedirle prestada “esa cosa con la que se borran las líneas del papel”, lo que el misionero identificó como una goma de borrar. Cuando preguntó al converso para qué la quería, éste respondió: “La quiero para mostrar a un hombre como Cristo nos quita los pecados, se los lleva inmediatamente”. Y en otra ocasión, el mismo evangelista indígena dijo a su audiencia:

*“Ustedes reconocen al ganado de la misión por su marca, y al de la estancia Maroma por el de ésta, y Dios los reconoce a ustedes por el suyo, por la marca de la Cruz sobre ustedes. El agua se ha secado, sus cabezas ya no están mojadas, pero la marca está aún allí y Dios la ve. Él no ha olvidado. [...] Dios ha preparado casitas para cada uno de ustedes en el cielo. Las tiene listas, no les falta nada, pero ustedes tienen que llegar allí.”*<sup>433</sup>

El objetivo de largo plazo de los misioneros era organizar una iglesia anglicana Lengua, con sus propios sacerdotes y feligresía, libre de la guía de los misioneros, que se autosostuviera, se autogobernara y se autopropagara.<sup>434</sup> Esto se logró en cierta

<sup>433</sup> “that thing you rub out lines with on paper [...] I want it to show a man how Christ takes away our sins, takes them right away” y “You know the Mission cattle by their mark, and the Maroma Estancia cattle by theirs, and God knows you by yours, the mark of the Cross on you. The water has dried up, your heads are not wet now, but the mark is still there and God sees it. He has not forgotten. [...] God has prepared little houses for each of you up in heaven. He has them all ready for you, there is nothing wanting; but you have to get there.” Every, *Twenty-five years in South America*, op. cit., pp. 154-155.

<sup>434</sup> Estos objetivos, que eran según Harold Rowdon los típicos de la expansión misionera protestante del siglo XIX, están históricamente asociados con la figura de Henry Venn, secretario de la *Church Missionary Society* en las décadas de 1840 y 1850. Venn logró institucionalizar prácticas que hasta ese entonces se habían dado en el trabajo de campo de los misioneros, insistiendo en la necesidad de emplear a los nuevos conversos como vía de acceso a sus connacionales, e imponiendo como objetivo el llegar rápidamente a constituir iglesias autónomas. A partir de fines del siglo XIX, estas ideas se unieron a una revalorización general de las culturas no-europeas por parte de muchos misioneros que dedicaron esfuerzos a su estudio. Además, no debe menospreciarse el impacto de la renovada urgencia evangélica impulsada por el movimiento norteamericano premilenarista (que, ansioso por acelerar la segunda venida

medida, pues aunque llevó muchos años (excediendo largamente el período estudiado) finalmente los Lengua contaron con pastores indígenas, apoyados por un grupo nutrido de evangelistas laicos indígenas.

Desde finales de la década de 1890 existía la idea de comenzar un trabajo paralelo al que se estaba realizando en el Chaco paraguayo desde el territorio argentino, y había aparecido la idea de aproximarse a los indígenas que migraban para la recolección de la caña de azúcar hacia el ingenio de los Hnos. Leach, situado en San Pedro, Jujuy.<sup>435</sup> Luego de que en 1910 Barbroke Grubb se entrevistara con los Leach y obtuviera su colaboración, la SAMS decidió que el éxito de la misión del Chaco paraguayo permitía intentar establecer una estación hermana en territorio argentino, con el fin de contactar a otras tribus indígenas, como los Wichí y los Toba. Como punto de arranque, se decidió enviar a cuatro misioneros experimentados (Grubb, Hunt, Edward Bernau, quien tenía conocimientos médicos, y el Rev. H. T. Morrey Jones como superintendente religioso) junto con una enfermera, E. Byatt.<sup>436</sup> La presencia de personal femenino (preferentemente entrenado en enfermería) era considerado fundamental para el acercamiento a las mujeres indias y, a través de ellas, a los niños, quienes eran siempre el principal objetivo de los misioneros, ya que depositaban en ellos las mayores esperanzas de conversión. La idea era establecer un contacto fluido (lo que implicaba dominar el idioma) en el contexto más regulado del ingenio, para luego seguir a los indígenas en su vuelta a sus tierras de caza y recolección.

Después de años de trabajo estableciendo relaciones personales con quienes trabajaban para los Leach por medio de la conversación, las presiones de los patronos (los Leach auspiciaban la campaña evangelizadora), la atención médica y odontológica de Edward Bernau, el trabajo lingüístico de Hunt y la actitud algo prepotente de Grubb, finalmente se consiguió en 1914 instalar cerca de la localidad chaqueña de Embarcación, en las orillas del Bermejo, un campamento que se llamó Algarrobal, entre los indígenas Vejoz, una rama de los Matacos. Para ese entonces ya se había formulado

---

de Cristo, sostuvo como lema "la evangelización del mundo en esta generación") que se sumó a los elementos ya mencionados para promover un discurso que tendía a disminuir la importancia de la transformación cultural de los evangelizados y a concentrarse, como decía el misionero G. W. Brooke desde Nigeria, en "dar el simple mensaje del Evangelio a la mayor cantidad posible de paganos ignorantes en el menor tiempo posible" ("giving the simple gospel message to the greatest number possible of ignorant heathen in the shortest possible time", carta al Rev. A. Ryder, 14 de septiembre de 1886, citada por Andrew Porter, op.cit., p. 243). Véase Rowdon, "Edinburgh 1910, Evangelicals and the Ecumenical Movement" en *Vox Evangelica*, no. 5 (1967), pp. 49-71, y Andrew Porter, "Religion, Missionary Enthusiasm, and Empire", op.cit., p. 236 y ss.

<sup>435</sup> Cfr. el artículo del arcediano Shimield en *SAMM*, vol. XXXII, 1898, pp. 214-216.

<sup>436</sup> Véase *SAMM*, marzo de 1911, pp. 80 y ss.

un plan de conjunto, que consistía en organizar una serie de estaciones misioneras en territorio argentino y boliviano, que logran conectarse con la estación paraguaya para cubrir el territorio del Gran Chaco. Con este fin en mente, los misioneros de Algarrobal se esforzaron en establecer relaciones con otras tribus que vivían sobre el Pilcomayo, mientras intentaban organizar sobre el Bermejo una misión según las líneas que se habían mostrado exitosas en el Paraguay.

Para 1918, unas 150 personas vivían en Algarrobal. En 1922 Every bautizó a los primeros 8 conversos, y desde entonces el progreso de la misión fue rápido: en 1928 Every administró la confirmación a casi 100 personas, y en 1930 vivían en Algarrobal unas 400 personas, de entre las cuales 7 ya eran evangelistas laicos.<sup>437</sup> Los conversos fueron de gran ayuda al acompañar a los misioneros europeos en sus excursiones de reconocimiento y en el establecimiento de nuevos puestos, como el que se concretó en 1925 en Bolivia, y el que se estableció en 1927 en las orillas del Pilcomayo argentino, que fue conocido como la estación Selva San Andrés. En 1930 se logró reclutar nuevos agentes misioneros que permitieron fundar un nuevo puesto, El Toba, sobre el curso del Pilcomayo sur, respondiendo a los reiterados pedidos de jefes de la tribu homónima, que veían al parecer en la misión una posible protección frente a los colonos blancos.<sup>438</sup>

Sin embargo, toda esta expansión se dio en el marco de una serie de choques entre el obispo y la sociedad misionera. No se trataba, como quizás se podría pensar, de que el obispo tuviera objeciones sobre los fines de la SAMS. Como es posible entrever en la cita reproducida más arriba que hacía referencia a las misiones como la meta de la Iglesia y como se muestra en el capítulo 6 de la presente tesis, Every estaba lejos de defender un ideal de Iglesia encerrada en la colectividad.

Para comprender los motivos del conflicto resulta oportuno detenernos en la compleja situación de las iglesias europeas de esta época, que repercutía en el ámbito argentino.

---

<sup>437</sup> Cifras tomadas de David George, Historia de la Iglesia Anglicana, op.cit., pp. 57-61.

<sup>438</sup> Patricia Torres Fernández, Proyectos, discursos y políticas misionales anglicanas en el Chaco centro-occidental durante la primera mitad del siglo XX, op.cit., pp. 69-71.



### Las sociedades misioneras: el debate internacional y el problema jurisdiccional

A lo largo del siglo XIX, cómo lo mencionáramos en el capítulo 1, las iglesias protestantes británicas y norteamericanas hicieron un enorme esfuerzo por llevar su mensaje a lo largo y a lo ancho del globo terráqueo. La mayoría de las sociedades misioneras que se formaron por entonces respondían al movimiento evangélico, que, decíamos, surgió en la década de 1730, recorrió en forma transversal numerosas iglesias, y cuyos adeptos compartían un activismo y conversionismo centrados en la Biblia y un énfasis particular en el sacrificio de Cristo en la cruz.<sup>439</sup> El evangelismo anglicano, particularmente fuerte en las primeras décadas del siglo XIX, tuvo que enfrentar a lo largo de ese siglo la competencia de otras corrientes, particularmente la liberal, que buscaba reunir a la ciencia con la Biblia, y encontró su gran expresión con la publicación de la famosa obra *Essays and Reviews*, en 1860; y la anglocatólica, que recibió un fuerte impulso a partir de su renovación por el llamado Movimiento de Oxford desde 1833.

Para principios del siglo XX, el evangelismo tradicional se encontraba debilitado por las divisiones internas entre liberales y conservadores (luego llamados fundamentalistas) que en la década de 1920 se tornarían irreversibles, mientras que la corriente anglocatólica crecía. Este cambio en la tendencia llevó a un replantéo en la actitud respecto de las misiones, y un momento clave en ese sentido fue la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo (habitualmente conocida como el Congreso de Edimburgo), en 1910. La reunión, impulsada inicialmente por los evangélicos dentro de la Iglesia Anglicana, fue planteada como un espacio de intercambio sobre los problemas referidos a las misiones al cual se invitó a todas las iglesias cristianas. El ideal de la Conferencia fue el del interdenominacionalismo y la inclusividad. Y, si bien tanto la Iglesia Católica como la Ortodoxa brillaron por su ausencia, se intentó mantener un espíritu de acercamiento y cooperación hacia las mismas.

Tensas negociaciones entre los diversos “partidos” en el interior de la Iglesia precedieron a la Conferencia, y el resultado final fue que los partidarios de la *High-Church* (anglocatólicos) aceptaron participar de ella con ciertas condiciones: las cuestiones concernientes a la doctrina deberían excluirse de la discusión, la Iglesia Católica no podría ser criticada abiertamente, y las misiones a los pueblos indígenas de

---

<sup>439</sup> Para una versión de conjunto del evangelismo anglosajón véase D. W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain. A history from the 1730s to the 1980s*, op.cit.

América del Sur no serían mencionadas. Stuart Mc Nairn, un misionero anglicano que se encontraba en esos momentos en Perú, comenta

*“La intención original de los promotores de ese gran Parlamento de las Misiones había sido que América Latina tuviera un lugar y una representación en sus reuniones, y muchos misioneros que estaban trabajando en América Latina se encontraban preparando material para los informes de la conferencia [...] cuando les llegó la pasmosa noticia de que iban a ser excluidos del ámbito de la Conferencia y que su trabajo no tendría ningún espacio, debido a protestas de anglicanos de la High Church de que no podían reconocer al trabajo en tierras católicas romanas como una empresa misionera legítima. Así, un continente que incluía un séptimo del mundo habitable y que contenía unos setenta millones de almas fue excluido de la consideración de la Iglesia Cristiana reunida para conferenciar acerca de los problemas de la evangelización mundial [...] Una decisión así causó un agudo dolor y un fuerte resentimiento en todos aquellos que se rehusaban a reconocer la afirmación de Roma de que Sudamérica ya era cristiana.”*<sup>440</sup>

Sobre la existencia del “dolor” y del “resentimiento” quedan pocas dudas: todavía en 1912, el Rev G. R. Thornton (anteriormente Secretario Organizativo de la SAMS) decía en la revista de esta sociedad misionera

*“La Iglesia en su totalidad, y en buena medida los evangélicos como partido, han dejado de manera consistente que esta pequeña y valerosa sociedad luchara su propia batalla durante más de sesenta años [...] La Iglesia de Inglaterra recientemente pareció reprobar estos esfuerzos al negarse a que se permitiera mencionarlos oficialmente en la gran conferencia de Edimburgo.”*<sup>441</sup>

En forma más positiva, y desmintiendo el patetismo de esta cita en cuanto a la soledad y aislamiento de la SAMS, la virtual expulsión del congreso de las organizaciones que operaban en América del Sur dio origen a varias iniciativas. En Londres, varios evangélicos de renombre se reunieron para discutir el futuro de las

<sup>440</sup> “It had been the original intention of the promoters of that great Parliament of Missions that Latin America should have place and representation in its counsels, and many missionaries working in Latin America were preparing material for the conference reports [...] when the staggering news reached them that they were to be excluded from the purview of the Conference and their work have no place owing to representations from high Anglicans that they could not recognize work in Roman Catholic lands as legitimate missionary enterprise. Thus was a Continent, embracing one-seventh of the habitable globe and containing some seventy millions of souls, excluded from the consideration of the Christian Church gathered to confer on the problems of world evangelization. [...] Such a decision was keenly felt and strongly resented by all who refused to recognize the claim of Rome that South America was already Christian” A. Stuart Mc Nairn, *Why South America?*, Londres y Edimburgo, Marshall, Morgan & Scott Ltd., 1936, p. 32.

<sup>441</sup> “The Church at large, and to a great extent the Evangelicals as a Party, have consistently left this plucky little Society to fight its own battle for more than sixty years [...] The Church of England recently appeared to set her stamp against these efforts by refusing to allow mention of them officially to be made at the great Edinburgh conference”, *SAMM*, septiembre de 1912, pp. 141-142.

misiones sudamericanas, dando origen a la EUSA (*Evangelical Union of South America*), que surgió de la fusión de varias entidades misioneras menores que ya operaban en la zona.<sup>442</sup> En Edimburgo, el líder misionero Robert E. Speer organizó dos sesiones en paralelo al Congreso, en las cuales se decidió que se organizaría una conferencia especial para tratar el caso de Latinoamérica: la Conferencia sobre las Misiones de América Latina, que se reunió en marzo de 1913 y dio origen al Congreso de Panamá en 1916, y, con él, al movimiento panamericano protestante que se describe en el capítulo 6.<sup>443</sup>

Si bien, como se argumenta más abajo, el Congreso de Edimburgo no señaló el fin de la actividad misionera anglicana, lo cierto es que en el ambiente “oficial” de la Iglesia hubo un cambio, y las misiones sudamericanas pasaron de ser vistas con simpatía a ser sospechosas de promover conflictos con la Iglesia Católica que dificultaban la reunificación del cuerpo cristiano.<sup>444</sup> Esto proporcionó bases teológicas a un temor que en el Río de la Plata (como lo demuestran tanto el conflicto de Stirling con la iglesia de San Juan, como las dudas y debates en torno a la obra de Morris, como los miedos en torno a la inauguración de la Pro-Catedral), tenía raíces previas, basadas en la necesidad de la comunidad local de no antagonizar a las autoridades católicas que pudieran tener llegada al gobierno y hacer peligrar la situación de la colectividad.

En este contexto, Every debió arbitrar entre la SAMS y los críticos de la posición misionera. Sus propias convicciones (que se desarrollan en el capítulo 6) lo llevaban a sostener a la Iglesia Católica como la legítima representante de la Iglesia Cristiana entre los hispanoparlantes, pero creía firmemente en la legitimidad y la necesidad de la evangelización de los indígenas. Con este objetivo en mente visitó a la misión del Chaco paraguayo todos los años, y la revista de la diócesis informó siempre con lujo de detalles sobre el progreso de las misiones chilena, paraguaya y argentina. Como recordábamos, Every se ocupó de pregonar a las misiones como el deber

<sup>442</sup> H. Rowdon, “Edinburgh 1910, Evangelicals and the Ecumenical Movement”, op.cit., p. 66.

<sup>443</sup> Ídem. Speer siguió involucrado con la idea de dar a conocer al mundo las necesidades religiosas de América del Sur, y la importancia de la labor evangélica que se realizaba allí, como puede verse a través de su libro *South American problems* (Nueva York, Student Volunteer Movement, 1912).

<sup>444</sup> En este sentido, debe aclararse que, según Rowdon, los evangélicos y los anglocatólicos diferían en su idea de la vía adecuada hacia esa deseada reunificación de la Iglesia. Los evangélicos creían que el acuerdo sobre la doctrina debía ocurrir primero, y que sobre ese acuerdo era posible planificar una acción conjunta. Su objetivo era encontrar coincidencias que permitieran llegar a acuerdos y a la celebración conjunta de los oficios religiosos (intercomuni6n). Los anglocatólicos, mientras tanto, sostenían una postura inclusivista, que buscaba llegar a ese acuerdo doctrinario *a través* de la acción conjunta. Por ende, no propiciaban la intercomuni6n, sino la colaboraci6n en el campo misionero. Pero esto implicaba un reconocimiento de la legitimidad de otras iglesias a pesar de las divergencias doctrinales, que los evangélicos no estaban dispuestos a hacer.

supremo de la Iglesia, y de recordar permanentemente que no era suficiente que la diócesis cubriera las necesidades religiosas cotidianas de los ya anglicanos. Con este fin, se impuso una colecta permanente destinada a sostener a un misionero más, “nuestro propio misionero”, como lo llamaba triunfalmente el obispo, que finalmente llegaría a ser el capellán a cargo de la Misión del Chaco Argentino.<sup>445</sup>

Pero esta última iniciativa nos introduce de lleno en el conflicto mencionado, que fue ante todo una disputa jurisdiccional. Desde el momento de su introducción en América del Sur, en 1859, la SAMS había trabajado de manera autónoma, sin responder a ninguna autoridad superior a su Consejo Directivo. Bajo el episcopado de Stirling la sociedad sostuvo el desarrollo de la diócesis, proveyendo los fondos necesarios para el establecimiento de varias capellanías, pagando parte del salario del obispo, además de expandir su obra misionera a Chile y Paraguay.

Pero la estrecha relación de Stirling con la sociedad misionera de la cual era agente, y que lo postulara para el cargo, no se repetía en el caso de su sucesor. Every tenía fondos propios, su partido y sus apoyos dentro de la Iglesia de Inglaterra eran otros, y se encontraba además con una Iglesia y una colectividad más fuertes y organizadas, que aspiraba a liderar. La independencia de la SAMS resultaba, desde su perspectiva, irritante, por cuanto implicaba que parte de las acciones llevadas a cabo en nombre de la Iglesia Anglicana dentro de la jurisdicción que le fuera concedida con el cargo escapaban a su control.

Esta molestia llevó a un primer choque serio en 1911-1912, a raíz del *affaire* Turner. El Rev. P. R. Turner fue el superintendente clerical de la misión del Chaco paraguayo durante buena parte del período en el que W. Barbrooke Grubb fue el superintendente laico. Cuando éste último se marchó para liderar la fundación de una misión en el Chaco argentino, Every (quien según parece le tenía gran aprecio) sugirió a la SAMS que confirmara a Turner como único superintendente. El Consejo Directivo de la sociedad lo hizo, pero luego se echó atrás argumentando una falta de idoneidad de Turner en razón del contenido de algunas cartas personales que no fueron difundidas. Turner renunció a su cargo, y la renuncia fue aceptada.<sup>446</sup>

<sup>445</sup> Este “misionero propio” era Alfred Tompkins. Véase Every, *South American Memories of Thirty Years*, op.cit., p. 139.

<sup>446</sup> Toda la historia que llevó a la renuncia de Turner puede seguirse en la *Diocesan Magazine* de diciembre de 1911 y enero de 1912. El número de mayo incluye también la primera respuesta de la SAMS, que defendía el procedimiento por el cual se había llegado a la decisión. Véase también David George, *Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina*, op.cit., pp. 56-57.

El obispo se negó a aceptar la decisión y la renuncia subsiguiente, arguyendo que él estaba a cargo de la supervisión oficial de todo el trabajo de la SAMS en la diócesis, y que consideraba que cualquier queja contra el misionero debería haber pasado por él, o por lo menos no haberse resuelto a sus espaldas, en una decisión que le parecía un voto de falta de confianza que no abarcaba solamente al Rev. Turner, sino que lo implicaba a él mismo. Pidió entonces al Consejo del Obispo del Río de la Plata (el órgano consultivo creado por Stirling) que lo apoyara en su decisión, lo cual hizo. Aún así, la SAMS no restauró a Turner, por lo cual el obispo partió rumbo a Inglaterra a entrevistarse con el Consejo Directivo de la Sociedad.

Pero la visita no resultó como lo había esperado, y el Consejo se negó a restaurar a Turner en su puesto (Every lo ubicó como capellán en Bahía Blanca ese mismo año, e incluso lo nombró canónigo de la Pro-Catedral). Finalmente se decidió que para evitar futuros conflictos la disputa jurisdiccional fuera llevada ante el obispo de St. Albans (quien era teóricamente el presidente de la SAMS, aunque no ejercía su dirección) y el arzobispo de Canterbury. Esta mediación estableció normas que regularon a partir de entonces la convivencia entre la sociedad y el poder episcopal: se reconocía al Consejo de la SAMS el derecho a elegir sus misioneros, siempre que se consultase al obispo antes de nombrarlos, para garantizar que éste no se negaría a darles la licencia para operar en la diócesis. La sociedad debía comunicarse con el obispo antes de tomar la decisión final sobre el despido de algún miembro de su personal. Todo material impreso de la SAMS debía ser supervisado por algún clérigo debidamente ordenado, y esto debía hacerse explícito en el material mismo. Y, finalmente, se recomendaba la creación de un comité local de la SAMS, presidido por el obispo, que actuase como mediador en este tipo de problemas.<sup>447</sup>

Como puede verse, Every había perdido la escaramuza inicial pero ganado una victoria importante. De aquí en más, la SAMS debería reconocer la preeminencia del obispo y de la diócesis por sobre su accionar misionero. La sociedad, que había llegado a América del Sur antes de existiera ninguna de esas instituciones, era ahora limitada y encuadrada en el marco de la reorganización de Every.

Sin embargo para el obispo esto no era suficiente. La diócesis seguía dependiendo en forma importante del aporte económico de la SAMS, y a lo largo de 1912 y 1913 la relación entre la sociedad misionera y el obispo siguió siendo tirante,

---

<sup>447</sup> Las decisiones del arzobispo de Canterbury pueden leerse en la SAMM de septiembre de 1912, pp. 136-137.

como lo demuestran las quejas y discusiones de la Diocesan Magazine en torno a las misiones urbanas de la SAMS, y las críticas que la sociedad hizo al primer sínodo, críticas que a su vez fueron recogidas por la publicación de la diócesis para protestar por la forma en que la sociedad se comportaba.<sup>448</sup> Todavía en 1915 seguían apareciendo quejas un poco quisquillosas sobre la forma en que la SAMS presentaba su trabajo en Inglaterra, diciendo que la sociedad parecía presentarse como responsable de todo el trabajo anglicano en América del Sur, una idea que reaparece en forma algo más diplomática en uno de los libros de Every años más tarde. El obispo asumía en él que la confusión no era deliberadamente buscada por la SAMS sino que resultaba de las campañas de difusión que la sociedad realizaba con el fin de recaudar fondos, lo que hacía que mucha gente oyera hablar de las iniciativas anglicanas en Sudamérica sólo a través de ella, y por ende asumieran que la sociedad representaba o controlaba la iglesia local.<sup>449</sup> Aún así,

*“los inconvenientes son grandes, porque se asume que los principios eclesiásticos de la diócesis son aquellos de la sociedad. Y esto no es así. La Iglesia en América del Sur tiene un carácter no partidario; en tanto tiene alguna idea o voz común, ésta apunta a ser central y abarcativa, mientras que la sociedad en casa, sin importar cuan excelente sea, representa sólo a un partido [...] La consecuencia es un malentendido perpetuo. No se entiende nuestra posición. Nos hace más difícil conseguir hombres, y perdemos cierta cantidad de simpatía y ayuda práctica.”<sup>450</sup>*

Como puede apreciarse, la necesidad de diferenciarse de la SAMS, de proclamar la independencia de ella (sobre todo en el contexto pos-Edimburgo, donde muchos anglocatólicos miraban con malos ojos el trabajo misionero en América del Sur), seguía siendo un tema importante incluso en los años finales del obispado de Every. Entraba en esta cuestión la competencia por los fondos que podían llegar a aportar aquellos fieles

<sup>448</sup> Véanse los números de la Diocesan Magazine de julio de 1912 (p. 260), agosto de 1912 (pp. 290-291), enero de 1913 (p. 68), y de la SAMM de diciembre de 1912.

<sup>449</sup> Véase la Diocesan Gazette and Chronicle de julio de 1915, donde también se dice que la SAMS mantenía sólo 6 capellanías contra 18 que proveían sus propios fondos o eran mantenidas por el Fondo Diocesano, lo que nos muestra la dependencia continuada de los fondos de la SAMS, que además de solventar el trabajo con los indígenas pagaba el mantenimiento de un cuarto de las capellanías de la diócesis.

<sup>450</sup> “the inconvenience of this is great, for the assumption is that the the Church principles of the diocese are those of the Society. And this is not the case. The Church in South America is of a non-party character; it aims at being central and comprehensive, in so far as it has any common mind or voice, whereas the Society at home, however excellent, is representative of one party only [...] The consequence is a perpetual misunderstanding. Our position is not grasped. It makes it more difficult for us to secure men, and we stand to lose a certain amount of sympathy and practical help.” Every, Twenty-five years in South America, op.cit., p. 206.

que donaban regularmente a las iglesias anglicanas en ultramar, un público para el cual Every escribió tres libros.

En el contexto de esa primera crisis de relación, en 1912, Every aprovechó la reunión del primer sínodo para reafirmar su posición frente a la sociedad misionera. Ya en el discurso de apertura dió muy poco espacio al elogio de su trabajo, y sólo la vinculó explícitamente con la evangelización de los indígenas (mencionó a la obra de William Morris y el orfanato de Los Cocos, pero sin relacionarlos con la SAMS), poniéndola casi en el mismo nivel que la mucho más pequeña MSS (*Missions to the Seamen Society*) y la SPCK (*Society for the Promotion of Christian Knowledge*, que no estaba realmente presente en la diócesis, y sólo contribuía con algo de dinero para construcciones y pasajes).

No contento con esto, el obispo pidió al sínodo que considerase la posibilidad de llamar a la SPG (*Society for the Propagation of the Gospel*, una sociedad de corte anglocatólico moderado, mucho más acorde con la línea ideológica de Every, y muy relevante en otras zonas del mundo) a trabajar en América del Sur, algo que el sínodo hizo.<sup>451</sup> Al mes siguiente, la *Diocesan Magazine* publicaba un elogio a la forma de funcionamiento de la SPG que constituía una crítica no demasiado velada a la SAMS:

*"No existe [en la SPG] un 'Consejo en Londres' que discuta en cómodos salones de reunión a 7.000 millas de distancia cuestiones que sobre todo precisan de un conocimiento profundo de las condiciones locales, y que otorgue fondos sin tener la menor idea del poder de compra de la moneda en los lugares para los cuales se está legislando. No hay ningún peligro de que se destruyan los primeros principios de la disciplina ignorando a las 'cabezas de firma' locales, y decidiendo cuestiones sin consultar con las únicas personas que realmente están en posición de conocer la verdadera situación."*<sup>452</sup>

El sentido del llamado a la SPG puede verse de manera transparente en el caso de la capellanía de Entre Ríos. En octubre de 1916 se anunció como motivo de gran alegría que ya no sería necesario que la SAMS continuara manteniéndola. Pero la capellanía no había logrado aún autosostenerse, así que se explicó que el dinero faltante se obtendría de un subsidio de la SPG.<sup>453</sup> La transacción parece innecesariamente

<sup>451</sup> *Diocesan Magazine*, septiembre de 1912, pp. 325-326.

<sup>452</sup> "There is no 'London Board' to discuss in comfortable board-rooms 7,000 miles away questions that above all things necessitate a thorough knowledge of local conditions, and allocate funds without the slightest idea of the purchasing power of currency in the places they are legislating for. There is no danger of destroying the first principles of discipline by ignoring the 'heads of firms' on the spot, and deciding important questions without consulting the only persons who really are in a position to know the true state of affairs." *Diocesan Magazine*, octubre de 1912, p. 6.

<sup>453</sup> *Diocesan Gazette and Chronicle*, octubre de 1916, p. 131.

complicada. ¿Qué sentido tenía reemplazar un subsidio por otro, cuando podía dejarse que la SAMS simplemente redujera el monto que destinaba a la capellanía en la medida en que los fieles pudieran reemplazarlo con fondos propios? Más aún, el anuncio parece doblemente apresurado si se tiene en cuenta que, por una parte, esto contrariaba la práctica vigente, según la cual se esperaba a que la iglesia en cuestión lograra llegar al umbral del autosustento para luego negociar con la SAMS su retirada; y por otra, se admitía que aún no se había logrado un acuerdo total con la misma SAMS sobre este tema. El obispo parece haber aprovechado la opción que ofrecía contar con los fondos de la SPG para forzar a la SAMS a retirarse. Unos años más tarde la capellanía, incapaz de sustentarse, pasó a depender del Fondo Diocesano, mostrando la fragilidad de aquel arreglo. El ejemplo de Entre Ríos nos permite entrever otra dimensión del esfuerzo ingente (y nunca satisfactorio) que Every hizo por organizar la recaudación y el sustento económico de la diócesis. No se trataba solamente de que el dinero nunca alcanzara, el objetivo incluía terminar con la dependencia de los fondos de la SAMS.

En aquel primer sínodo se resolvió también la creación de un Consejo Diocesano de Misiones, que en enero de 1913 anunciaba su resolución de que

*“toda iniciativa misionera en la diócesis debería a partir de ahora ser dirigida y controlada por el Consejo, en tanto cuerpo central y representativo en este respecto [...] este asunto debería ser señalado a la gente de la Iglesia de la diócesis, y debería pedirseles que apoyen al trabajo en el campo de misión a través del Consejo de Misiones que ha sido creado especialmente para esta tarea.”*<sup>454</sup>

¿Cuál era el significado de “dirigir y controlar” en este contexto? Obviamente el Consejo no podía reemplazar a la SAMS, ni someterla a su supervisión constante, pero sí se erigió como mediador en el contacto entre las parroquias de la diócesis y las sociedades misioneras, algo que el obispo ya venía intentando lograr.<sup>455</sup> De esta forma, insistió en que los fondos recaudados por cada capellanía para entidades misioneras fueran por lo menos auditados por el Consejo, que guardaba registros de lo recaudado.<sup>456</sup> En un plazo un poco más largo, y a través de los misioneros “propios” de

<sup>454</sup> “all missionary endeavour in the Diocese should in future be directed and controlled by the Board, as the central and representative Body in this respect [...] this matter should be brought before the Church people of the Diocese, and they should be asked to support the work in the Mission Field through the Board of Missions which has been created specially for this work.” *Diocesan Magazine*, enero de 1913, p. 72.

<sup>455</sup> Cfr. la *Diocesan Magazine* de enero de 1912, pp. 91-92, en donde el obispo insistía en que los pedidos de fondos a sociedades inglesas pasaran primero por sus manos.

<sup>456</sup> *Diocesan Magazine*, febrero de 1913.



la diócesis en el Chaco, el Consejo Diocesano de Misiones logró cierta injerencia en el trabajo de la SAMS en esa zona.

La sociedad, por otra parte, ejerció cierta resistencia pasiva al encuadre que proponía Every. Ya hemos visto que el Rev. Turner no fue reincorporado en la misión del Chaco. Y unos años más tarde, en 1916, cuando Every ejerció presiones con el fin de hacerse con (o al menos supervisar) el derecho de patronazgo en la diócesis, la SAMS respondió con cierta vaguedad diciendo que como regla general la sociedad estaba dispuesta a consultar con el obispo en su elección de párrocos, pero que la distancia y su forma de funcionamiento le impedía comprometerse a hacerlo siempre, y menos aún mientras durara la guerra.<sup>457</sup> Lo cierto es que el obispo no estaba interesado en entrar en un nuevo conflicto abierto, como tampoco lo estaba la SAMS, máxime cuando el poder del obispo para controlar efectivamente las idas y venidas de la sociedad era escaso.

Pero el problema de las sociedades misioneras no terminaba con la SAMS. También en el caso de la *Missions to the Seamen Society* hubo problemas, sólo que en esta ocasión el obispo apareció sosteniendo a la sociedad misionera. La llegada de la MSS a la diócesis constituyó una de las novedades de los primeros años de Every. Esta sociedad misionera, fundada en 1856, ofrecía servicios religiosos a los marinos en los puertos británicos y coloniales. Su arribo a América del Sur, como parte de la celebración del jubileo por sus 50 años de existencia, se produjo en 1907, cuando llegó a Buenos Aires el Rev. A. Karney, quien fue muy bien recibido y se instaló en el salón de la iglesia de San Juan, que estaba muy cerca del puerto donde desplegaba su actividad.<sup>458</sup>

Con el tiempo, la Misión tuvo bastante desarrollo. El misionero visitaba a los barcos británicos que llegaban a puerto, e intentaba relacionarse con los marineros e involucrarlos en actividades recreativas brindadas por un comité de damas locales. El salón era empleado para conciertos, cenas y otros entretenimientos, a menudo seguidos por un servicio religioso vespertino, en la expectativa de que eso los alejaría de los

<sup>457</sup> *Diocesan Gazette and Chronicle*, octubre de 1916, p. 132.

<sup>458</sup> Every dice en *The Anglican Church in South America* (op.cit., cap. 2), escrita en 1915, que Karney llegó en 1906 y que el jubileo de la sociedad ocurrió en 1905. Sin embargo la *Diocesan Magazine* de abril de 1913 (pp. 156-158) explica en su nota sobre el conflicto en torno al trabajo con los marinos que Karney llegó a Buenos Aires seis años atrás, es decir en 1907. Como Roald Kverndal en su obra clásica sobre las sociedades británicas dedicadas a los marineros (*Seamen's Missions: Their Origin and Early Growth. A Contribution to the History of the Church Maritime*, Pasadena, William Carey Library Publishing, 1986) sostiene que la fundación de la MSS ocurrió en 1856, suponemos que el libro de Every contiene un error de datación de un año.

“peligros” de los boliches y burdeles, e incitaría a algunos a asistir a los servicios dominicales. Había también noches especiales para los aprendices (niños y adolescentes), clases bíblicas, un club para oficiales, y Karney visitaba también a aquellos marinos que se metían en problemas con las autoridades locales y terminaban en prisión. Desde Buenos Aires el capellán y su asistente viajaban a La Plata y Campana para visitar sus puertos, y se instaló también un segundo misionero en Bahía Blanca para cubrir los puertos de Galván e Ingeniero White con reuniones que se llevaban a cabo en un salón perteneciente al ferrocarril, y un tercer agente para el puerto de Rosario.<sup>459</sup>

Ahora bien, la MSS no era la primera organización diseñada para atender a los marinos británicos en su arribo a Buenos Aires. El trabajo religioso con los marinos había comenzado durante el obispado de Stirling, en 1891, con un misionero, el Rev. F. Young, que distribuía literatura religiosa (incluso en los buques de guerra argentinos, en donde con frecuencia podían encontrarse ingenieros, marinos y maquinistas británicos), daba alojamiento a marinos en puerto en su *Sailor's Home*, los visitaba en el hospital y la cárcel, ofrecía servicios religiosos semanales y cuidaba del dinero de los marinos, que se lo dejaban en custodia con el fin de no gastárselo mientras se encontraban en puerto, o se lo confiaban para que lo remitiera por correo a sus familias en Gran Bretaña.<sup>460</sup> El misionero respondía a un comité local que sufragaba parte de los gastos, mientras que el resto era cubierto por la SAMS. En sus inicios el *Sailor's Home* funcionaba como un anexo del *Boca Mission Hall* de la Iglesia Metodista, y era una obra interdenominacional, como lo era el comité de notables locales que lo sostenía. William Morris desempeñó la función de misionero entre los marinos por algunos años cuando aún era metodista y estaba a cargo de la misión de la Boca.<sup>461</sup>

La organización buscó más adelante mejorar sus instalaciones y mudarse hacia una zona más céntrica, debido a que las nuevas obras del puerto de Buenos Aires habían

---

<sup>459</sup> Cfr. Every, The Anglican Church in South America, op.cit., cap. 2: “El plan de la Misión consiste en visitar sistemáticamente a los barcos y, en la medida de lo posible, proveer recreación sana, que actuará como contra-atracción frente a lugares peores. Esto provee la base para una amistad personal y para la apelación espiritual más alta, y su resultado se ve en la asistencia a la iglesia y las confirmaciones ocasionales.” (“The plan of the Mission is to visit the ships systematically and as far as possible provide wholesome recreation, which will act as a counter attraction to worse places. This provides a basis for personal friendship and the higher spiritual appeal, the result of which is seen in church attendance and occasional confirmations.”) Las actividades de la MSS pueden seguirse a través de la revista de la diócesis.

<sup>460</sup> Cfr. Robert Young, From Cape Horn to Panama, op.cit., cap. X.

<sup>461</sup> Véanse los Records of the South American Missionary Society, compilados por la esposa de Allen Gardiner, Londres, SAMS, 1895, pp. 94-96.

alejado a la mayoría de los barcos de la zona de la Boca. Finalmente las gestiones de Edward T. Mulhall consiguieron que el gobierno donara un terreno más adecuado, y el 16 de abril de 1902 Roca inauguró personalmente al nuevo edificio, que se había convenido en llamar *Victoria Sailor's Home* para conmemorar el jubileo de diamante de la Reina, al pie de la calle Independencia, frente a la división entre los Docks 1 y 2.<sup>462</sup>

Este renovado emprendimiento, sin embargo, seguía teniendo un carácter inter- o incluso directamente no-denominacional, dado que aspiraba a albergar a marineros de diversas nacionalidades, y su construcción había sido producto de un esfuerzo conjunto de varias colectividades. El presidente del comité para su organización fue el Rev. Dr. James W. Fleming, de la Iglesia Presbiteriana Escocesa, y en su inauguración se escuchó entre otros el discurso en alemán del pastor Bussmann, en inglés del vice-cónsul de los Estados Unidos y del cónsul británico, y en noruego del cónsul general para Suecia y Noruega.<sup>463</sup>

Cuando la MSS comenzó a operar en Buenos Aires, Every se encargó de entrevistarse con el comité directivo del *Victoria Sailor's Home* para limar cualquier aspereza que pudiera surgir.<sup>464</sup> Unos años más tarde, en 1913, se planteó la posibilidad de reunir a las dos entidades, puesto que la MSS carecía de un local propio, y el *Home* se hubiera beneficiado del uso del salón de la Pro-Catedral. Sin embargo, pronto surgieron las dificultades: sus estatutos le prohibían al *Home* amalgamarse con una sociedad que perteneciera a la Iglesia Anglicana o dedicar a usos estrictamente denominacionales el terreno cedido por el gobierno, y la mayoría de los miembros con derecho al voto se negó a cambiar esa disposición. La negociación terminó en un fracaso bastante amargo, y las dos instituciones lanzaron simultáneamente sendas campañas de recaudación para resolver sus respectivos problemas edilicios. En este contexto, la *Diocesan Magazine* hizo un pedido a sus lectores para que optaran por sostener a “la agencia reconocida de su propia Iglesia” aclarando que la MSS hubiera deseado la unificación, pero que no podían hacerlo si lo que se requería era la renuncia a su identidad específicamente anglicana:

*“Todo lo que requiere es que a sus agentes, que son clérigos completamente ordenados de la Iglesia Anglicana, se les permita trabajar libremente entre los marinos, primariamente*

<sup>462</sup> Ídem. Actualmente funciona en el edificio el CEMLA (Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos).

<sup>463</sup> Véanse los relatos de *La Prensa* del 16 de abril de 1902, p. 3, y del 17 de abril de 1902, p. 3; y los de *La Nación*, del 16 de abril de 1902, p. 6, y del 17 de abril de 1902, p. 5.

<sup>464</sup> Cfr. Every, *The Anglican Church in South America*, op.cit., cap. 2.

como agentes espirituales, sin encontrarse amordazados con respecto a todas las enseñanzas de nuestra Iglesia.”<sup>465</sup>

Evidentemente el obispo Every prefería a la MSS, con la cual tenía un lazo fuerte (incluso había elegido al Rev. Karney para ocupar una de las 6 canonjías honorarias de la Pro-Catedral), frente a la *Victoria Sailor's Home*, que le resultaba ajena, puesto que no era una organización de la Iglesia. Fracasados los intentos de amalgamar ambas instituciones, la MSS adquirió por fin un terreno en San Juan y Paseo Colón con el fin de construir un instituto en donde funcionar, algo que demoró largos años a causa del inicio de la Gran Guerra, que recortó los fondos disponibles.<sup>466</sup>

Las sociedades e instituciones misioneras podían plantear dificultades al obispo en la medida en que sus actividades chocaban con la voluntad de Every de concentrar la autoridad sobre el campo que consideraba propio. Algo semejante pasaba con aquellos planteos doctrinarios que amenazaban con crear divisiones entre los fieles, como se observa en el caso que llevó a la renuncia de quien, en razón del puesto que ocupaba, debería haber sido su mano derecha: el Arcediano D. B. Kittermaster.

A lo largo de la primera parte de 1911 el Arcediano pronunció una serie de sermones que resultaron muy controvertidos, por cuanto en ellos sostuvo las ideas de la Nueva Teología y las de las escuelas más liberales y racionalistas del protestantismo alemán y de la crítica al Nuevo Testamento. Aparentemente la perspectiva renovadora de Kittermaster se enraizaba en los debates relativos al Modernismo,<sup>467</sup> corriente que por aquellos años conmocionaba a la Iglesia Católica y a la Anglicana en Europa, dando lugar a varias expulsiones. Lamentablemente, sus sermones no han sobrevivido, y dependemos de las referencias algo oblicuas de la *Diocesan Magazine*, para entrever el revuelo causado por este intento de *aggiornamiento* teológico, que habría tenido la virtud de atraer a la iglesia a quienes habitualmente no la frecuentaban, y el defecto de

<sup>465</sup> “the recognised agency of their own Church” y “All that it requires is that its agents, who are clergymen in full orders of the Anglican Church, shall be allowed to work freely, as spiritual agents primarily, among seamen, without being muzzled with respect to the full teaching of our Church.” *Diocesan Magazine*, abril de 1913, p. 157.

<sup>466</sup> Cfr. Every, *The Anglican Church in South America*, op.cit., cap. 2.

<sup>467</sup> El Modernismo anglicano, un derivado del movimiento de la *Broad Church* del siglo XIX, apareció en la escena pública en 1898 con la fundación de la *Modern Churchmen's Union*, que buscaba promover el pensamiento liberal en el interior de la Iglesia de Inglaterra. El Modernismo aceptaba la necesidad de estudiar la Biblia empleando las herramientas de la arqueología, la historia, la geología y otras disciplinas de gran desarrollo durante el siglo XIX, según lo postulara la Alta Crítica bíblica de la escuela alemana. También abrazaba la teoría de la evolución, e insistía en que las doctrinas del cristianismo debían ser adaptadas a los avances científicos. En consecuencia, rechazaban los milagros relacionados con la naturaleza, específicamente el nacimiento virginal de Jesús y su resurrección corpórea. Véase Alan Stephenson, *The Rise and Decline of English Modernism*, Londres, SPCK, 1984.

ahuyentar a muchos que asistían a ella regularmente.<sup>468</sup> Esto último debe haber pesado en la opinión del obispo, quien finalmente le pidió al Arcediano que renunciara, lo cual hizo el 27 de junio de 1911, declarando que “siente que no es un hombre de la Iglesia lo suficientemente definido como para hacer justicia a la posición que ocupa”.<sup>469</sup> Kittermaster volvió a Inglaterra, donde encontró trabajo en el prestigioso colegio de Harrow. Every fue a visitarlo allí amistosamente a principios de 1915.<sup>470</sup>

El caso es interesante, por cuanto nos permite acercarnos a la difícil cuestión de los límites del liberalismo protestante. Veinticinco años antes, en 1886, el predecesor de Every, el obispo Stirling, había retirado la licencia para oficiar en la diócesis al Rev. Gybbon-Spilsbury, quien era entonces párroco de San Pedro, Flores, y contaba con muchos años de servicio en América del Sur, por auspiciar en su parroquia una serie de conferencias sobre Darwin y sus teorías evolucionistas.<sup>471</sup> Esto resulta relativamente comprensible: Stirling era un evangélico convencido, y las ideas de Darwin eran por entonces abierta y ferozmente resistidas por buena parte de este sector de la Iglesia, que se aferraba a un literalismo cada vez más duro. No era este el caso de Every, de quien sabemos que profesaba un anglocatolicismo liberal moderado, y quien decía abiertamente que la Biblia era de inspiración divina, pero que siendo su escritura obra de los hombres, podía contener errores, y no debía ser interpretada literalmente.<sup>472</sup> Quizás fuese la voz de la feligresía la que prevaleció en 1911, o tal vez el obispo objetó a una doctrina que causaba tanta controversia incluso en Europa. Pero en cualquier caso, estas dos instancias nos muestran los límites de aquello que podía decirse desde el púlpito, y es significativo que en aquellas dos cuestiones teológicas que más movilizaron a las iglesias protestantes en el período que comprende las últimas dos décadas del siglo XIX y las primeras tres del siglo XX, hayan prevalecido aquí las posiciones más conservadoras.

En este sentido, podemos destacar cierto paralelo con los debates que se dieron en el metodismo rioplatense por aquellos mismos años y en torno a los mismos temas,

<sup>468</sup> Véase la *Diocesan Magazine*, octubre de 1911, pp. 64-65. También David George, *Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina, 1825-1994*, op.cit., pp. 55-56.

<sup>469</sup> “he feels that he is not a definite enough Churchman to deal fairly with the position which he holds”, *Diocesan Magazine*, octubre 1911, p. 64.

<sup>470</sup> Véase la *Gaceta & Crónica Diocesana*, abril de 1915, p. 57.

<sup>471</sup> Cfr. David M. George, *Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina, 1825-1994*, op.cit., p. 55. Véanse también las cartas de lectores en las páginas de *The Buenos Aires Standard*, agosto de 1886, que registran la acalorada discusión que las conferencias generaron sobre la validez de semejantes teorías. Gybbon-Spilsbury había sido el primer capellán rural de la campaña bonaerense en 1879, según lo comenta R. Young en *From Cape Horn to Panama*, op.cit., cap. X.

<sup>472</sup> Cfr. Every, *South American Memories of Thirty Years*, op.cit., pp.204-205.

aunque en años y contextos específicos bien diferentes. Entre 1896 y 1897, la Iglesia Metodista argentina se vio sacudida por el conflicto en torno a la figura de Francis D. Tubbs, rector del Instituto de Teología Metodista en Mercedes, que defendió a la Alta Crítica a través de su actividad docente y de la publicación de su obra Elementos de la hermenéutica crítica en 1896. Y en 1924 volvió a verse trastornada por el debate generado por Gabino Rodríguez, pastor que actuaba en Uruguay y que defendía al evolucionismo y a la naturaleza (y por ende a la ciencia) como revelación de Dios a la par de la Biblia. Las ideas de ambos fueron combatidas y reprimidas activamente a través de El Estandarte Evangélico, el periódico de la Iglesia Metodista.<sup>473</sup>

Ahora bien, resulta improbable que el conflicto con Kittermaster indicara un conservadurismo demasiado recalcitrante por parte del obispo Every. Como hemos dicho, él era un moderado, y, de hecho, la sección teológica de la revista de la diócesis resultaba demasiado liberal para algunos de los clérigos. Tal fue el caso de J. de Guérin, el párroco de la iglesia de Barracas, quien mantuvo una encendida querrela con el editor de la publicación diocesana en 1913 por los contenidos de las *Scripture Notes* (“Notas acerca de las Escrituras”) de la revista, que consideraba incluso blasfemas en su defensa de la Alta Crítica alemana.<sup>474</sup>

#### A modo de conclusión para los capítulos 3 y 4

A lo largo de estos capítulos hemos intentado reflejar las transformaciones institucionales que vivió la Iglesia Anglicana durante el extenso obispado de Edward F. Every. El énfasis que éste puso en la centralización del poder (una suerte de “reducción a la unidad”<sup>475</sup> que creaba por primera vez una autoridad capaz de limitar y regular en algún grado las acciones de las heterogéneas parroquias, capellanías y misiones) impuso cierta homogeneidad de normas, inspiradas en la situación de la Iglesia Anglicana en

<sup>473</sup> Cfr Daniel A. Bruno “Las vanguardias silenciadas en el metodismo rioplatense (1896-1924): Francis D. Tubbs y Gabino Rodríguez. La represión del brote ‘modernista’”, Revista Evangélica de Historia, anuario publicado por la Comisión de Archivo Histórico de la Iglesia Metodista Argentina, vol. III-IV, 2005-2006, pp. 101-132.

<sup>474</sup> Diocesan Magazine, febrero de 1913, p. 119, y abril 1913, pp. 177-178. Por otra parte, de Guérin era un agente de la SAMS, por lo cual probablemente fuese un evangélico convencido, y sabemos que no tenía inconveniente en oponerse al obispo cuando se trataba de cuestiones de conciencia, dado que estuvo entre quienes se negaron a firmar la obediencia incondicional al primer sínodo.

<sup>475</sup> El término es empleado por Oscar Oszlak en La formación del Estado argentino: orden, progreso y organización nacional, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1982, donde hace referencia al proceso de construcción del Estado argentino.

Inglaterra o en las colonias. Pero el proceso no se realizó sobre un sujeto pasivo, sino sobre comunidades previas de fieles que limitaron las posibilidades de decisión del obispo, y contribuyeron a dar forma a la Iglesia aceptando algunas reglas e instituciones y rechazando otras, e incluso negándose a obedecer.

En este sentido, el rol del sínodo diocesano resultó fundamental, tanto para la acumulación de poder que Every innegablemente legitimó a través de él, como para la negociación de las diferencias que pudieran surgir con las realidades locales. Sin embargo, debemos señalar que el sínodo implicaba en sí mismo un cambio en las reglas de juego que para algunos laicos podía resultar una amenaza. No cabe duda de que algunos laicos consiguieron a través de la organización de un sistema representativo acumular un poder de determinación sobre su Iglesia que antes no habían tenido. Pero resulta también evidente que otros laicos, mucho más numerosos que los primeros, perdieron cierta capacidad de control sobre su vida religiosa organizada, dado que la toma de decisiones se encontraba ahora más mediada, más regulada y más lejana. Estos últimos se vieron ahora atados a las medidas de un sínodo que les era bastante ajeno.

No queremos implicar con esto que no existiera un acuerdo general básico en torno a la mayoría de las resoluciones tomadas por el obispo, ni que éste no lograra construir consenso para la reorganización en marcha. Por el contrario, el sínodo se constituyó en un espacio de negociación bastante exitoso, particularmente entre el poder episcopal y aquellas parroquias más poderosas y pobladas que se hallaban en y en torno a Buenos Aires, a las que se les dió un espacio mayor que antes en el gobierno de la Iglesia, aunque bajo las reglas de Every. Pero sí pensamos que el uso de los mecanismos representativos que hizo el obispo fue fundamental para construir una imagen unificada y monolítica de la Iglesia, un poder desde el cual se pudiera hablar con autoridad incontestada sobre la misión y los límites de la actividad de ésta. Este proceso emerge así como el origen y el fundamento de aquella idea de la Iglesia Anglicana como una iglesia meramente inmigratoria, típicamente de trasplante, que transmite la bibliografía.

Por otra parte, los conflictos con actores que no se encontraban subsumidos dentro de la diócesis, y que por lo tanto no podían ser englobados fácilmente dentro de la esfera del poder episcopal, como las sociedades misioneras, nos llevan a preguntarnos por aquellos límites a esta autoridad que se nos escapan si nos limitamos a observarla a través de los sínodos, o de la revista de la diócesis.

Para ello debemos retomar aquellas quejas reiteradas de Every sobre la falta de interés y participación de parte de los fieles a las que hacíamos referencia al inicio del capítulo 3. Este tipo de lamentos son bastante típicos de todas las autoridades religiosas, cuya función consiste en recordar a una sociedad mundana las obligaciones que ésta tiene para con las realidades trascendentes, y que demandan un ideal de conducta que casi por definición resulta imposible de satisfacer. Al mismo tiempo, creemos que resulta válido preguntarnos por las razones específicas y circunstanciales del descontento del obispo.

Existe una respuesta disponible a la pregunta sobre la falta de participación de los fieles. Es la que nos proporciona el propio obispo Every, quien sostenía, como lo hemos visto, que los fieles no se comprometían con la participación en la Iglesia por desconocimiento, dado que ignoraban cómo esta funcionaba internamente, y dado que la tradición de dependencia del Estado para la satisfacción de sus necesidades religiosas había llevado a que la consideraran como algo ajeno y resuelto por otros, una institución a la que sólo debían una observancia formal. De ahí el énfasis en la educación de la opinión pública anglicana que se observa tanto en la revista de la diócesis como en las campañas en favor de la difusión de la escuela dominical. Curiosamente, esta respuesta es compartida por el enfoque dado a la cuestión por algunos trabajos históricos, que al enfatizar el rol del liderazgo religioso-étnico de las autoridades eclesiásticas y su capacidad para construir y movilizar clientelas basadas en criterios nacionales (algo indudablemente cierto) adoptan la perspectiva de que sólo a través de ellas podía ser organizado el aspecto religioso de la colectividad.<sup>476</sup>

Sin dejar de ser evidentemente explicativa, esta forma de considerar el problema implica un recorte del mismo: si los fieles sufren de un desconocimiento, que sólo las élites religiosas institucionalizadas (eclesiásticas o laicas) podrían paliar, son entonces estas últimas las únicas capaces de construir la Iglesia y educar a los fieles en la forma “correcta” de participación.

---

<sup>476</sup> Véase por ejemplo María M. Bjerg, “Como faros en la tormenta... Los líderes étnicos de la comunidad danesa.” En *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 7, no. 21, 1992, p. 304: “En la década de 1880, el pastor de Tandil se quejaba de la falta de participación en la vida religiosa de la comunidad. Si bien reconocía la existencia de un grupo que había trabajado duro para crear la iglesia y la escuela, afirmaba que la mayoría de los inmigrantes [...] había transformado al bar en el centro de una sociabilidad que – según el ministro- debía desarrollarse en el ámbito de la iglesia. Es probable que muchos de estos inmigrantes hubieran tenido poco contacto con la iglesia en Dinamarca. Seguramente, esta sería vista como un asunto formal y sujeto a las decisiones de las autoridades eclesiásticas y del gobierno. ¿Cómo podrían hacer ahora para tomar ellos mismos las riendas de una institución a la que conocían superficialmente? Una empresa de semejantes dimensiones pudo ser asumida sólo por una élite.”



Sin embargo, nuestra investigación nos permite entrever otras formas de organización y participación que se desarrollaban en torno de la Iglesia pero que no contaban con la sanción del obispo y del sínodo. Las fiestas parroquiales para juntar fondos son un ejemplo de ello, como lo son todas las instancias de “congregacionalismo” y resistencia a la autoridad episcopal basadas en prácticas previas (la defensa de sus estatutos por parte de la iglesia de Lomas de Zamora, por ejemplo).

Más aún, existían otras organizaciones religiosas que en algún grado competían con la Iglesia regulada por la autoridad episcopal y que los fieles podían llegar a considerar como más propias: la *Victoria Sailor's Home* interdenominacional, por ejemplo, o incluso la SAMS (sobre todo en el nivel local). Hemos visto que algunos laicos pensaban que los pastores no sabían lo que realmente pasaba entre los fieles, y sentían a la Iglesia con mayúscula, la Iglesia oficial y centralizada (a diferencia de la iglesia local) como ajena. Los eclesiásticos a menudo usaban el término Iglesia en forma autorreferencial, y los dos sentidos de la palabra se encontraban en una tensión permanente.

La Iglesia competía incluso con otras formas de sociabilidad que no eran religiosas. Every se refirió en reiteradas ocasiones a la competencia que las actividades deportivas hacían a la Iglesia, porque muchos preferían pasar el domingo en un partido de fútbol o de cricket antes que asistir al servicio religioso; e incluso a la despreocupación con la cual damas que normalmente asistían a la Iglesia podían quedarse un domingo presidiendo una kermesse en favor de la Cruz Roja o de alguna otra organización caritativa.<sup>477</sup> Indudablemente, la colectividad era capaz de encontrar otros espacios de construcción (clubes deportivos, asociaciones de comerciantes, sociedades benéficas, etc.) que no pasaban por la Iglesia.

Las quejas del obispo, entonces, hacen referencia a un “deber ser” que es necesario poner en entredicho.<sup>478</sup> En la referencia ideal de Every, la esfera legítima de la Iglesia se extendía sobre todos los ingleses, y por ello, la consideraba el pilar de la colectividad. Pero sabemos que esto no era exactamente así. No todos los ingleses eran

<sup>477</sup> Véase *Twenty-five years in South America*, op. cit., pp. 118 y 121. Deborah Lynn Jakubs también menciona la división entre “los que iban a la Iglesia” y “los que iban al club” dentro de la colectividad, en *A community of interests: a social history of the British in Buenos Aires, 1860-1914*, tesis doctoral inédita presentada ante la Universidad de Stanford, diciembre de 1985, p. 233.

<sup>478</sup> En otras palabras, Every podía postularse a sí mismo como un líder cultural imbuido de la misión de mantener los límites étnicos de la comunidad, según lo veremos en los capítulos siguientes, pero no existe garantía de que todos los miembros de la colectividad estuviesen dispuestos a aceptarlo como tal, ni de que las fronteras que el obispo pretendía guardar fuesen igualmente significativas para todos los sectores de ésta.

anglicanos (y, como resulta claro a partir de las páginas precedentes, tampoco todos los anglicanos eran ingleses). Por otra parte, las otras formas de reproducción comunitaria que coexistían con la Iglesia a menudo no se basaban en la identificación religiosa sino en otros valores (nacionalidad, idioma, etc.) y por ende el recorte que realizaban no era el mismo. La Iglesia era para la comunidad un espacio de sociabilidad entre muchos, y si bien en cierto ideario su campo de acción se reducía a los ingleses, es necesario destacar que los clubes, las asociaciones comerciales y financieras, las sociedades benéficas (como la *British and American Benevolent Society* o BABS, o el Hospital Británico) y muchos colegios impulsaban una identificación que incluía en el “nosotros” a escoceses, irlandeses, norteamericanos o argentinos, según la ocasión.

Las protestas por la falta de participación, entonces, se basan en una naturalización de la identidad religiosa que es la de los eclesiásticos, quienes por su propia función insistían en la universalidad y obligatoriedad de su mensaje. Los “fieles”, sin embargo, podían tener sus recaudos frente a esta idea, e incluso preferir otras formas de definición identitaria y de participación, distintas de las que propugnaban sus pastores. Por lo tanto, debemos ahora pasar a cuestionar la naturaleza de la relación entre la Iglesia Anglicana y la colectividad inglesa.

## Capítulo 5: La Iglesia, refugio de etnicidad I.

### “Jamás he estado en casa”

“If any provideth not for his own, and specially his own household, he hath denied the faith, and is worse than an unbeliever.”

1 Timoteo 5, 8<sup>479</sup>

En 1929, el Obispo Every decía con orgullo:

*“tenemos gente de la tercera y cuarta generación en el país todavía totalmente inglesa, y es algo bastante común preguntar a un niño o a una niña: ‘¿Cuándo viniste de casa?’ o: ‘¿A qué colegio ibas en Inglaterra?’ y recibir la respuesta: ‘Jamás he estado en casa’, tan efectivamente ha sido preservada la nacionalidad inglesa.”*<sup>480</sup>

Y concluía: “no parece que necesitemos preocuparnos demasiado por el futuro de nuestra raza en América del Sur. No seremos absorbidos.”<sup>481</sup>

Esta preocupación por la preservación de lo inglés permeaba las hojas de las revistas de la diócesis y las de los tres libros publicados por Every en 1915, 1929 y 1933. El obispo sostenía en 1929 que existían tres factores que consideraba cruciales para resistir la asimilación: la existencia de una comunidad (es decir, de espacios de sociabilidad que excluyeran a los nativos y que permitieran a los ingleses encontrar una pareja de su propia nacionalidad), la iglesia y la escuela.<sup>482</sup> Esta idea básica imprimió su

<sup>479</sup> “Si alguien no tiene cuidado de los suyos, principalmente de sus familiares, ha renegado de la fe y es peor que un infiel.” 1 Timoteo 5,8 (versión Reina Valera).

<sup>480</sup> “we have folk of the third and fourth generation in the country still thoroughly English, and it is a fairly common occurrence to ask a boy or girl: ‘When did you come out from home?’ or: ‘What school were you at in England?’ and to receive the reply: ‘I have never been home’, so effectively has English nationality been preserved.” Every, *Twenty-five years in South America*, op.cit., pp. 69-70.

<sup>481</sup> “it does not seem as if we need have much fear as to the future of our race in South America. We shall not be absorbed”, *ibídem*, p. 70.

<sup>482</sup> Cfr. Every, *Twenty-five years in South America*, op. cit., pp. 66-67. “Notemos [...] las condiciones bajo las cuales esta retención de la nacionalidad es practicable. [...] Debe haber algún tipo de comunidad; las familias y los individuos deben existir en número suficiente como para permitir que nuestra gente socialice entre sí y sea parcialmente independiente de la población nativa [...] Luego, aparte de los números, los factores que más cuentan son la religión y la educación, la Iglesia y la escuela. (“Let us [...] note the conditions under which this retention of nationality is practicable. [...] There must be a community of some kind; families and individuals must exist in sufficient numbers to enable our people to associate with each other and be partly independent of the native population [...] Then, apart from numbers, the factors that count for most are religion and education, Church and school.”). Resulta curioso constatar que en este punto Every anticipaba en 1929 los argumentos recientes de prestigiosos

huella en la actitud tomada por la Iglesia frente a los casamientos, la educación de los hijos y frente a la misma religión, todos los cuales se cargaron de una misión preservadora de la nacionalidad y de los valores que eran asociados a ésta. Por ello, este capítulo se pregunta por la naturaleza del vínculo que la Iglesia Anglicana estableció con la colectividad inglesa, y por la forma en que la cuestión de la recreación y reproducción de la nacionalidad fue convertida desde la Iglesia en una problemática pastoral, perteneciente al ámbito de lo religioso. Para ello, nos centraremos en la perspectiva y el discurso “oficial” de la Iglesia, y enfocaremos en primer lugar la problemática de los matrimonios mixtos y de las fronteras que la Iglesia postulaba entre “ingleses” y “nativos”, anglicanos y católicos; y a continuación nos ocuparemos del vínculo entre la Iglesia y las escuelas en las que se apostaba a dar una educación inglesa.

#### “Una fuente de debilidad”: los matrimonios mixtos

El primer problema relacionado con la preservación de la nacionalidad inglesa era el de los matrimonios mixtos. Para una colectividad decidida a mantener su condición de extranjera, la desproporción entre emigrados hombres y mujeres, introducía serias complicaciones. Aunque el análisis de la cuestión demográfica entre la población de origen inglés en la Argentina no es el objeto de esta tesis,<sup>483</sup> debemos

---

investigadores sobre el fenómeno migratorio en la Argentina. En efecto, en el relevante artículo “Hasta que la Argentina nos una: reconsiderando las pautas matrimoniales de los inmigrantes, el crisol de razas y el pluralismo cultural”, publicado en *Hispanic American Review*, vol. 71, no. 4, nov. 1991, pp. 781-808, E. Míguez, M. E. Argeri, M. M. Bjerg y H. Otero introdujeron la idea de un efecto “escala” para explicar los mayores niveles de endogamia de algunas colectividades migratorias ubicadas en las ciudades respecto de los representantes de las mismas nacionalidades que vivían en zonas rurales. El artículo sostenía, justamente, que esto se debía a que los grupos nacionales demasiado reducidos en relación a la población local de algunos pueblos no permitían a los inmigrantes encontrar pareja dentro de la colectividad, lo que los forzaba a buscar cónyuge entre los nativos. Cómo lo decían los alemanes, los llevaba a “caer en la *Kreolentum*” (“criollidad”), categoría que oponían a la *Deuschtum* (“alemanidad”). Los autores ligaron además este efecto a la convivencia en poblaciones reducidas, donde la mayor interacción social entre argentinos y extranjeros habría producido una mayor exogamia. Por otra parte, destacaron que los momentos en que la colectividad extranjera crecía por una mayor llegada de inmigrantes eran también momentos de mayor endogamia, no sólo por la existencia de un “mercado” matrimonial aumentado sino por la presencia de vínculos más fuertes ligando a la colectividad a su país de origen.

<sup>483</sup> Esta problemática está siendo estudiada para el siglo XIX por Alina Silveira, quien desarrolla su investigación doctoral titulada “La colectividad británica en el siglo XIX” en el marco del programa de doctorado en Historia de la Universidad de San Andrés.

discutir aquí siquiera brevemente la incidencia real de esta imagen ampliamente difundida en las fuentes.

El trabajo de D. L. Jakubs,<sup>484</sup> que es el más amplio dedicado específicamente a la colectividad británica, sostiene que hacia fines del siglo XIX (el estudio compara los censos nacionales de 1869 y 1895) había poca diferencia entre la cantidad de mujeres y de hombres británicos presentes en Buenos Aires. Jakubs registra un 48% (2650) de mujeres frente a un 52% (2876) de hombres en 1895.<sup>485</sup> Significativamente, destaca que esta relación entre los sexos es similar a la registrada por Gino Germani para la población total de la Argentina en el mismo año (47,2% de mujeres frente a 52,8% de hombres).<sup>486</sup> Tampoco los patrones de matrimonio (edad y porcentajes de casamientos) le parecen muy distintos a los del resto de la sociedad argentina de la época. Sin embargo, destaca los altos índices de homogamia de los británicos. Las mujeres británicas preferían casarse con hombres británicos y estos, a su vez, también preferían (aunque con menor intensidad) a sus connacionales como cónyuges.<sup>487</sup> Cuando no se casaban con británicos, sin embargo, los hombres británicos solían hacerlo con argentinas, mientras que las mujeres optaban por europeos de otras nacionalidades. Son estas dos disparidades (más mujeres casadas con británicos que hombres con británicas, mayor propensión de los hombres a casarse con argentinas) las que subyacen a la clásica preocupación por los matrimonios “mixtos” de los hombres ingleses que aparecen en las fuentes, y a la continua queja por la falta de mujeres que “obligaba” a los hombres a la exogamia. Respecto a este último problema, el estudio de Jakubs sugiere que la problemática subyacente era algo más compleja, e incluía divisiones de clase que cortaban a una etnicidad que las fuentes tienden a postular como homogénea. En su opinión, la mayor propensión de los hombres británicos a casarse con mujeres no británicas debe explicarse por una estrategia de ascenso social: los hombres británicos a menudo preferían casarse con angloargentinas bien situadas que con británicas que habían venido en su mayoría a Buenos Aires a trabajar en el servicio doméstico como cocineras, institutrices, costureras, etc., y que por permanecer en el ámbito doméstico a

<sup>484</sup> Deborah Lynn Jakubs *A Community of Interests: a Social History of the British in Buenos Aires, 1860-1914*, tesis de doctorado inédita presentada ante la Universidad de Stanford en diciembre de 1985. Véase en especial el capítulo 6 “The Private Community: Patterns of Marriage and Family”.

<sup>485</sup> Jakubs, op. cit., pp. 191-192.

<sup>486</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>487</sup> Para 1869 un 80,8% de las mujeres británicas casadas lo estaba con hombres británicos, mientras que en 1895 la cifra era de 71,7%. Por otra parte, en 1869 un 64,2% de los hombres británicos casados era parte de un matrimonio homogámico, y en 1895 esta tendencia se mantenía estable con un 63,8%. Jakubs, op. cit., p. 204.

menudo ni siquiera llegaban a socializar con muchos de los hombres solteros que venían a trabajar, por ejemplo, como empleados administrativos de los ferrocarriles o los bancos.

Mientras tanto, el artículo de R. Seefeld<sup>488</sup> sostiene por el contrario la existencia de altos índices de masculinidad para los ingleses del período. Habrían habido 200 hombres por cada 100 mujeres inglesas en 1869, 145 en 1895, 186 en 1914 y 113 en 1936. Por otra parte, describe a los ingleses como un grupo exogámico. La diferencia en este punto de la evaluación estriba probablemente en que Seefeld hace una comparación con los argentinos y con otras colectividades de inmigrantes (franceses, españoles e italianos). Su conclusión, entonces, no implica tanto que los índices de homogamia fueran bajos como que los de otros sectores analizados eran más altos aún. En otras palabras, Seefeld simplemente destaca la tendencia de todos los “grupos nacionales” de la época al casamiento dentro de la colectividad, según los postulados del paradigma del pluralismo cultural. La autora recalca también, para el caso de los ingleses, la importancia de la exogamia con argentinos, y el mayor peso de los hombres en estos porcentajes.<sup>489</sup> Por otra parte, en relación a las discrepancias en las cifras (y aunque los dos estudios se limitan al ámbito de la ciudad de Buenos Aires), Jakubs se apoya en los censos nacionales, mientras que Seefeld recoge los datos del Registro Estadístico de Buenos Aires entre 1860 y 1878 y del Anuario Estadístico de la Ciudad de Buenos Aires entre 1883 y 1923. La discusión se complica aún más por el hecho de que Seefeld habla de ingleses (sin aclarar cómo o si los distingue en las fuentes de escoceses e irlandeses), mientras que Jakubs se refiere a los británicos en general.

En última instancia, sin embargo, las dos autoras concuerdan en algunos puntos esenciales. Tal y como sucedía entre la mayoría de los grupos inmigrantes numéricamente importantes en esta época, los ingleses tendían a casarse entre ellos, había menos mujeres que hombres (si bien desconocemos con exactitud cuántas), y los hombres eran más propensos a compensar este déficit casándose con argentinas.<sup>490</sup> Nuestras fuentes se hacen eco de estos hechos en tono de fuerte preocupación.

<sup>488</sup> Ruth Freundlich de Seefeld “La integración social de extranjeros en Buenos Aires según sus pautas matrimoniales: ¿pluralismo cultural o crisol de razas? (1860-1923)” en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 1 no. 2, abril de 1986, pp. 203-223.

<sup>489</sup> Los índices de la exogamia masculina con argentinas van creciendo a partir del 15,3% para el período 1860-1864 hasta llegar, para 1918-1923 al 40,9%. Las mujeres inglesas siguen esta curva creciente, pero sus matrimonios con argentinos sólo alcanzan al 2,3% al inicio del período considerado, para llegar al 17,4% al final. Seefeld, op. cit., pp. 220-221.

<sup>490</sup> Míguez et alii en “Hasta que la Argentina nos una: reconsiderando las pautas matrimoniales de los inmigrantes, el crisol de razas y el pluralismo cultural”, op.cit., pp. 796-797, sostienen, siguiendo una

En marzo de 1912, apareció en la Diocesan Magazine un artículo titulado "Matrimonio y nacionalidad mixta",<sup>491</sup> firmado por "C. E. N." Con altísima probabilidad se trata del Rev. C. E. Newbould, en ese momento capellán de Morro Velho, en Villa Nova de Lima, Minas Geraes, Brasil.<sup>492</sup>

Newbould sostuvo en el artículo que si un inglés se casaba con una "nativa" de "uno de estos países sudamericanos" debía anglicizar a la esposa y asegurar que los hijos crecieran ingleses "en idioma, sentimiento, carácter, y perspectiva social"<sup>493</sup> por tres motivos:

"1) *Por motivos patrióticos el hombre y su familia deberían ser preservados en la integridad del Imperio, para que su trabajo y su energía contribuyan a ese vasto volumen de influencia que Gran Bretaña directamente, aunque a través de individuos privados, ejerce de manera creciente sobre otras naciones del mundo.*

2) *En segundo lugar, por el bien de su familia. Sin duda cada nación tiene sus características virtudes y vicios, pero hay pocos ingleses que no reconozcan que nosotros los anglosajones hemos desarrollado ciertas cualidades que apreciamos de forma particular y que creemos hacen al bienestar y felicidad de la sociedad. Ser cortados socialmente del tronco paterno es cortejar un debilitamiento de esas cualidades sin ninguna probabilidad correspondiente de adquisición de otras igualmente valiosas.*

3) *En tercer lugar. Si nuestro establecimiento en estas tierras va a beneficiar a las personas entre las cuales vivimos, no debe ser a través de los números, sino a través de la influencia ejercida por el vigoroso sostén de las mejores tradiciones de nuestra raza.*"<sup>494</sup>

---

lógica similar a la de Jakubs, que la mayor propensión de las nativas a casarse con inmigrantes puede explicarse por las posibilidades de ascenso social que estos parecían ofrecer, mientras que el caso inverso (extranjeras que se casaran con argentinos) ocurría con muy poca frecuencia porque, en primer lugar, eran pocas las mujeres solteras que emigraban a la Argentina, y en segundo lugar, las bajas probabilidades de ascenso social de los criollos los volvían menos atractivos que los extranjeros.

<sup>491</sup> Véase "Marriage and mixed nationality", en Diocesan Magazine, marzo de 1912, pp. 154-155.

<sup>492</sup> Como el clero de la diócesis era siempre escaso, y además solía retornar a Inglaterra después de algunos años de servicio en América del Sur, había un alto nivel de rotación en los cargos. Newbould sirvió en otros puestos en el Río de la Plata y en Paraguay, y fue autor de un libro que recopilaba sus experiencias con el título de A Padre in Paraguay, Londres, SPCK, 1929.

<sup>493</sup> "in language, and sentiment, and character, and social outlook" Diocesan Magazine, marzo de 1912, p. 154.

<sup>494</sup> "1) From patriotic motives the man and his family should be preserved in the integrity of the Empire, that his work and energy should be contributed to that vast volume of influence which Britain directly, and yet through private individuals, exercises increasingly on other nations of the world.

2) Secondly, for the sake of his family. Doubtless each nation has its characteristic virtues and vices, but there are few Englishmen who do not acknowledge that we Anglo-Saxons have developed certain qualities which we particularly prize, and which we believe are for the well-being and happiness of society. To be cut off socially from the parent stock is to court a weakening of those qualities without any corresponding probability of the acquisition of other equally valuable ones.

3) Thirdly. If our settlement in these countries is to benefit the people amongst whom we dwell, it must not be through numbers, but through the influence exerted by the vigorous upholding of the best traditions of our race." Diocesan Magazine, marzo de 1912, p. 155.

La principal herramienta para mantener a los niños ingleses era, según Newbould, el uso exclusivo del idioma inglés en el hogar, aunque admitía la necesidad de que los niños aprendieran el idioma del país. Por otra parte, los colegios ingleses debían admitir la menor cantidad posible de niños "nativos". "Parece necesario" concluía Newbould, "que un hombre que tenga la fortuna de casarse con una nativa deba elegir deliberadamente con cual nación se aliará socialmente".<sup>495</sup>

La postura de Newbould respondía a la línea editorial de la revista, editada por A. J. Dubourg, vigoroso aliado del obispo Every en los variados conflictos que debió afrontar en aquellos años. Sin embargo, no todos los lectores aprobaron esta perspectiva de cómo se debía proceder frente a los matrimonios mixtos. De hecho, en junio de 1912, un laico argentino que firmó como F. G. (lamentablemente ha resultado imposible ubicar al autor), respondió al artículo de marzo en una carta de lectores en tono indignado, preguntando cómo creía C. E. N. que debía manejarse el tema religioso:

*"¿Acaso da por sentado que la dama argentina, o de cualquier otro país sudamericano al que pertenezca, cambiará su religión sólo para casarse con un inglés? [...] Es incluso dudoso que su marido quisiera que se cambiara de pronto de una religión en la cual había crecido desde la niñez: porque si una mujer no es sincera en su religión, cualquiera que sea esta, difícilmente será una buena esposa y madre."*<sup>496</sup>

Por otra parte, una mujer católica seguramente influiría sobre los hijos para que siguiesen su propia religión. A esto se habría sumado, según F. G., la conducta de los amigos ingleses del novio, que habrían tendido a evitarlo después de su casamiento, obligándolo a entrar en la vida social "nativa". En resumen, concluía el autor de la carta, "me parece que C. E. N. ha tocado muy superficialmente un tema muy serio, y lo ha contemplado sólo desde la perspectiva de un hombre inglés, y en absoluto desde aquella de la muchacha nativa".<sup>497</sup>

<sup>495</sup> Cfr. los comentarios de Newbould: "English schools should be everywhere strengthened, so that they might never be obliged to receive more than a very small proportion of native children [...] on social occasions it should be carefully arranged that the English language and atmosphere should predominate [...] It seems necessary that a man who has the fortune to marry a native should deliberately choose which nation he will socially ally himself." Ídem.

<sup>496</sup> "Does he take it for granted that the Argentine lady, or to whatever other South American country she belongs, will change her religion just to marry an Englishman? [...] It is even doubtful if her husband would care for her to change suddenly from a religion in which she had been brought up from childhood: for if a woman is not sincere in her religion, whatever it may be, she is hardly likely to make a good wife and mother." *Diocesan Magazine*, junio de 1912, p. 238.

<sup>497</sup> "it seems to me that C.E.N. has touched very superficially on a very serious matter, and has looked at it merely from an Englishman's point of view, and not at all from that of the native girl." Ídem.



Indudablemente el tema era candente, como lo atestiguan sus repetidas apariciones en las páginas de la Diocesan Magazine. En 1929, el obispo Every explicaba en su libro Veinticinco años en Sudamérica,

*“Los matrimonios mixtos son en general una fuente de debilidad para la raza, porque como nuestros hombres, y especialmente nuestros hombres jóvenes, son mucho más numerosos en estos países que nuestras mujeres y muchachas, y por otras razones, estos matrimonios en la gran mayoría de los casos ocurren entre un hombre británico y una mujer sudamericana, y es sólo natural y en realidad correcto que los niños sigan las costumbres y el habla de la madre [...] nuestros hombres que se casan con esposas nativas [...] generalmente, aunque no siempre, se pierden para la comunidad, por lo menos en lo que respecta a la vida social.”*<sup>498</sup>

Sin embargo, el problema del matrimonio de los hombres ingleses con las “nativas”, que los escasos trabajos estadísticos realizados parecen confirmar, resulta algo más complejo de lo que podría suponerse inicialmente. En primer lugar, porque los criterios de definición de qué debe ser considerado un inglés o un nativo de los actores no coinciden con aquellos de la legislación argentina (y por ende, de los censos o anuarios estadísticos, o cualquier otra fuente oficial que se tome como referencia). Cuando Every, Newbould, la Diocesan Magazine, o su anónimo lector decían “nativo” se referían a argentinos sin ascendencia inglesa. Pero existían también muchas personas que eran argentinas para la ley, pero ingleses para estos actores: los angloargentinos. Las fuentes nos indican que muchos de aquellos matrimonios que en un análisis de las fuentes oficiales parecen “mixtos” o exogámicos, se producían en realidad entre mujeres de la colectividad (de segunda o tercera generación establecida en el país, puesto que la inmigración británica es muy temprana en la Argentina) y hombres inmigrantes.<sup>499</sup> Sin embargo, la categoría de angloargentinos resulta igualmente imprecisa. Existían descendientes de ingleses de tercera o cuarta generación que, como afirmaba Every, eran considerados ingleses por la colectividad. Otros, sin embargo, no lo eran ya en la segunda generación, dispersando así cualquier duda que pudiera haber de que los

<sup>498</sup> “Mixed marriages are in general a source of weakness to the race, for as our men, and especially our young men, are both far more numerous in these countries than our women and girls, and for other reasons, such marriages in the great majority of cases take place between the English man and the South American woman, and it is only natural and indeed right that the children should follow the mother’s customs and speech [...] our men who marry native wives [...] are usually, not always, lost to the community, at least as far as social life is concerned.” Twenty-five years in South America, op. cit., p. 72.

<sup>499</sup> Cfr. Jakubs, op. cit., p. 207: “El hecho de que un inglés tomara una esposa argentina no es en sí mismo una razón para asumir que se estaba asimilando dentro de la cultura ‘nativa’; en realidad es posible que el proceso que estuviera operando fuese justamente el opuesto, y la novia puede haber estado casándose con un inglés para mantener las tradiciones culturales y evitar su propia asimilación.” (La traducción es nuestra).

actores estuvieran simplemente aplicando el criterio de *jus sanguinis* prevaleciente en la legislación británica.

Pero puesto que la definición legal no es suficiente, se plantea entonces un interrogante: ¿Qué convertía a un matrimonio en mixto? De hecho, un matrimonio podía ser mixto en dos sentidos: lo era desde el punto de vista nacional, cuando los contrayentes eran un británico/a y una persona de otra nacionalidad; pero también lo era, desde la óptica religiosa, cuando las dos personas que se unían pertenecían a distintas confesiones. Estos dos criterios, como puede apreciarse en las citas de las páginas anteriores, a menudo se superponían en el discurso de la Iglesia que, como veremos, asumía la ecuación inglés=anglicano, y también en el uso habitual de los actores, dado que generalmente los “nativos” eran simplemente los argentinos de ascendencia española o italiana (entre los cuales el catolicismo era predominante). A los efectos de nuestro estudio, sin embargo, podemos intentar desdoblarlos para los propósitos del análisis, evitando asumir como natural una correlación entre nacionalidad y religión.

#### a) Lo inglés y lo argentino

¿Cuál era entonces la frontera invisible entre lo inglés y lo argentino, que hacía que los hijos de algunos matrimonios se perdieran para la colectividad mientras que otros permanecían dentro de ella? La respuesta requiere que analicemos las características que para los actores conllevaba la definición de “lo inglés” como diferente a “lo argentino” o “nativo”, considerando que estas dos imágenes se construyen por oposición en el marco de la lucha por la definición de las características del “nosotros” de la colectividad inglesa.<sup>500</sup>

Una primera aproximación nos muestra ya la complejidad de esta identidad. En efecto, debemos preguntarnos si el término “inglés” es el adecuado, o si deberíamos reemplazarlo por “británico”. En la Argentina había inmigrantes provenientes de Inglaterra, Escocia, Gales e Irlanda. Sin embargo, tanto las fuentes como la bibliografía

<sup>500</sup> En este sentido, como Frederick Barth sostenía en un texto fundacional, su introducción al volumen Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference (Bergen, Allen and Unwin, 1970), la identidad étnica no descansa en un grupo específico de cualidades ni en las fronteras geográficas, sino en las fronteras sociales y culturales que un grupo determinado establece en relación con otros grupos de los que busca diferenciarse. Los contenidos de esa identidad, son por lo tanto lábiles y situacionales. Frente a los porteños, los ingleses se pensaban diferentes por ser más serios, honestos y puntuales. Frente a los indígenas del Chaco, sin embargo, las características de “lo inglés” cambiaban, y se volvían fundamentales los hábitos de higiene, la previsión, la “flema inglesa” ante las situaciones de peligro, el altruismo cristiano, el amor monogámico y la responsabilidad por los hijos, etc.

tienden a homogeneizarlos en la palabra “ingleses”. Es claro que esto es erróneo, aunque el grado de identificación de los migrantes de las diversas naciones contenidas en el Reino Unido con el colectivo y/o con su nación de origen específica es discutible. Se ha sostenido, por ejemplo, que los irlandeses no objetaban a ser identificados como “ingleses” al momento de llegar a Buenos Aires, sino que, por el contrario, esta identificación, sumada a la anglofilia de las élites porteñas podían hacer a la Argentina un destino más atractivo, ya que en él los irlandeses eran socialmente más valorados que en los destinos angloparlantes.<sup>501</sup>

Por otra parte, esta denominación genérica de “ingleses” parece haber expresado el éxito de una élite comercial-financiera, efectivamente inglesa, en convertirse en vocera y representante de los inmigrantes británicos, y también la construcción colectiva de una serie de instituciones comunitarias que constituían ámbitos de sociabilidad en los cuales los británicos se encontraban y elaboraban una noción del “nosotros” que no coincidía con las ideas e identificaciones previas, que “traían consigo”. En la Argentina, un escocés podía no objetar a ser identificado como inglés, quizás en parte porque entendía a esta como una clasificación lingüística. La lengua, y el horizonte imperial podían ser más poderosos que las divisiones internas de la Gran Bretaña. Sin embargo, y dado que las identificaciones colectivas son relacionales, en determinadas circunstancias (dentro de una iglesia presbiteriana, por ejemplo, o en ocasión del baile caledonio) la identidad escocesa podía revalorizarse y volverse excluyente de otros británicos.<sup>502</sup>

En cualquier caso, también en los países de origen de estos inmigrantes, existía cierta presión y confusión respecto a este tema. El intento de crear una identidad británica, sobre todo a partir de la Unión con Escocia (1707), no se concibió nunca como una eliminación de las diferencias nacionales. Al contrario, los sentidos parecen haberse acumulado, de manera que la identificación con los países particulares siguió

---

<sup>501</sup> Véase Edmundo Murray Devenir irlandés. Narrativas íntimas de la emigración irlandesa a la Argentina (1844-1912), Buenos Aires, Eudeba; 2004, Introducción. El autor hace además un consistente (y a nuestro entender adecuado) esfuerzo por desnaturalizar las identidades de origen, por lo que sostiene, por ejemplo, que “un inmigrante no es irlandés por haber nacido en Irlanda” (p. 27).

<sup>502</sup> Para una discusión detallada de las formas de la construcción lingüística de la colectividad angloargentina, incluyendo la problemática de la asimilación de las diferentes nacionalidades en “lo inglés”, véase Florencia Cortés Conde, Los angloargentinos en Buenos Aires. Lengua, identidad y nación antes y después de las Malvinas, Buenos Aires, Biblos (colección La Argentina Plural), 2007.

desarrollándose y siendo emocionalmente más movilizadora, mientras que la idea de Gran Bretaña reflejaba la órbita oficial, gubernamental e imperial.<sup>503</sup>

Al plantearse como una instancia más inclusiva, la identificación británica también pretendió colocarse por encima de las diferencias religiosas. Si la identificación con Escocia tenía un componente calvinista presbiteriano, o la inglesa un elemento anglicano, la Gran Bretaña constituía un ideal laico, sobre todo a partir del Acta de Quebec de 1774, que reconoció los derechos religiosos de los súbditos canadienses católicos.<sup>504</sup>

En Inglaterra, la relación establecida por los Tudor entre Iglesia y Estado llevó a que la nación y la iglesia (en su sentido de la totalidad de los fieles) fueran pensadas idealmente como dos conjuntos idénticos. En rigor, se trataba de un solo *Commonwealth* unido bajo una sola autoridad, dado que las esferas civil y religiosa no eran concebidas como dos jurisdicciones paralelas sino como entrelazadas. El Parlamento era desde este punto de vista una asamblea de los laicos de la Iglesia Anglicana, acompañados por algunos obispos, casi un sínodo. La lealtad a la Iglesia era un asunto político, parte de la adhesión a la dinastía reinante, y los no-conformistas y especialmente los católicos, fueron perseguidos o discriminados como enemigos políticos. A partir de la Restauración de 1660 la *Corporation Act* (1661) y la *Test Act* (1672) impidieron a los no anglicanos ocupar cargos públicos civiles o militares, incluidos los cargos electivos.

A principios del siglo XIX esta relación se fue debilitando: desde 1802 comenzó la remoción de las limitaciones políticas para los protestantes de otras denominaciones y los católicos, en 1828 las leyes discriminatorias fueron derogadas, y en 1829 se permitió a los no anglicanos ser miembros del Parlamento. Finalmente, la reforma electoral de 1832 destruyó buena parte de las representaciones corporativas y diluyó la influencia de los *Tories* y la *High Church* sobre el Parlamento. Esta ruptura en el patrón de la relación entre Estado e Iglesia dio lugar a encarnizados debates, y está en el origen del Movimiento de Oxford (que se inició en 1833 como una protesta frente a estos cambios).<sup>505</sup> La percepción de que los anglicanos, o los protestantes en

<sup>503</sup> Véase Linda Colley, *Britons, Forging the Nation 1707-1837*, New Haven, Yale University Press, 1992.

<sup>504</sup> Para Gran Bretaña como ideal laico véase Adrian Hastings, *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*, Madrid, Cambridge University Press, 2000, pp. 88-89.

<sup>505</sup> El Movimiento de Oxford puede ser descrito como un *revival* religioso dentro de la tendencia eclesial de la *High Church* en la década de 1830. Sus principales exponentes fueron John Keble (1792-1866), Richard Hurrell Froude (1803-1836), Edward Bouverie Pusey (1800-1882) y John Henry

general, eran “más ingleses”, no desapareció del imaginario colectivo, y la prueba de esto está en la intensa corriente de anticatolicismo popular que recorre todo el siglo XIX.

En cualquier caso, la identificación con el ideal de la Gran Bretaña no parece haber implicado para la mayoría de los ingleses un cambio importante, a diferencia de los escoceses, los galeses o los irlandeses.<sup>506</sup> En la Argentina esta labilidad de las identificaciones nacionales de origen adquirió una nueva dimensión, en la que “inglés” y “británico” podían significar lo mismo, incluso para un británico no inglés, o no significarlo, dependiendo de la situación específica. La colectividad era a veces la de los angloparlantes, otras veces la de los británicos, otras veces sólo la de los ingleses en sentido estricto. Las instituciones reflejan esa versatilidad.

En lo referido a este trabajo, sin embargo, la importancia de estas distinciones es muy relativa. Había pocos anglicanos escoceses, irlandeses o galeses. Para los fieles anglicanos no era necesario preocuparse por las diferencias entre el ser inglés o británico. Para el historiador, en cambio, resulta relevante recordar que los actores pertenecían también a esferas más amplias y más inclusivas que la de la Iglesia, esferas en las cuales estas distinciones cobraban trascendencia.

Por todo ello, debemos pensar que el “ser inglés” o “ser británico” en la Argentina era algo diferente a serlo en Gran Bretaña, o en otras partes del mundo. Como un ejemplo, veamos la siguiente cita de Every,

*“Esta retención de la nacionalidad es en gran medida una cuestión de educación; aquellos que pertenecen a nuestras clases obreras, como se las llama, rara vez la retienen en la segunda generación.”*<sup>507</sup>

---

Newman (1801-1890). Para el origen de este movimiento y su relación con las transformaciones políticas mencionadas, véase Mattijs Ploeger, *High Church Varieties: Three Essays on Continuity and Discontinuity in Nineteenth Century Anglican Catholic Thought*, en la colección *Publicatiereeks Stichting Oud-Katholiek Seminarie*, vol. 36, Amersfort (Holanda), Stichting Oud-Katholiek Bookhuis, Sliedrecht (Holanda), Merweboek, 2001. Ploeger argumenta convincentemente que la relación simbólica entre nación e iglesia no fue rota por la derogación de estas leyes, sino que de hecho, existía desde su creación: la *Test Act* y la *Corporation Act* incluían en sí mismas el reconocimiento de que había ingleses que no eran anglicanos, y dividían a la nación en ciudadanos de primera y de segunda.

<sup>506</sup> Hastings, *La construcción de las nacionalidades*, op. cit., p. 88, sostiene que “para la mayoría de los ingleses de éste período ‘inglés’ y ‘británico’ difícilmente constituían dos identidades; ‘británico’ era meramente una definición adicional para una única identidad. Para los escoceses y los galeses, por el contrario, sí eran dos realidades diferentes, aunque no opuestas.” Para los irlandeses, cuyo país ni siquiera estaba ubicado en la isla de la Gran Bretaña, y que habían sido anexados al Reino Unido en 1800, esta identificación resultó mucho más difícil de procesar, como lo prueba su historia posterior.

<sup>507</sup> “This retention of nationality is largely a matter of education; those who belong to our working classes, as they are called, seldom retain it in the second generation.” Every, *South American Memories of Thirty Years*, op. cit., p. 44.

En la Argentina, aquellos que gozaban de cierto nivel económico y educativo tenían mejores chances de seguir formando parte de la comunidad. Ser inglés implicaba acceder a las instituciones en donde se mantenía la nacionalidad: colegios, clubes, sociedades, iglesias, que se sostenían cobrando una cuota a los miembros. En estas circunstancias, probablemente la pérdida de la identificación con Inglaterra se observaba más rápidamente entre aquellas familias cuyos hijos no podían disfrutar plenamente de las instancias comunitarias. Pero en el comentario de Every se observa algo más: desde su perspectiva la educación y la posición social volvían a alguien más profunda y tenazmente inglés. Esto coincide con la apreciación social de la colectividad inglesa como un grupo de prestigio estereotipado, en el cual John Bull<sup>508</sup> no tenía cabida. Ser inglés en la Argentina era ser un *gentleman*.<sup>509</sup>

No debe entenderse a ésta como una afirmación respecto de la estructura socioeconómica de la comunidad inglesa real. Todos los datos disponibles (aún si estos son escasos ante la falta de estudios más específicos para esta etapa) refuerzan la impresión de que la mayoría de los ingleses que ingresaban a la Argentina eran trabajadores calificados (mecánicos, artesanos de diversos tipos, empleados de comercio, etc.). Uno cuantos de ellos, además, venían a la Argentina bajo contrato, por un número limitado de años. Aparentemente los prósperos comerciantes, estancieros y gerentes de ferrocarriles y casas financieras eran una ínfima pero poderosa élite dentro de la colectividad, que se arrogaba exitosamente la representación de ésta en las funciones sociales más destacadas, y que era vista como representativa por el conjunto de las élites locales. El comentario se refiere entonces a esa imagen de poderío económico y superioridad social que este sector dominante dentro de la colectividad lograba proyectar hacia afuera de ella. Esto fue posible probablemente debido a la coincidencia entre los prejuicios positivos hacia la inmigración anglosajona vigentes en la Argentina, las ideas de superioridad inglesa frente al resto del mundo que prevalecían en Inglaterra y los intereses de la colectividad: si ser inglés representaba un plus en la escala social, eso era beneficioso incluso y sobre todo para el trabajador británico de

---

<sup>508</sup> John Bull es el prototipo del campesino inglés, personificación del "hombre común", la "sal de la tierra", y por lo tanto del ideal romántico del pueblo genuino, que preserva las raíces folklóricas "puras" de la identidad nacional.

<sup>509</sup> Al respecto, véase la importancia dada por los círculos de la alta sociedad porteña al término y su asociación con la colectividad británica a través de los deportes en Leandro Losada, *La alta sociedad en la Buenos Aires de la Belle Époque*, op.cit., pp. 188-197.

baja calificación, pero también lo era para el gran comerciante, que veía reforzado su liderazgo comunitario a través de esa imagen.<sup>510</sup>

Sin embargo, y más allá de las circunstancias específicas del “ser inglés” en la Argentina, existía un cierto acervo de ideas que circulaban en la época y que constituían significados disponibles para la interpretación de las diferencias y la definición del “nosotros” y el “ellos”. A continuación nos extenderemos sobre ellas, considerando esencial un repaso por el clima de ideas y las discusiones que circulaban en Gran Bretaña sobre lo específico de “lo inglés” y su rol en el mundo. Nos extenderemos también en la consideración del pensamiento de E. F. Every respecto de estas cuestiones, no sólo porque su personalidad influyó decisivamente en las prácticas de la Iglesia Anglicana en esta etapa, sino porque creemos que sus ideas representan bastante adecuadamente (aunque con una claridad y elegancia poco comunes) el rango de sentidos que circulaban entre la colectividad inglesa de la época.

Las fuentes ya citadas nos introducen en la complejidad de esta definición de lo inglés y lo argentino. En la admonición de Newbould puede apreciarse que era posible “anglicizar” a una esposa nativa, y mantener a los niños como ingleses. Para ello, se requería que adquiriesen el idioma y las costumbres inglesas, puesto que estos conllevaban una dimensión moral, y eran portadores de las virtudes nacionales. Estas virtudes nacionales (que parecen haber sido parte del sentido común de la colectividad de la época, puesto que son reiteradamente elogiadas por la revista, los periódicos en idioma inglés y el mismo Every) incluían la veracidad, la honestidad, la formalidad en las relaciones comerciales, la puntualidad, la dedicación al trabajo, la firmeza de carácter, la seriedad y confiabilidad, y la caridad cristiana. Por supuesto, para Newbould también era necesario que los niños mantuviesen una clara lealtad política. Se trata de

---

<sup>510</sup> En su artículo “Inmigración y relaciones étnicas. Los ingleses en la Argentina” en *Desarrollo Económico* 18.72, enero-marzo de 1979, p. 554, John P. Bailey dice: “Se podría decir que las diferencias internas en la comunidad estaban equilibradas por todo aquello que sus integrantes tenían en común y que los separaba de los argentinos nativos, rasgos que a veces eran reforzados por esfuerzos deliberados de algunos para dar esa impresión.” Si bien no podemos asegurar que estos rasgos compartidos realmente anularan o contrarrestaran las diferencias de clase al interior de la colectividad, ni nos resulta convincente el ejemplo presentado por el autor (quien hace un comentario acerca de los mecanismos por los cuales se hacía posible la extensión del *status* de la colectividad incluso a quienes no respondían al estereotipo de ésta, y mencionan como en “un suburbio al sur de Buenos Aires” -probablemente Lomas de Zamora- los hijos de los maquinistas de los ferrocarriles solían ser anotados en su bautismo como hijos de ingenieros, sin notar que los registros estaban en inglés y que la palabra inglesa para ingeniero, *engineer*, proviene del término *engine*, máquina o motor, y sirve también para designar al maquinista ferroviario), sin embargo sí creemos que existía una tendencia general a presentar a los ingleses como algo homogéneo, y a los sectores más prósperos de la comunidad como representativos de ella.

un nacionalismo abierto y contractual, basado en el *jus sanguinis*, pero fundado en una dimensión más político-moral que biológica.

Esta postura refleja toda una tradición de afirmación de la superioridad anglosajona en base a sus instituciones y costumbres, que conoce una larga historia, estrechamente relacionada en su origen con la Reforma.<sup>511</sup> Desde las primeras décadas del siglo XVI, los defensores de la Reforma alemana habían renovado el interés por los germanos descritos por Tácito, que eran por entonces revalorados como un espejo adecuado en el cual proyectar el conflicto propio. Los pueblos libres de la Germania, inconquistables para el Imperio Romano universal, habrían llevado a este último a su ruina, de la misma manera en que sus supuestos descendientes se proponían ahora destruir a la Iglesia Romana universal. En Inglaterra, la crisis provocada por la ruptura de relaciones entre Enrique VIII y el papado fue un terreno fértil para la reivindicación de la herencia germánica prenormanda, que permitía a los apologistas del rey vincular la idea de la libertad anglosajona previa a 1066 con la presentación de la ruptura con Roma como una purificación de la Iglesia de Inglaterra de las prácticas corruptas introducidas por el yugo del Papado a partir de esa fecha. En esta visión, Enrique VIII sólo retomaba la libertad originaria de los anglosajones germanos, y su Iglesia, lejos de ser nueva, proclamaba una continuidad ininterrumpida desde los apóstoles.

Durante el siglo XVII, estas ideas adquirieron un nuevo tinte político cuando la libertad originaria de los anglosajones fue convertida en un argumento que se opuso a los progresos del absolutismo real a lo largo del conflicto que enfrentó al Parlamento con los Estuardo. El mito del “yugo normando” que se habría impuesto sobre el anglosajón nacido libre, portador de instituciones superiores (como el derecho común o el Parlamento, que estas teorías remontaban a tiempos inmemoriales), explicaba (y deslegitimaba) el poder del rey. Esta concepción fue parte integral del cúmulo de representaciones que se movilizaron para sustentar a la Revolución Gloriosa en 1688, y, tras su éxito, al régimen fundado en la soberanía del Parlamento. Esta visión *whig* del pasado, que hablaba de una lejana edad de oro prenormanda y de la larga lucha del pueblo inglés por recuperar sus libertades e instituciones de gobierno, pasó así a

---

<sup>511</sup> Dentro de la abundante bibliografía dedicada a esta cuestión sobresale por su claridad la exposición que hace Reginald Horsman en su libro La raza y el destino manifiesto. Orígenes del anglosajonismo racial norteamericano, México, F.C.E., 1985, capítulo 1 “La libertad y los anglosajones”.



constituir parte del repertorio político y literario empleado ampliamente durante los siglos XVIII y XIX.<sup>512</sup>

Si bien esta teoría sobre la superioridad de las instituciones anglosajonas a menudo se combinó durante el siglo XIX con otras ideas, que ligaban la superioridad del pueblo inglés al terreno racial-biológico, y enfatizaban la ascendencia germánica de los anglosajones para vincularlos al desarrollo de las teorías sobre la superioridad racial de los pueblos arios, no debe confundirse con ellas. Tanto Every como Newbould introducen la palabra “raza” en sus escritos. ¿Qué sentido debemos dar a esa palabra? Debe recordarse que a principios del siglo XX, el uso de raza como sinónimo de nación estaba ampliamente difundido, y no conllevaba necesariamente una impronta racista en el sentido de implicar una jerarquía biológica entre las diferentes naciones. Sin embargo, y puesto que la palabra aparece en las fuentes asociada a caracteres morales, y a la transmisión biológica de la nacionalidad, y puesto que Every evidencia una preocupación por el debilitamiento de la raza a partir de la mezcla, debemos suponer que es posible que estuviera involucrado un uso más fuerte del término.

La idea de la clasificación de la humanidad en razas se encuentra profundamente ligada a la visión iluminista dieciochesca de un mundo ordenado y racional, donde el orden natural podía ser estudiado y comprendido. Sin embargo, esta idea no presuponía necesariamente el racismo, es decir, la jerarquización de las razas de acuerdo con características morales que eran asociadas a las físicas. Fue necesario que se sumaran a este otros factores, como la influencia del romanticismo y del cristianismo de tipo pietista, que enfatizaban la importancia de la subjetividad individual, y los límites del mundo racional;<sup>513</sup> los modelos estéticos clásicos recuperados desde el arte; y el impacto del nacionalismo de tipo cultural, basado en la lengua, la historia y un destino común, que dio origen a la idea de la existencia de un “alma colectiva” (el famoso “volksgeist”), tan única como la de cualquier individuo, pero muchísimo más persistente.

<sup>512</sup> Como dice Horsman este mito implicaba entonces que Inglaterra se veía a sí misma como “una nación con continuidad en su derecho y sus instituciones (continuidad que se remontaba más de mil años atrás), una nación habitada por anglosajones que siempre habían sido amantes de la libertad y habían mostrado una enorme capacidad para el buen gobierno” (ibídem, pp. 28-29). El mito, combinado ya con toda la imaginería racial propia del siglo XIX, fue cristalizado magistralmente en el plano literario por las obras más destacadas de Sir Walter Scott, sobre todo por *Ivanhoe* (1819). También resulta muy significativa la construcción moderna de la leyenda de Robin Hood, que tomó forma a partir del poema que le dedicara el poeta John Keats en 1818 y de *Las aventuras de Robin Hood*, libro publicado por Howard Pyle en 1883. En todas estas obras el héroe anglosajón, sencillo, vigoroso, valiente y portador de los más altos valores del honor y de la libertad, y de una característica identificación horizontal con el “pueblo” (en el sentido netamente romántico del término) sufre la persecución de los tiránicos aristócratas normandos.

<sup>513</sup> Sobre el romanticismo y su construcción como contrapartida ideológica de la Ilustración, véase el ensayo de Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000.

Estos elementos se unieron en el siglo XIX para dar origen al racismo moderno, pero no fueron los únicos, puesto que esta ideología conoció numerosas variantes, y puede trazarse un largo recorrido histórico desde el conde de Gobineau<sup>514</sup> y su Essai sur l'Inégalité des Races Humaines pasando por Houston Stewart Chamberlain<sup>515</sup> hasta llegar a Hitler, por ejemplo.<sup>516</sup> Hacia fines del siglo XIX puede observarse un cambio en la escala en la que los teóricos del racismo centraban su atención, a medida que la raza iba uniéndose a la nación. En Chamberlain, además, podemos observar la curiosa mezcla entre el antiintelectualismo romántico, con su apelación a las fuentes más “auténticas” del conocimiento a partir de la experiencia subjetiva de la vida, y el uso de las ciencias positivas. Este tipo de fusión no era novedoso, sino que, por el contrario y como ya lo mencionáramos, es característico del racismo, y dio también origen a disciplinas como la frenología y la eugenesia, pero a fines del siglo XIX la construcción de la legitimidad científica del conocimiento social y su amplia difusión permitieron su apropiación por parte de los teóricos racistas, dando origen al “racismo científico”. Esta legitimidad tomada de la ciencia terminó de convertir al racismo en parte del sentido común de la época. De hecho, el racismo se encuentra presente tanto en el pensamiento de la izquierda como de la derecha política.<sup>517</sup>

<sup>514</sup> Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882) fue un diplomático y escritor francés perteneciente a una aristocrática familia realista. En sus escritos se percibe la añoranza del Antiguo Régimen, y el horror que le inspiraba el advenimiento de las masas en la política, que veía como inevitable. Gobineau identificó tres razas puras (blanca, amarilla y negra) a las que atribuyó características morales distintivas. El centro de su preocupación estaba dado por la degeneración progresiva de las nobles características atribuidas a la raza blanca como resultado de su mezcla con razas inferiores. Las tesis racistas de Gobineau fueron ampliamente difundidas a partir de su vínculo con Richard Wagner y su esposa Cósima, que derivó en la fundación de una Sociedad Gobineau en Alemania, y gozaron de gran éxito entre los miembros de la Liga Pangermánica. Su obra Essai sur l'Inégalité des Races Humaines, escrita y publicada por partes entre 1853 y 1855, conoció sucesivas ediciones. Existe una traducción parcial al castellano de la edición de 1884 (París, Librairie de Firmin Didot et Cie.) en el cuadernillo de Germán C. Friedmann y Paula Seiguer (eds.) Selección de documentos sobre el racismo, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2005, traducción de Alejandro Morin y Paula Seiguer.

<sup>515</sup> Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), filósofo político, inglés de nacimiento y alemán por opción (emigró en 1885, y se naturalizó en 1916, luego de luchar por Alemania en la Primera Guerra Mundial y ganar por ello una Cruz de Hierro), adquirió una enorme difusión a partir de su entrada en el círculo formado en Bayreuth en torno a Richard Wagner, con cuya hija se casó en 1907. Su obra mayor, Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts (Los fundamentos del siglo XIX), que reflejó su búsqueda de los mecanismos que permitieran preservar la pureza de la raza teutona, fue publicado en 1899 y traducido al inglés como The Foundations of the Nineteenth Century (Londres, John Lane, 1911). Véase la traducción de fragmentos escogidos de esta obra en Selección de documentos sobre el racismo, op. cit.

<sup>516</sup> George L. Mosse en su libro Toward the Final Solution. A History of European Racism, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985 (original 1978) intenta un recorrido de este tipo, aunque su obra no documenta el desarrollo del racismo en su totalidad, sino que apunta más específicamente hacia el antisemitismo.

<sup>517</sup> En este sentido, véase la referencia de Raoul Girardet al doble origen del antisemitismo francés, a partir de una corriente católica-conservadora y de otra socialista, en su obra Le nationalisme français. Anthologie, 1871-1914, París, Éditions du Seuil, 1983, p. 141. La presencia generalizada del antisemitismo en el pensamiento político europeo de finales del siglo XIX y principios del siglo XX ha

En Gran Bretaña,<sup>518</sup> el racismo encontró un exponente de peso en Robert Knox,<sup>519</sup> quien tradujo el culto a lo anglosajón en términos raciales, por lo cual sus virtudes supremas se convertían en innatas y no dependían de las instituciones, lo que implicaba el carácter irredimible de aquellos como los judíos y los negros, que jamás podrían convertirse en parte de la raza más fuerte. Su pensamiento fue recogido y desarrollado por James Hunt,<sup>520</sup> y resultó luego beneficiado por la recepción del darwinismo. Aunque Darwin no era racista, sus teorías de la supervivencia del más apto y de la selección natural fueron llevadas al plano social por los racistas y fundamentaron al nuevo énfasis en la necesaria lucha entre razas inferiores y superiores, y al movimiento eugenésico.<sup>521</sup>

Otra línea influyente del racismo anglosajón unificaba a este con el cristianismo. Esta corriente (que llegó a tener un enorme éxito más tarde en los Estados Unidos) se enfocaba en la misión cristiana de los anglosajones, llamados a ejercer un paternalismo benévolo sobre las razas inferiores del mundo. Presente ya a mediados del siglo XIX en publicaciones como la revista The Anglo-Saxon,<sup>522</sup> y difundidas por Charles Kingsley<sup>523</sup> entre 1840 y 1875, estas ideas eran particularmente adecuadas para legitimar el imperialismo británico.

---

llevado a François Furet (en El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 58) a referirse al judío como el "burgués racial", para explicar cómo las críticas al capitalismo y al sistema político liberal se concretizaron en la figura del burgués judío explotador y antinacional, que incluso era así estigmatizado por los propios miembros de las burguesías europeas en una expresión de odio nihilista a sí mismos.

<sup>518</sup> Para una exposición más completa del racismo británico del siglo XIX véase G. Mosse, Toward the Final Solution, op. cit., cap. 5 "Britain lends a hand", y R. Horsman, La raza y el destino manifiesto, op. cit., cap. 4 "El anglosajonismo racial en Inglaterra".

<sup>519</sup> Robert Knox (1798-1862) fue un anatomista escocés, miembro de varias sociedades científicas prestigiosas, y autor de Races of men (1850), un muy influyente estudio que clasificaba las razas sobre la base de la anatomía, la antropología y la fisonomía.

<sup>520</sup> James Hunt (1833-1869) fue el presidente y fundador de la Sociedad Antropológica de Londres. Entusiasta de Knox, se dedicó a fundar el racismo sobre estrictas bases "científicas" y a abogar por la prevención de la degeneración de la raza a través de la mezcla.

<sup>521</sup> El movimiento eugenésico fue fundado en Inglaterra por Sir Francis Galton (1822-1911), gran entusiasta de las teorías de Darwin, como resultado de la investigación sobre la influencia de la herencia en contraposición al ambiente. Propugnaba políticas gubernamentales que favorecieran la reproducción de aquellas parejas cuyos hijos se suponía heredarían las cualidades físicas, intelectuales y morales superiores de sus padres, y mantuvieran limitada la reproducción de los menos aptos, con el fin de mejorar la raza.

<sup>522</sup> Véase Horsman, La raza y el destino manifiesto, op. cit., pp. 108-110.

<sup>523</sup> Charles Kingsley (1819-1875), clérigo anglicano, *Regius Professor* de Historia Moderna de la Universidad de Cambridge, y autor prolífico de exitosas obras de ficción que van desde novelas a cuentos para niños, popularizó la teoría racial anglosajona sosteniendo la importancia de la mezcla con los escandinavos, y cruzando estas ideas con una apasionada defensa de la Iglesia de Inglaterra como la religión más adecuada para la raza superior, y del Imperio Británico como una bendición para las razas inferiores. "Kingsley confiaba en que los anglosajones estaban difundiendo las virtudes de la raza teutónica por todo el mundo y, al hacerlo, extendiendo también el reino de Dios" (Horsman, La raza y el destino manifiesto, op. cit., p. 113).

Al racismo propiamente dicho vino a sumarse otro concepto, estrechamente ligado a lo religioso, que sostenía que el poderío y la pujanza británicas eran obra de Dios, y testimonio de que los británicos se habían convertido en el pueblo elegido. Presente ya desde mediados del siglo XIX,<sup>524</sup> esta idea se convirtió en parte integral del orgullo imperialista en las últimas décadas del siglo. El Imperio era visto como un don de Dios a sus elegidos, una confirmación de la superioridad británica sobre los otros pueblos, de la misma manera en que el éxito comercial de un protestante podía ser visto como señal de su elección divina. Encontramos un ejemplo de este tipo de argumento en la *Diocesan Magazine*, en una cita de un sermón predicado en la Pro-Catedral de San Juan por el Rev. J. W. Willing, Canónigo Honorario de Norwich y Rector de Birmingham:

*“¿Ustedes creen que Dios habría dotado tan ricamente a la raza anglosajona con un don único de gobierno, y con un genio de colonización que va mucho más allá de la medida de cualquier otra raza existente hoy en día, si no fuera su intención usarlo al máximo?”*<sup>525</sup>

Esta filosofía podía asumir un cariz racista o no asumirlo, dependiendo de si el portador consideraba que esa superioridad se basaba en las características biológicas (y por lo tanto era imposible que las razas inferiores llegaran jamás a los estándares británicos), o si suponía que la diferencia estribaba en la historia que había dotado al

<sup>524</sup> Véanse las referencias que hace David Newsome en *El mundo según los victorianos*, op.cit., al discurso inaugural del Arzobispo de Canterbury, John Bird Sumner, en la Gran Exposición de 1851. Linda Colley se refiere a esta postura como “la visión del mundo protestante que permitía a tantos británicos verse a sí mismos como un pueblo definido y elegido” (Colley, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*, op.cit., p. 368, la traducción es nuestra).

<sup>525</sup> “Would God, think you, have so richly endowed the Anglo-Saxon race with its unique gift of government, and with a genius of colonisation far beyond the measure of any other race now existing, if it was not His intention to use it to the full?”, *Diocesan Magazine*, junio de 1912, p. 252. Para el éxito comercial como señal de la elección divina véase Christopher Hill, “El protestantismo y el espíritu del capitalismo”, en D. Landes (ed.), *Estudios sobre el nacimiento y el desarrollo del capitalismo*, Madrid, Ayuso, 1972. Puede encontrarse otro ejemplo maravilloso de este tipo de razonamiento en la edición de marzo de 1912 de la *Diocesan Magazine*, p. 156, en donde una nota sin firma (que apuntaba a inducir a la colaboración en el sostén de la Iglesia de individuos más bien reacios, demostrando que sólo se esperaba una contribución moderada) sostiene: “Estoy bajo Su mano [la de Dios]. Él podría si quisiera hacer caer sobre mí el desastre financiero en cualquier momento [...] A veces me pregunto ‘¿Qué porción de mis ingresos espera Dios que use como dinero dedicado especialmente a Él?’ [...] Por supuesto Él no espera que use todo, como algunos entusiastas dicen, porque Él ha organizado mi vida en mi rubro de negocios, que implica el empleo y acumulación de capital, y porque Él me ha dado un hogar que mantener.” (“I am under His hand. He could if He chose bring financial disaster on me at any time [...] I sometimes ask myself the question ‘What portion of my income does God expect me to use as money specially devoted to Him’ [...] Of course He does not expect all, as some enthusiasts say, because He has arranged my life in my line of business which means the employment and increase of capital, and He has given me a home to run.”)

pueblo británico de una moralidad e instituciones superiores (que podían ser transmitidas a través de un gobierno benévolo e instituciones educativas adecuadas).<sup>526</sup>

Desde la perspectiva del dominado, la posición racista no era necesariamente más violenta o pesada. Incluso podía suceder que un racista impusiera un paternalismo más tolerante con las prácticas existentes, consideradas como naturalmente adecuadas para una raza inferior, y resultara por lo tanto menos disruptivo de la cultura local que alguien que tuviera la intención de evangelizar y de ayudar a los pueblos meramente “atrasados” a “civilizarse”. Por supuesto, también podía ocurrir que la versión más intrusiva resultara realmente más benéfica, y que protegiera a los conquistados de un choque excesivamente virulento con la cultura europea.<sup>527</sup>

Estas actitudes cristalizaron finalmente en la idea de la “carga del hombre blanco”. La frase proviene de un poema de Rudyard Kipling, *White Man's Burden*.<sup>528</sup> En él Kipling une una exhortación a tomar la responsabilidad de civilizar a los pueblos inferiores (“mitad demonio, mitad niño”) a las advertencias sobre los costos humanos

<sup>526</sup> En este sentido, Andrew Porter destaca a nuestro entender con justicia la veta fuerte de igualitarismo que subyacía al pensamiento misionero del siglo XIX, puesto que si bien los evangelizadores a menudo menospreciaban las culturas locales, también consideraban que existía una similitud básica en la naturaleza humana que volvía a los sujetos de las misiones fundamentalmente capaces de llegar a convertirse en cristianos iguales a los misioneros. La prueba de la existencia de esta corriente está dada por el nombramiento de un esclavo yoruba liberado, Samuel Crowther, como obispo del Níger en 1864. Andrew Porter, “Religion, Missionary Enthusiasm, and Empire”, op.cit.

<sup>527</sup> Este es un problema del libro de Horsman, *La Raza y el Destino Manifiesto*, op. cit., que si bien es una obra extremadamente útil, presenta el inconveniente de creer que el único problema de la vocación expansionista norteamericana se presenta cuando esta aparece unida a conceptos racistas que hacen aflorar la idea de que el “Destino Manifiesto” de los Estados Unidos es el de dominar al mundo, y no el de ayudarlo a seguir su ejemplo. Debería resultar obvio que la imposición de patrones culturales ajenos es una forma de violencia que no por ser simbólica (y raramente se queda sólo en lo simbólico) es menos real. No importa cuán universales y benévolos sean los valores que sean portados por el conquistador. Las reacciones nacionalistas y antiilustradas que siguieron a la conquista napoleónica de Alemania en nombre de los valores de la Revolución Francesa deberían alcanzar para demostrarlo, sin tener que llegar a los terrenos más ásperos de la expansión europea desde el siglo XV o de las políticas intervencionistas actuales de los Estados Unidos. Por otra parte, también debe destacarse que las herramientas intelectuales que la educación misionera puso al alcance de muchos africanos e indios, por ejemplo, resultaron de gran importancia para los movimientos posteriores que se rebelaron frente a la conquista europea. Como destaca Andrew Porter, “los evangelistas no podían controlar el uso que se hiciera de una educación cristiana” (Porter, “Religion, Missionary Enthusiasm, and Empire”, op.cit., p. 240).

<sup>528</sup> Rudyard Kipling (1865-1936), prolífico escritor “angloindio” (hijo de ingleses nacido en Bombay, la India). Enormemente popular, en 1907 ganó el premio Nobel de Literatura. Fue el primer escritor en lengua inglesa y hasta la fecha el más joven en obtener esta distinción. Kipling escribió novelas, obras de teatro, poesía y cuentos cortos, y se destacó por sus libros para niños. Entre sus obras más famosas pueden nombrarse *El libro de la selva* (1894), *El segundo libro de la selva* (1895), *Kim* (1901), las *Just So Stories* (1902), y *Puck el de la colina de Pook* (1906). Publicó “White Man's Burden” en 1899. La primera estrofa reza “Tomad la carga del hombre blanco/Mandad lo mejor de vuestra cría/Obligad a vuestros hijos a exiliarse/para servir a la necesidad de vuestros cautivos;/para atender, cargando un pesado arnés,/a pueblos revueltos y salvajes/Vuestras resentidas gentes recién capturadas,/mitad demonio y mitad niño” (“Take up the White Man's Burden/Send forth the best ye breed/ Go bind your sons to exile/To serve your captives' need;/To wait in heavy harness,/On fluttered folk and wild/Your new-caught, sullen peoples,/Half-devil and half-child.”)

(el odio de esos pueblos, las muertes de los misioneros) que traería esa hazaña de puro altruismo. Se ha especulado mucho sobre si Kipling pretendía defender al imperialismo o si su poema debería ser leído como una ironía, pero más allá de la intención del autor, la frase fue usada a partir de entonces como legitimación del dominio europeo y norteamericano (el poema apareció en ocasión de la toma de las Filipinas por los Estados Unidos en 1898) sobre el mundo en nombre del bienestar de los pueblos conquistados, independientemente de si éste se basaba o no en un concepto racista.

El espíritu misionero que reflejaba el poema de Kipling indudablemente inspiraba a muchísimos británicos de la época, tanto religiosos como laicos. Prueba de ello es la enorme actividad desplegada por las sociedades misioneras vinculadas con denominaciones religiosas, que solían ser patrocinadas por eclesiásticos de rango, pero que eran organizadas y sostenidas por laicos.<sup>529</sup>

Desde otra perspectiva, el imperialismo también generó otro concepto clave para nuestro estudio: el de la *Greater Britain* (la Gran Gran Bretaña). La idea básica era que la emigración de familias inglesas a distintas partes del mundo beneficiaría a éste al tiempo que aliviaría a la economía británica y proporcionaría para el futuro nuevas sociedades hermanas, ligadas a Gran Bretaña por el parentesco y la forma de gobierno, en palabras de Charles Dilke “una confederación virtual de la raza inglesa”.<sup>530</sup> Esta ideología otorgaba un sentido de misión política y social a la conservación de lo inglés en el exilio. Política, por cuanto la continuada lealtad al Imperio de estos expatriados les aseguraba un rol en la grandeza futura de este, que contribuían a crear; social, por cuanto se convertían en exponentes de esas virtudes británicas que debían influir positivamente en las sociedades en las que se encontraban. En este último sentido de misión testimonial, Samuel Wilberforce, Obispo de Oxford, había definido en 1853 la “vocación” del “pueblo británico”:

<sup>529</sup> Véase el capítulo I de la presente tesis para el ejemplo más detallado de la fundación y funcionamiento de la *South American Missionary Society*. Aunque pequeña comparada con algunas otras sociedades conetmporáneas a ella (la *Church Missionary Society*, por ejemplo, o la *Society for Promoting Christian Knowledge*), y de segunda línea por su dedicación a un continente que no formaba parte del Imperio formal, resulta sin embargo bastante típica de los emprendimientos de esta índole. El orgullo por las misiones, que eran enormemente populares, formó parte integral de esa identidad nacional británica volcada hacia la supremacía mundial “por designio divino”. Cfr. Andrew Porter, “Religion, Missionary Enthusiasm, and Empire”, op. cit., p. 232.

<sup>530</sup> Citado en Newsome *El mundo según los victorianos*, op. cit., p. 151. Sir Charles Wentworth Dilke (1843-1911), político y autor inglés, publicó en Londres, en 1868 su libro *Greater Britain: a record of Travel in English-Speaking Countries during 1866 and 1867*, que fue un gran éxito de ventas, alcanzando ocho ediciones. Su título se convirtió en una frase hecha en el marco del debate sobre el imperialismo. Dilke, establecido como experto en temas coloniales, prosiguió sus viajes y publicó varios títulos en los que desarrollaba esta idea inicial.

*“era dejar como impronta de su relación con naciones inferiores marcas de enseñanza moral y formación religiosa, lograr que una nación de niños viera en qué consistía ser hambres; formar a la humanidad en los hábitos de la verdad, la moralidad y la justicia, en vez de dejarla en la imbecilidad de la falsedad y la infancia perpetua; y sobre todo, haber contribuido a comunicarles [...] esa superioridad moral, el mayor don otorgado a nosotros por Dios, la verdadera fe en Su palabra y la sincera creencia en la revelación de Su Hijo”*<sup>531</sup>

Más aún, el mismo éxito del Imperio, y sus múltiples asociaciones con la justa expansión de los más fuertes o capaces, y con el orgullo nacional, impulsó a principios del siglo XX a una cristianización del término, cuando nació un movimiento que apelaba a la idea imperial para insistir en la importancia del trabajo misionero. Esto podía hacerse desde una perspectiva más cercana a la de la *Greater Britain*, que pensaba al Imperio como la unidad de trabajo de la Iglesia Anglicana, y enfatizaba su deber moral hacia los expatriados y sus descendientes, o desde otra, que recalcaba la idea del Imperio de Dios sobre la Tierra, y el deber de todo cristiano de atender a su engrandecimiento. Encontramos un eco de ese movimiento en la *Diocesan Magazine*:

*“Intentemos aprender a ser imperialistas por el reino de Dios. Es un mundo ancho y glorioso, que tiene un solo Rey. A medida que cada uno de nosotros aprende a ser devoto de ese Rey, aprendamos también la devoción por ese reino por el cual Él se entregó. [...] Eso significa interés misionero e interés diocesano.”*<sup>532</sup>

Como puede verse, el tema es complejo. En esta época circulaban múltiples justificaciones de la superioridad británica, y estas tendían a encadenarse y fusionarse entre sí, a través de imágenes como “la carga del hombre blanco”, que podían ser coloreadas de formas diferentes según las convicciones del individuo específico que las enunciara. Por otra parte, la enorme difusión y variedad de este complejo mundo de representaciones hacían que palabras como “raza”, “pueblo”, “Imperio”, o “nación” fuesen usados en forma indistinta, pero también llenados de contenidos que variaban no sólo de acuerdo con el autor de la enunciación sino con las circunstancias específicas de esta, por cuanto las precisiones conceptuales de los teóricos en la temática quedaban muy lejos del uso habitual de los términos. En muchos casos, el análisis del caso individual muestra simplemente que la persona en cuestión no había meditado

<sup>531</sup> Citado por Newsome *El mundo según los victorianos*, op. cit., p. 153.

<sup>532</sup> “Let us try to learn to be imperialists for the kingdom of God. It is a world wide and glorious, having only one King. As we each of us learn to be devoted to that King let us learn also devotion to that kingdom for which He gave Himself [...] That means missionary interest and diocesan interest.” *Diocesan Magazine*, noviembre de 1911, p. 43. El autor era el capellán de Entre Ríos, Corrientes y Salto, el Rev. T. B. Green.

demasiado sobre los términos que empleaba, y no notaba las contradicciones que en última instancia tenían diferentes conceptos que hilaba diariamente sin preocuparse por ello.

A pesar de su alto nivel de formación intelectual, y de su preocupación por el significado de las palabras que usaba, Every no era una excepción. La siguiente cita muestra no sólo su convicción de la superioridad inglesa racial como justificación para la difícil tarea de preservar la nacionalidad, sino también su conciencia del sentido cultural de raza que estaba empleando:

*“el hecho llamativo es este, que aunque somos los menos numerosos, somos los más influyentes. Y yo no creo tampoco que esto ocurra debido a la colosal cantidad de capital británico invertido en el país [...] nuestra influencia se debe mucho más a razones morales; nuestra fortaleza de carácter y superioridad racial, o quizás –una forma menos ofensiva de decirlo- la superioridad de nuestra civilización [...] aún así subsiste la superioridad. La gente no se sorprende de que vivamos como una raza aparte con nuestras propias instituciones como si estuviésemos en casa, como no lo hacen otros extranjeros. E imitan nuestras costumbres, y deportes, y modas [...] nosotros los británicos somos verdaderamente diferentes de otros pueblos, estamos profundamente conscientes de ello, y los demás lo están igualmente. [...] Y no solo somos diferentes, sino que es nuestra intención y nuestro principio firme y deliberado permanecer diferentes [...] Somos una raza superior, como lo he admitido, y conociendo a mis compatriotas como los conozco, no podrían evitar comportarse de acuerdo con esto, lo que es algo diferente.”<sup>533</sup>*

En otras ocasiones, sin embargo, se advierte que no sentía reticencia alguna hacia el concepto biológico de raza:

*“América del Sur es un continente de razas mezcladas, el hombre promedio es de sangre mezclada, dado que los conquistadores españoles o portugueses originales se casaron mezclándose con los indios primitivos, y la combinación no es para nada mala, ya que el resultado es una raza viril y resistente [...] En Brasil el tipo mulato es común, porque el pueblo*

---

<sup>533</sup> “the striking fact is this, that though least numerous we are most influential. Nor do I believe that this is due to the colossal amount of British capital invested in the country [...] our influence is due much more to moral reasons; our sturdiness of character and racial superiority, or perhaps-a less offensive way of putting it- the superiority of our civilisation [...] still there is the superiority. People are not surprised that we live as a race apart with our own institutions as though we were at home, like no other foreigners. And they imitate our customs and sports and fashions [...] we British are truly different from other people, we are deeply aware of it ourselves, and others are equally aware of it [...] And not only are we different, but it is our fixed deliberate intention and principle to remain different [...] We are a superior race, as I have admitted, and knowing my fellow-countrymen as I do, they could hardly help behaving like it, which is another thing.” Every, South American Memories of Thirty Years, op.cit., pp. 42-45.



*de habla portuguesa se casó mezclándose con esclavos negros, pero aquí, como en otras partes, se piensa que la mezcla de negro y blanco no produce buenos resultados.*"<sup>534</sup>

*"Chile es un poder continental y es probable que siga siéndolo, porque los chilenos son un pueblo fuerte, vigoroso y homogéneo, de un tipo definitivamente formado, siendo que el trasfondo indio de la gente común es de lo mejor racialmente hablando (por supuesto, hay una minoría blanca de sangre pura en todos estos países)."*<sup>535</sup>

Sin embargo, antes de concluir que Every era simplemente un racista biológico convencido, observemos el siguiente extracto, tomado del mismo libro que los dos anteriores:

*"la civilización [de Sudamérica] es latina y católica romana. El tipo es absolutamente dominante, y es probable que continúe siéndolo, y, por mi parte, por más extraño que lo encuentre a mis tradiciones y simpatías, estoy lleno de admiración por esa sorprendente raza española que puso su marca indeleble sobre la mitad de un mundo. (Existen grandes mapas publicados llamados Países de Habla Española [...])."*<sup>536</sup>

Aquí encontramos una raza nacional inmediatamente ligada a la lengua, que resulta el síntoma que anuncia su presencia. El capítulo 3 de *Twenty-five Years in South America* lleva por título "El choque de razas" ("The clash of the Races"), y sin embargo en seguida puede leerse:

*"El choque de las naciones resulta notablemente visible en esto: que todas tienen sus propios bancos y líneas de vapores, británicos, alemanes, italianos, franceses, españoles, holandeses, escandinavos, norteamericanos."*<sup>537</sup>

Como regla general, sin embargo, el concepto de raza teñía en forma significativa toda la apreciación que Every y muchos de sus contemporáneos hacían de América del Sur. La clasificación de los diferentes países de acuerdo con su particular mezcla racial es típica de la época, y, en este panorama, la Argentina (junto con el Uruguay) estaba entre los mejor considerados a causa de su considerable población de

<sup>534</sup> "South America is the continent of mixed races, the *average* man being a man of mixed blood, the original Spanish or Portuguese conquerors having intermarried with the primitive Indians, nor is the blend at all a bad one, a virile, hardy race being the result [...] In Brazil the mulatto type is common, the Portuguese-speaking people having intermarried with the negro slaves, but here, as elsewhere, the mixture of black and white is not thought to produce good results." Every, *Twenty-five years in South America*, op. cit., p. 14.

<sup>535</sup> "Chile is a continental power and likely to remain so, because Chilians are a strong, vigorous, homogeneous people of a definitely formed type, the Indian background of the ordinary people being of the best racially (of course, there is a pure blooded white minority in all these countries). *Ibidem*, p. 36.

<sup>536</sup> "the civilisation is Latin and Roman Catholic. This type is absolutely dominant and likely to remain so, and for my part, however alien I find it to my traditions and sympathies, I am filled with admiration for that amazing Spanish race which set its mark indelibly on half a world. (There are large maps published called *Países de habla española*—countries of Spanish speech)." *Ibidem*, p. 15.

<sup>537</sup> "The clash of the nations appears notably in this, that all have their own banks and steamship lines, British, Germans, Italians, French, Spanish, Dutch, Scandinavians, Americans." *Ibidem*, p. 24.

origen europeo.<sup>538</sup> Su gran expansión comercial y productiva era a menudo explicada en forma causal por la presencia de hombres blancos civilizados capaces de explotar la tierra, y comparada favorablemente con la situación de Perú, Paraguay o Bolivia.

Dentro de este marco general que hemos delineado, la postura del obispo anglicano puede caracterizarse como un racismo en el que determinadas instituciones y cultura eran pensadas como inherentes a determinada raza. Él mismo citaba<sup>539</sup> como influencias intelectuales importantes en su vida a las obras de los ya mencionados Rudyard Kipling y Charles Kingsley, junto con la *Oceana* de Froude,<sup>540</sup> y, sobre todo, la obra de Frederick Denison Maurice.<sup>541</sup>

La oposición más relevante que construía era la del tipo latino/tipo anglosajón:

*"[...] el futuro parece estar con la Argentina. Debería ser unos EE.UU. de habla castellana de América del Sur. [...] Hay muchos ingleses, y algunos argentinos están de acuerdo con ellos, que piensan que es una pena que cuando tomamos el país, una colonia española por ese entonces, en 1807, no pudimos retenerlo, porque quizás en ese caso la Argentina se hubiese salvado de medio siglo de anarquía, y el progreso del país hubiera sido más estable y rápido. Por mi parte, no puedo estar de acuerdo con ellos: tenemos una porción más que suficiente del mundo, incluyendo sus mejores partes; dejemos que otras naciones tengan su oportunidad, y como el tipo anglosajón es dominante en el continente norte, es sólo justo que el brillante tipo latino tenga un campo equitativo para mostrar lo que puede hacer en el continente sur [...] Es verdad que una pequeña y bien gobernada colonia británica en el Uruguay, o en Tierra del Fuego en el extremo sur, podría haber sido estimulante como modelo, y efectiva, también, en preservar la paz y el orden [...] Pero seguramente en la Argentina la posición es mejor como*

<sup>538</sup> Cfr. Victor Kiernan, *The Lords of Human Kind. European Attitudes to Other Cultures in the Imperial Age*, Londres, Serif, 1995 (1ª ed. 1969), p. 302 y ss.

<sup>539</sup> Cfr. Every, *South American Memories of Thirty Years*, op. cit., pp. 193-194 y 204-205.

<sup>540</sup> James Anthony Froude (1818-1849), hermano de quien fuera uno de los fundadores y líderes del Movimiento de Oxford, Richard Hurrell Froude, fue autor de varios volúmenes de historia en los que glorificaba al imperialismo y al gobierno fuerte, y sostenía su teoría sobre el papel de la Reforma, base de la expansión de la gran raza anglosajona. Buen amigo de Carlyle, tras algunos intentos fallidos en la carrera diplomática terminó sus días como *Regius Professor of Modern History* de la Universidad de Oxford. Su *Oceana, or England and Her Colonies*, contiene el relato de sus viajes por distintas colonias y ex-colonias británicas y sus opiniones respecto de la forma que debería asumir el Imperio.

<sup>541</sup> John Frederick Denison Maurice (1805-1872), teólogo anglicano, representante de la "iglesia tolerante" de las décadas de 1830-1840, fue editor de la *Education Magazine* y profesor de Teología e Historia y Literatura Inglesa en la Universidad de Londres hasta 1853, cuando publicó sus *Theological Essays*. El Comité de la Universidad consideró que contenían opiniones heterodoxas y lo despidió. A partir de 1866 fue Profesor de Filosofía Moral en Cambridge. Maurice fue un reformador social, uno de los fundadores de lo que se conoce como el socialismo cristiano, y ayudó a formar en 1848 el Queen's College para la educación de mujeres y en 1854 el Working Man's College, dirigido a la de los trabajadores manuales. Opositor a la Alta Crítica bíblica y a menudo opuesto a los teólogos liberales, evolucionista en términos nacionales (creía que las naciones crecían y se desarrollaban), defendió el control eclesiástico de la educación elemental, pero también inculcó en sus seguidores el espíritu de la búsqueda, la pregunta y el libre examen.

*está. [...] Admitamos que es un experimento sin terminar, y que sería fácil apuntar sus deficiencias y fracasos; però aún así sigue siendo una maravilla de logro y posibilidad, y en muchas formas un modelo a imitar, especialmente para los estados del Nuevo Mundo cuyas constituciones están encuadradas en líneas similares. Los mismos argentinos señalan que su tipo nacional todavía no está formado, aún no han asimilado los elementos foráneos ya recibidos [...]"<sup>542</sup>*

Esta postura respecto de la Argentina resulta bastante representativa del pensamiento de Every, quien hacía clarísimos esfuerzos por ser tolerante respecto de las diferencias culturales. Creía en el progreso de los países sudamericanos, particularmente de la Argentina, pero oscilaba entre considerar que las diversas inferioridades sudamericanas radicaban en su cultura y en su historia, por lo que los buenos ejemplos y la educación podrían redimirlos, y la convicción de ciertas limitaciones inherentes al tipo biológico, como se nota en sus observaciones reiteradas respecto del tipo mulato en Brasil. Estaba dispuesto a admitir, como Newbould, que había virtudes que eran propias del tipo latino o sudamericano que faltaban entre los ingleses. Estas virtudes incluían la inteligencia, la gracia y la facilidad para el contacto social, pero tendían a estar atenuadas por una lamentable falta de honestidad y constancia (virtudes propias del tipo anglosajón):

*"puede darse por sentado que los hombres de raza latino no carecen de cerebro, nosotros los anglosajones somos a menudo estúpidos comparados con ellos, nuestro éxito se debe más a nuestras cualidades morales que a las intelectuales, nuestra seriedad y persistencia en llevar las cosas a buen término."<sup>543</sup>*

---

<sup>542</sup> "[...] the future would seem to be with Argentina. It should be a Spanish-speaking U.S.A. of South America [...] There are many English, and some few Argentines agree with them, who think it is a pity that when we took the country, a Spanish colony then, in 1807, we were not able to keep it, for perhaps in that case Argentina would have been saved half a century of anarchy, and the progress of the country would have been more stable and rapid. For my part I cannot agree with them: we have quite enough of the world, including the best parts of it; let other nations have their chance, and as the Anglo-Saxon type is dominant in the Northern Continent, it is but just that the brilliant Latin type should have a fair field to show what it can do in the Southern Continent. True, a small, well governed British colony in Uruguay, or Tierra del Fuego in the far South, might have been stimulating as a model, and effective, too, in preserving peace and order [...] But surely in Argentina the position is best as it is [...] Admittedly that is an unfinished experiment, and it would be easy to point out its defficiencies and failures; nevertheless it remains a marvel of achievement and possibility, and in many ways a model to follow, especially for States in the New World whose constitutions are framed on similar lines. Argentines themselves point out that their national type is not yet formed, they have not yet assimilated the alien elements already received [...]" Every, *Twenty-five Years in South America*, op. cit., pp. 30-31.

<sup>543</sup> "it may be taken for granted that men of Latin race do not lack for brains; we Anglo Saxons are often stupid by comparison with them, our success is more due to our moral than intellectual qualities, our steadiness and persistence in seeing things through." Every, *Twenty-five Years in South America*, op. cit., p. 63. Sin embargo, y a pesar de la insistencia en la inteligencia de los latinos, el generalizado desprecio de los latinoamericanos cultos por la religión cristiana desnudaba una cierta insinceridad en el cumplido:

Incluso comentaba que en algunos casos excepcionales la mezcla entre lo anglosajón y lo latino, representados por el tipo inglés y el argentino, podía producir buenos resultados:

*“En verdad es perfectamente posible discernir aquí y allá un nuevo tipo desarrollándose en el cual las mejores características inglesas y argentinas se mezclan con resultados de lo más felices, marcando un verdadero paso adelante. Puedo pensar en hombres ingleses, nacidos en el país y criados en él, quienes, mientras retienen toda su robusta rectitud británica y su espíritu concienzudo de trabajo duro, muestran sin embargo al lidiar con la gente unos modales simpáticos y un franco espíritu de camaradería que les gana todos los corazones. Y existe un tipo de mujer que se aparta claramente de su hermana inglesa o argentina, y que incorpora las virtudes de ambas. En su carácter es tan leal y fiel como la mejor mujer inglesa, lo que es decir mucho, mientras tiene la habilidad y simpatía de la argentina, y en cuanto a sus modales y apariencia es como si hubiera agregado una cierta indefinible gracia latina al encanto de su simplicidad anglosajona. [...] La gran raza española tiene sus virtudes.”<sup>544</sup>*

Este elogio de las virtudes locales, y de los efectos benéficos posibles (pero no probables) de la asimilación no debe llevarnos sin embargo a la confusión. Every daba más crédito a los latinoamericanos que Newbould, pero en realidad su postura era considerablemente más racista, y su conclusión final apuntaba a la separación completa de dos pueblos/razas diferenciados:

*“los estados de América del Sur, como los Estados Unidos, desean absorber en su vida nacional a todos los inmigrantes a los que dan la bienvenida a sus costas. Pero, ¿qué hay entonces de nosotros los ingleses? Es muy cierto que desde este punto de vista somos antinacionales; nuestro ideal es precisamente el opuesto, y todas nuestras instituciones, desde*

---

“el latinoamericano educado no carece de cerebro, y a menudo los ingleses somos niños a su lado. Es por ello tanto más sorprendente que no le impresione el hecho, por ejemplo, de que no es nada excepcional que los hombres de Estado, literatos, soldados, etc. ingleses o [norte]americanos sean devotos cristianos” (“the educated Latin American does not lack for brains, and often we English are children by the side of him. Therefore it is the more astonishing that no impression is made upon him by the fact, e.g., that it is nothing exceptional for English or American statesmen, men of letters, soldiers, etc., to be devout Christians.” Every, *South American Memories of Thirty Years*, op. cit., p. 8.) Evidentemente la inteligencia latina debería llevarla a percibir la natural superioridad de los anglosajones y a tomarlos como modelo a seguir.

<sup>544</sup> “Indeed it is quite possible to discern here and there a new type evolving in which the best English and Argentine characteristics are blended with the happiest results, marking a true step forward. I can think of Englishmen, born in the country and brought up in it, who, while retaining all their sturdy British uprightness and conscientious spirit of hard work, yet in dealing with the people show a sympathetic manner and a frank spirit of comradeship which wins all hearts to them. And there is a type of woman who is distinctly apart from her English or Argentine sister, and embodying the virtues of both. In character she is as loyal and true as the best English woman, which is saying a great deal, while she has the ability and sympathy of the Argentine, and as for manner and appearance it is as though she had added a certain undefinable Latin grace to the charm of her Anglo-Saxon simplicity. [...] The great Spanish race has its virtues.” Every, *Twenty-five Years in South America*, op. cit., pp. 76-77.

*las iglesias a los clubes deportivos, tienen este objetivo, es decir, retener nuestra nacionalidad. Pero a los sudamericanos reflexivos que nos tienen simpatía excusaría nuestra actitud honestamente en estos términos: 'Nosotros los ingleses somos diferentes de otros extranjeros porque nos absorbemos mal y perdemos nuestras virtudes nacionales al hacerlo, los serviremos con mucha más fidelidad y eficiencia si nos dejan permanecer como lo que somos.' Y creo que esta es la verdad.*"<sup>545</sup>

#### b) Lo anglicano y lo católico

Como hemos visto, desde el punto de vista nacional/racial, el discurso de las publicaciones de la Iglesia Anglicana propugnaba los matrimonios al interior de la colectividad. ¿Qué pasaba desde el punto de vista religioso?

Las citas previas hacían ya referencia al problema que se abría con el matrimonio entre católicos y protestantes. Como regla, la Iglesia Anglicana no se oponía formalmente a estas uniones, y no exigía del contrayente que profesaba otra religión que la cambiase. De hecho, el matrimonio no constituye para las iglesias protestantes un sacramento. El servicio nupcial era simplemente la bendición de una unión civil. Más aún, la Iglesia Católica era oficialmente reconocida como una iglesia cristiana legítima, por lo cual, por ejemplo, no era necesario rebautizar a aquellos que habiendo sido católicos se convertían al anglicanismo, y tampoco era necesario recasar a aquellos que habían sido casados por un sacerdote católico. Por ello, el problema inicial al que se enfrentaba la pareja "mixta" era el de lograr el reconocimiento del casamiento por parte de la Iglesia Católica. Ésta exigía para officiar la ceremonia (la única que reconocía como válida) que el contrayente protestante que no renunciaba a su religión se comprometiese solemnemente a dejar a su pareja seguir siendo fiel a su Iglesia, y a dar a sus hijos la religión católica.

Precisamente por este motivo, la 5ta Conferencia de Lambeth, de 1908, advirtió en su resolución no. 67 a los anglicanos en contra de contraer matrimonios con los católicos en estas circunstancias.<sup>546</sup> La advertencia, que como todas las decisiones

<sup>545</sup> "South American States, like the United States, desire to absorb into their national life all the immigrants whom they welcome to their shores. But what then about us English? It is quite true that from this point of view we are anti-national; our ideal is precisely the opposite one, and all our institutions, from churches to athletic clubs, have this aim—namely, to retain our own nationality. But to thoughtful and sympathetic South Americans I should honestly excuse our attitude on these grounds: 'We English are different from other foreigners in that we absorb badly; we lose our national virtues in the process; we shall serve you much more faithfully and efficiently if you let us remain what we are.' And that I believe to be the truth." Every, *Twenty-five Years in South America*, op. cit., p. 29.

<sup>546</sup> Véase *Conference of Bishops of the Anglican Communion. Encyclical Letter &c.*, Londres, 1908. La resolución dice: "Deseamos advertir enfáticamente a los miembros de nuestra Comunión en contra de

tomadas por las Conferencias sólo tenía valor de sugerencia doctrinal, no se basaba en una animadversión específica contra la Iglesia Católica. Por el contrario, esta fue la misma Conferencia en donde se definió a la búsqueda de la reunificación de toda la cristiandad como un deber de todo anglicano, comenzando así con toda una tradición de acercamiento a otras iglesias (incluida la católica). El espíritu anglocatólico por entonces predominante dentro de la Iglesia de Inglaterra tenía simpatías y expectativas en su relación con la Iglesia Católica. La medida simplemente reflejaba las condiciones específicas en que estos matrimonios tenían lugar, lo que a su vez evidenciaba la relación desigual que se establecía en este momento con la Iglesia Católica, que, aunque reconocida como legítima por la Iglesia Anglicana, estaba lejos de devolver esta apreciación.

Las promesas que debían realizar ponían a los maridos anglicanos (como hemos visto, la situación de una mujer anglicana que se casara con un "nativo" católico era muy rara) en una situación difícil. Every comentaba que en general era reconocido que en la Argentina las promesas de este tipo eran puramente nominales, y que después los padres quedaban libres de negociar entre sí su propia solución al dilema. Esta actitud le parecía indefendible, aunque muy acorde con el espíritu del país.<sup>547</sup>

Pero si bien la Iglesia Anglicana no ponía trabas prácticas a los matrimonios interreligiosos, su obispo sí advertía sobre las consecuencias perniciosas que se seguían de estos:

*"En la mayoría de los casos [...] no sólo la cuestión de la raza sino la religión está involucrada, tocando así dos elementos basales en la naturaleza humana; y donde hay una diferencia entre el marido y la esposa tanto en la raza como en la religión el distanciamiento [entre ellos] se ensancha sensiblemente, por lo menos en los casos en los que la religión es en algún grado real."*<sup>548</sup>

---

contraer matrimonios con católicos romanos bajo las condiciones impuestas por la ley canónica romana moderna, especialmente dado que esas condiciones involucran [...] una promesa de criar a sus hijos en un sistema religioso que ellos no pueden aceptar" ("We desire earnestly to warn members of our Communion against contracting marriages with Roman Catholics under the condition imposed by modern Roman canon law, especially as these conditions involve [...] a promise to have their children brought up in a religious system which they cannot themselves accept").

<sup>547</sup> La Argentina era según Every "todavía extrañamente medieval en esto: que reclama una posición teóricamente correcta mientras tolera grandes divergencias en la práctica. Mientras la autoridad sea debidamente reconocida, puede asumirse que no será aplicada muy estrictamente." ("which is still strangely medieval in this, that it demands a correct position theoretically, while tolerant of large divergences in practice. As long as authority is duly recognised, it may be assumed that it will not be very strictly enforced") *Twenty-five Years in South America*, op. cit., p. 74.

<sup>548</sup> "In most cases [...] not only the question of race but religion is involved, thus touching two basal elements in human nature; and where there is a difference between man and wife both in race and

La única solución satisfactoria era la que se daba en aquellos casos en los que se cumplían los requisitos de Newbould y la esposa era “anglicizada” tanto en su cultura general como en su religión. Every nos presenta a esta mujer, de paso, con una clarísima definición de “lo inglés” como algo cultural, y por ende abierto:

*“la esposa del país viene a su lado [al del marido], aprende a hablar bien inglés, ordena su casa a la manera inglesa, cría a su familia como inglesa, y en una palabra se convierte en una de nosotros.”*<sup>549</sup>

La religión y las costumbres se convertían así en una vía de acceso a la *Englishness* (“inglesidad”). Esta era, decíamos, la única solución adecuada,<sup>550</sup> porque incluso si los esposos llegaban a un *modus vivendi* aceptable para ambos, esto no implicaba necesariamente que se satisficieran los estándares de la Iglesia:

*“El peor resultado desde el punto de vista religioso, y quizás el más común, es lo que podría llamar ‘un compromiso de indiferencia’. El marido protestante objeta a que su esposa se confiese, lo que por supuesto es obligatorio en su Iglesia, con el resultado de que ella se convierte en una católica romana negligente, mientras él por su parte, como forma de compromiso o para seguir su ejemplo, deja de asistir a su propio lugar de culto, si es que alguna vez fue un fiel [...] Y esta es la atmósfera en la que se cría a los niños. Prácticamente no tienen religión. [...] Seguramente de todos los engaños este es el más triste y más cruel, que a los niños se les debería dejar elegir su religión por su cuenta. Es como esperar que, desde su más temprana edad, sean los mejores jueces de su propia ropa y comida. Este compromiso de indiferencia debe debilitar el espíritu de los niños nacidos de matrimonios mixtos, y si todavía pertenecen a ella, tender a separarlos de la comunidad británica local. Sería mucho mejor [...] que se los criara como católicos romanos practicantes.”*<sup>551</sup>

---

religion, the rift is sensibly widened, at least where religion is at all real.” Every, *Twenty-five years in South America*, op. cit., p. 73.

<sup>549</sup> Every, *Twenty-five years in South America*, op. cit., p. 72: “the wife of the country comes over to his side, learns to speak English well, orders her home in English fashion, brings up her family English, and in a word becomes one of ourselves.”

<sup>550</sup> Notemos que a Every ese resultado le parecía maravilloso, pero que no opinaba lo mismo cuando una mujer anglicana cedía a los deseos de su marido católico: “es muy difícil respetar a las mujeres inglesas que son lo suficientemente descuidadas o cobardes como para ceder a este tipo de presión” (“it is very difficult to respect English women who are careless or cowardly enough to surrender to such pressure”, *Twenty-five years in South America*, op. cit., p. 73). Como regla general, Every podía perdonar a un hombre que dejara que sus hijos se criaran como católicos, puesto que la crianza correspondía principalmente a la madre, cuya responsabilidad le parecía irrenunciable.

<sup>551</sup> “The worst result, from the religious point of view, and perhaps the commonest, is what I may call a ‘compromise of indifference’. The Protestant husband objects to his Roman Catholic wife going to confession, which of course is obligatory in her Church, with the result that she becomes a slack Roman Catholic, while he on his part, by way of compromise or following suit, ceases to attend his own place of worship, if he ever was a worshipper [...] And that is the atmosphere in which the children are brought up. They are practically without religion. [...] Surely of all delusions this is the saddest and most cruel, that children should be left to choose their religion for themselves. As well expect them, from their earliest years, to be best judges of their own food and clothing. This compromise of indifference must weaken the

Este debilitamiento moral que el obispo auguraba para los contrayentes y su descendencia tenía su origen justamente en su identidad mixta, entendida como una pérdida, una renuncia a una identidad nacional y religiosa inequívoca que dejaba al individuo a la deriva. Esta idea no era privativa de Every, ni de las aspiraciones de continuidad de la colectividad inglesa o anglicana. Por el contrario, refleja el ideal de la nación lingüística y políticamente homogénea propia del nacionalismo moderno, que, como hemos visto, implica una noción de individuo uninacional. También en la Argentina, como lo reflejaba el debate parlamentario de 1886 que analizáramos en el capítulo 1, se miraba con sospecha a estos individuos cuya lealtad nacional no era clara. El inmigrante desarraigado fue considerado un potencial peligro político.

Esta situación peculiar del inmigrante que se encontraba entre dos mundos resultaba notoria para los contemporáneos, y constituía en general una experiencia indudablemente dolorosa para aquel que, confrontado con un ideal de ciudadano de una única nación monolingüe, experimentaba su propia doble identificación bilingüe y binacional.<sup>552</sup> Esta podía incluso ser estigmatizada y vivida como una carencia antes que como una riqueza. Para Every, por ejemplo, ser inglés y argentino implicaba mantener fidelidades imposibles:

*“Con los angloargentinos –esto es, ingleses nacidos en la Argentina- el caso es diferente [...] cualquier posición es posible para ellos, porque son argentinos para la ley. Pero la ley y los hechos no se corresponden del todo, y en la práctica están considerablemente en desventaja. Porque, como se ha señalado, nosotros vivimos mayoritariamente nuestra propia vida, y mantenemos nuestra propia lengua y tradiciones, y eso nos vuelve poco aptos para ocupar ningún puesto prominente como argentinos en la vida del país. Muchos angloargentinos son sólo argentinos de nombre y para todos los efectos prácticos ingleses de los ingleses. En realidad es extraordinariamente difícil incluso para los angloargentinos más capaces [...] ser leales a su nacionalidad dual y ajustar los reclamos respectivos, ingleses y argentinos. La tendencia natural y casi inevitable es a gravitar hacia uno u otro lado, permanecer*

---

grit of the children born of mixed marriages, and if they still belong to it, tend to detach them from the local British community. It would be far better [...] that they should be brought up as practising Roman Catholics.” *Ibíd.*, p. 74.

<sup>552</sup> Florencia Cortés Conde, Los angloargentinos en Buenos Aires. Lengua, identidad y nación antes y después de las Malvinas, Buenos Aires, Biblos, 2007, pp. 36-37, analizando a los angloargentinos actuales, se refiere a esta situación como un “estar en entre-medio”, y Gustavo Pérez Firmat elige la gráfica expresión de “vivir en el guión” (cfr. su obra Life on the Hyphen: The Cuban-American Way, Austin, University of Texas, 1994), ya que el individuo no termina de ser reconocido en su totalidad por ninguna de sus dos nacionalidades. José Luis Romero en Las ideas políticas en la Argentina, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992 (original 1956), pp. 176-177, reconoce este dilema a partir de las observaciones hechas por Sarmiento en La condición del extranjero en América, y busca en el éxito económico del inmigrante, que lo distinguía de los criollos, la razón de su voluntad de prolongar su situación de extranjero permanente.



*testarudamente británicos o, como lo dice la frase, 'volverse nativos' [...] esto es comparativamente poco frecuente.*"<sup>553</sup>

Era necesario optar, y la opción incluía tanto a la nacionalidad como a la religión.<sup>554</sup> Es de destacar que, vista desde esta perspectiva, la posición del obispo anglicano era similar a la que sostuviera el obispo Romero en 1901, o a la que sostendría en esos años Monseñor De Andrea frente a los mismos ingleses que concurrían a los servicios religiosos de Every en la Pro-catedral de San Juan:

*"estando nuestra alma nacional tan compenetrada de religión, no es posible renegar de nuestra religión sin renegar también del alma nacional"*<sup>555</sup>

Esta unificación entre religión y nacionalidad, que adquiriría características programáticas para ambas iglesias, implicaba una coincidencia a nivel conceptual entre nacionalistas católicos e ingleses anglicanos. El ideal era la separación clara y tajante, entre argentinos católicos y extranjeros anglicanos. Desde esta coincidencia se podía, como lo hemos dicho ya, construir una convivencia pacífica. Every consideraba a la Iglesia Católica como la más apropiada para la cultura de la raza latina, en sintonía con las ideas que circulaban en la facción anglocatólica de la Iglesia Anglicana en Gran Bretaña. Según lo mencionáramos, este sector proponía a la Iglesia Anglicana como

<sup>553</sup> "With Anglo-Argentines -that is, English born-in Argentina- the case is different [...] any position is possible for them, for they are Argentines by law. But law and fact do not altogether correspond, and in practice they are considerably handicapped. For, as has been pointed out, we mostly live our own life and maintain our own language and traditions, and that unfits us for taking any prominent part as Argentines in the life of the country. Many Anglo-Argentines are only Argentine in name and to all intents and purposes English of the English. Indeed it is extraordinarily difficult even for the ablest Anglo-Argentines [...] to be true to their dual nationality and adjust their respective claims, English and Argentine. The natural and all but inevitable tendency is to gravitate to one side or the other, remain stubbornly British or, as the phrase is, 'turn native' [...] that is comparatively rare." Every, *Twenty-five years in South America*, op. cit., p. 64.

<sup>554</sup> Es necesario destacar que este imperativo de la opción diferencia sustancialmente el discurso de Every del sostenido por los líderes étnicos norteamericanos, ya que, según Jon Gjerde, estos se habrían destacado por crear para los inmigrantes "identidades complementarias" que habrían permitido la celebración de la doble nacionalidad (la norteamericana política y la europea cultural) y habrían incluido a la trayectoria del grupo en la historia nacional de los Estados Unidos. En el caso de Every, el espacio dejado por su discurso para la inclusión de los ingleses inmigrantes en la historia argentina era muy limitado, dado que el rol que les reconocía era el de "huéspedes", por lo que preconizar el respeto por las leyes del país y la necesidad de dar un buen ejemplo frente a un pueblo más atrasado le parecía suficiente. No obstante, debe considerarse que los inmigrantes no necesariamente respondían al ideal presentado en el discurso del obispo, por lo cual es de suponer que muchos de ellos, tal como lo mencionábamos en relación a los hijos de Thomas Bridges, lidiaban con una doble identificación nacional que quizás no estuviera tan alejada de esa "identidad complementaria" propuesta por Gjerde. Véase Jon Gjerde, "Identidades múltiples y complementarias. Inmigrantes, liderazgos étnicos y el Estado en Estados Unidos", en Alicia Bernasconi y Carina Frid (eds.), *De Europa a las Américas. Dirigentes y liderazgos (1880-1960)*, Buenos Aires, Biblos, 2006.

<sup>555</sup> Palabras pronunciadas por Monseñor Miguel de Andrea en el salón "Príncipe Jorge" el 11 de agosto de 1913 agradeciendo la demostración organizada en su honor, reproducidas por Tulio Halperín Donghi en *Vida y muerte de la República verdadera (1910-1930)*, Buenos Aires, Ariel, Biblioteca del Pensamiento Argentino IV, 2000, p. 431.

mediadora en la futura reunificación del cuerpo cristiano en base al *corpus* de coincidencias básicas entre las iglesias, y por lo tanto sostenía la necesidad de dar un explícito y cuidadoso reconocimiento a la Iglesia Católica, evitando el choque con ella.<sup>556</sup> Pero esto no implicaba que se le perdonasen sus faltas, por las cuales Every la consideraba principal responsable de la “atmósfera moral degradada” de América del Sur:

*“Una civilización latina protestante es casi inconcebible según el juicio de muchos de nosotros, y en realidad no es deseable. Pero es sin embargo trágico que un continente con un futuro tan grande como el que promete América del Sur tenga como inspiración y guía a la Iglesia Católica tal cual es [...] ninguna otra Iglesia muestra un rango de variedad tan grande entre la verdadera santidad y la mera superstición, los ideales más elevados y la práctica más degradada, lo mejor y lo peor. La Iglesia tal cual es no puede tener mucho poder para detener la creciente marea de materialismo, y en sí misma constituye el problema moral y religioso más grande.”*<sup>557</sup>

Desde el punto de vista protestante la Iglesia Católica hacía un pobre papel, y era culpable del descreimiento que predominaba en los sectores educados de la población “nativa”, y de la ignorancia religiosa de los sectores populares, además de ser directamente causante del “éxito” protestante (permanentemente exagerado) en atraer hacia sus iglesias a católicos nominales. Sin embargo, esta evaluación compartida por amplios sectores (muchos lo expresaban de manera mucho más fuerte, como lo hemos visto en el capítulo 2), podía llevar a diversas conclusiones en relación a las formas en que se debía actuar. Lucio Abeledo, en su ya citado libro *Campaña Anticlerical*, se apoyaba en la virulenta crítica a la Iglesia Católica para sostener que el origen del

<sup>556</sup> Las resoluciones de las Conferencias de Lambeth a partir de 1908 insistían en la necesidad de cuidar las relaciones con otras iglesias, fundándose en búsqueda de la reunificación de la Cristiandad. La resolución no. 58 de 1908 afirmaba la obligación de “ocuparse de hacer lo que haga avanzar la reunión de toda la Cristiandad, y de abstenerse de hacer cualquier cosa que la retarde o la impida” (“that care should be taken to do what will advance the reunion of the whole of Christendom, and to abstain from doing anything that will retard it or prevent it”), y la no. 66 sostenía que “es de la mayor importancia que nuestros representantes en el extranjero, tanto clérigos como laicos, mientras sostienen firmemente nuestra propia posición, muestren toda cortesía cristiana a las Iglesias de las tierras en las que residen y hacia sus autoridades eclesiásticas” (“it is of the greatest importance that our representatives abroad, both clerical and lay, whilst holding firmly to our own position, should show all Christian courtesy towards the Churches of the lands in which they reside and towards their ecclesiastical authorities”). Reproducidas con permiso de la Secretaría General del Consejo Consultivo Anglicano, 2006.

<sup>557</sup> “A Protestant Latin civilisation is all but inconceivable in the judgement of many of us, and indeed undesirable. But it is none the less tragic that a continent with such a future before it as South America promises should have for its inspiration and guidance the Roman Catholic Church as it is [...] no other Church shows such a range of variety between the true saintliness and the merest superstition, the loftiest ideals and the most degrading practice, the best and the worst. The Church *as it is* can have little power to stem the rushing tide of materialism, and in itself constitutes the greatest of moral and religious problems.” Every, *Twenty-five years in South America*, op. cit., pp. 59-60.

diverso desarrollo de las razas latina y anglosajona era religioso, por lo cual el remedio para la “crisis de la raza Latina” consistía en la conversión, y en la separación entre Iglesia y Estado:

*“Hay quienes dicen que nuestra ‘enfermedad’, la decadencia de la raza latina, está en la sangre, en el clima, en los malos hábitos heredados de nuestros mayores, los españoles, en la mala educación política y moral, y pocos ó casi ninguno ha dicho, (no sabemos si por no saberlo ó por no querer decirlo) que nuestros males son aun más fundamentales: son de carácter religioso.*

*Las causas señaladas son solo efectos.*

*Nuestra sangre no difiere en composición de aquella con quienes se nos quiere avergonzar.*

*Dios ha hecho á todos los hombres de una misma sangre (Actos 17, 26).*

*Respecto al clima, la República Argentina tiene todas las zonas, pero los hombres son lo mismo.*

*Nuestros males peculiares obedecen á otra causa: hemos sido educados por el catolicismo romano y esto es todo.*

*[...] Aceptar los efectos por la causa, es condenarnos á un lento suicidio; descubrirla, tener la valentía de confesarla y apartarse de ella, es la manera racional de buscar la cura.*

*[...] Ya hemos hecho notar [...] lo que importan las diferencias religiosas en ambas razas, latina y anglosajona; esta tiene una religión que la desarrolla, y aquella una que la aniquila. El protestantismo es un maestro, el catolicismo es un embaucador.”<sup>558</sup>*

Pero Abeledo expresaba aquí el anticlericalismo furioso del metodismo combativo de las décadas de 1880 y 1890. Si bien el libro compilando los artículos fue publicado en 1909, y recibió reseñas elogiosas en La Reforma,<sup>559</sup> estos argumentos de anticlericalismo militante que circulaban entre las vertientes más evangélicas del protestantismo recibirían cada vez menos atención a medida que avanzaba el siglo XX.

El mismo Every había sido bastante drástico en una de las conferencias que brindó en 1908 en el Congreso Pan-Anglicano celebrado en Londres en forma previa a la Conferencia de Lambeth de ese mismo año. En este contexto, previo al Congreso de Edimburgo, Every sostuvo que “las repúblicas de América del Sur sólo pueden ser consideradas como parte de la Cristiandad de una forma limitada” por dos razones: su falta de población (América del Sur era para Every “el continente vacío”, dado que su

<sup>558</sup> L. Abeledo, Campaña Anticlerical, op. cit., pp. 130 y 143. Estas declaraciones fueron publicadas originalmente en torno a 1892-1893, durante la residencia de Abeledo en Concordia y Salto (1892-1896) en alguno de los siguientes periódicos locales: La Palabra, El Obrero del Pueblo, El Amigo del Pueblo, El Diario de Concordia o El Progreso.

<sup>559</sup> Véase La Reforma, 1910, no. 1, p. 6839 y no. 2, pp. 6932-6934.

población total apenas excedía a la de las Islas Británicas, y “países sin una población razonable apenas pueden ser considerados fuerzas cristianas eficientes”) y por “el fracaso de la Iglesia Católica Romana”. Este último quedaba demostrado por “la corrupción de la doctrina y de la práctica” (“devotos romanistas de Europa y de los Estados Unidos están horrorizados y doloridos por el estado de cosas que encuentran”) y por “la organización defectuosa” que tendía a destinar clérigos a las ciudades descuidando los distritos rurales. Y aquí Every era lapidario:

*“En realidad la posición general parece ser que en las ciudades los hombres, por lo menos, no son creyentes por la forma infantil de la religión que se les presenta; en las aldeas y distritos rurales la gente es prácticamente pagana por falta de oportunidad de ser cualquier otra cosa.”*<sup>560</sup>

Aunque las conclusiones que desarrollaba a partir de este estado de cosas no incluían dedicar la Iglesia Anglicana a la conversión de estos católicos nominales (por el contrario, su idea consistía en dedicarse al mejoramiento de la vida cristiana de los ingleses y a lo sumo de los angloparlantes que quisieran aceptar los servicios de un ministro anglicano, en la esperanza de que el ejemplo mejoraría la vida religiosa de los “nativos”), su discurso permitía excusar o comprender a aquellos que sí proponían la evangelización del continente. Entre ellos Every mencionaba aquí sólo a los metodistas y presbiterianos norteamericanos, pero por supuesto los argumentos validaban también la labor de la SAMS, que estuvo presente en el Congreso Pan-Anglicano.

Sin embargo, en el contexto pos-Edimburgo, ciertas posiciones con las que el obispo Stirling, durante las últimas décadas del siglo XIX, seguramente habría simpatizado (aún si el ejercicio de la diplomacia del cual dependía su autoridad le hubiera impedido expresarlo, dado que el respeto por la Iglesia Católica era, como hemos visto, la política oficial de la Iglesia Anglicana a nivel local, de acuerdo con los deseos de sus feligreses más influyentes) quedaban fuera de las opciones de Every. Por otra parte, su postura anglocatólica moderada lo volvía naturalmente más propenso a la conciliación.

En este sentido, hablar de una iglesia que correspondía naturalmente a cada raza permitía delimitar esferas de actividad siguiendo las fronteras nacionales y evitaba el

---

<sup>560</sup> “Indeed the general position would appear to be, that in the towns the men, at least, are unbelievers on account of the childish form of the religion presented to them; in the villages and country districts the people are practically heathen, on account of lack of opportunity to be anything else.” Véase el texto completo del paper presentado por Every en “The Church’s Missions in Christendom. White Settlers in South America”, *Pan-Anglican Congress, 1908*, Londres, SPCK, 1908, vol. 6.

conflicto, puesto que convertía el énfasis conversionista en poco menos que un sinsentido.

Hemos visto ya la posición ambigua que Every y la Diocesan Magazine se veían forzados a mantener respecto de las actividades misioneras de William Morris y del trabajo proselitista de otras denominaciones protestantes. Lo comprendían, los esperaba, les parecía maravilloso, pero no podían apoyarlo en conciencia, tampoco podían financiarlo, y claramente algunos se sentían resentidos por la situación embarazosa en la que los ubicaba el contraste entre la posición “oficial” de la Iglesia y el trabajo de Morris.

Desde su postura, la Iglesia Anglicana debía definirse en los términos en que lo hiciera el Dean de Westminster ante el congreso Pan-Anglicano de 1908, que fueron leídas en la Conferencia Local de Buenos Aires sobre la Fe y el Orden (29 al 31 de enero de 1912):

*“La Comunión Anglicana puede ser descrita en términos generales como una porción de la Santa Iglesia Católica, independiente de las vertientes latina y oriental de la Iglesia, manteniendo la Fe Nicena y el orden histórico del Ministerio y los Sacramentos, y ofreciendo su adoración a través de una liturgia en lengua inglesa. [...] Su función ideal (aunque ideas aún mayores se imponen desde atrás de ellas) es expresar y guiar las aspiraciones espirituales y las actividades de la raza anglosajona.”<sup>561</sup>*

“Por ende”, concluía la Diocesan Magazine, “la Comunión Anglicana es nacional, pero más que nacional.”<sup>562</sup> Fórmula que resulta expresiva tanto de la identificación entre iglesia y nación como de la consistente ambigüedad mantenida en estos años respecto de los límites del campo de las iniciativas eclesiológicas.

#### “Salvad al niño y servid al Imperio”: la Iglesia y la educación nacionalizadora

Hemos visto más arriba que los hijos de padres de diferentes nacionalidades y/o religiones corrían una serie de riesgos, que iban desde su pérdida total para la colectividad a su debilitamiento moral. Pero no sólo los niños que eran producto de

<sup>561</sup> “The Anglican Communion may in general terms be described as a portion of the Holy Catholic Church, independent of the Latin and Oriental branches of the Church, maintaining the Nicene Faith and the historic order of Ministry and Sacraments, and offering its worship by means of an English Liturgy. [...] Its ideal function (though even larger ideas loom behind) is to express and guide the spiritual aspirations and activities of the Anglo-Saxon race.” Palabras del Dean de Westminster citadas por la Diocesan Magazine, marzo de 1912, pp. 165-166.

<sup>562</sup> “Hence the Anglican Communion is national but more than national.” *Ibidem*, p. 166.

matrimonios mixtos se encontraban en riesgo. También lo estaban aquellos que, hijos de padres ingleses y anglicanos, se veían igualmente expuestos al medio “nativo” en el que vivían, que en contraposición a la moralidad inherente a lo inglés era pensado como inmoral. Every dedicó largos párrafos en sus libros a la “atmósfera moral degradada de América del Sur”<sup>563</sup> y a sus nocivos efectos sobre los niños. Entre ellos se encontraba la naturalización del robo. Every relataba la anécdota de un inglés, cabeza de una compañía de ferrocarriles, quien durante la Primera Guerra Mundial tuvo que emplear muchos argentinos para reemplazar a los británicos que se presentaban como voluntarios en el frente, y sufrió una oleada de robos a la empresa por parte de los empleados. El inglés en cuestión charlaba luego

*“con un amigo nativo culto, uno a quien conocía íntimamente y con quien podía hablar con libertad, y le contaba del sufrimiento que pronto tendría que enfrentar al enviar a sus hijos a casa [Inglaterra] para que fueran al colegio. ‘¿Pero por qué deberías hacer eso?’ le preguntó su amigo. ‘Tenemos excelentes escuelas en este país, iguales a muchas de las que ustedes tienen en casa.’ ‘Sí, las tienen,’ contestó, ‘pero hay otras razones,’ y le contó de la experiencia de su firma, y le dijo que había una cierta mácula moral de la que deseaba que sus hijos escaparan. ‘¡Ah! Sí,’ fue la respuesta, ‘robarían, lo harían; veo el punto.’ Admitía libremente los hechos.”*<sup>564</sup>

Luego venía la propensión a mentir, ligada con el acento extranjero que denunciaba claramente el excesivo contacto con los “nativos”:

*“ya he señalado de qué forma extraña el habla y el carácter parecen estar unidos. Nuestros niños nacidos en el país o que vienen aquí muy pequeños, con frecuencia hablan con un inconfundible acento extranjero. Eso es en sí mismo una insignificancia [...] Se vuelve sin embargo más serio cuando nos damos cuenta, como debemos hacerlo, de que junto con este*

<sup>563</sup> Véase como ejemplo *Twenty-five years in South America*, op. cit., p. 58 en el que concluye “Para resumir, una baja moral sexual, la falta de honestidad, la falta de respeto por la ley, la crueldad hacia los animales, el juego, son todos elementos que contribuyen a la atmósfera moral degradada que infelizmente es un rasgo de América Latina” (“To sum up, a low sexual morality, dishonesty, lawlessness, cruelty to animals, gambling, are all contributory elements in the debased moral atmosphere which unhappily is a feature of Latin America”). Todo un capítulo, titulado “Moral and religious problems” está dedicado a este tema, y describe los escándalos políticos, las bancarrotas fraudulentas y las estafas, los burdeles que constituían la principal tentación para los jóvenes marineros, la corrupción dentro del Estado y el robo al empleador en las empresas privadas, la tortura y la corrupción policial, la alta tasa de criminalidad, los casinos, los bajos estándares de honor profesional. Véase también el tercer libro de Every, *South American Memories of Thirty years*, cap. 2 “Amazing attitude towards religion”.

<sup>564</sup> “to a cultured native friend, one whom he knew intimately, and to whom he could speak freely, and telling him of the trial which he would soon have to face in sending his children home to school. ‘But why should you do that?’ his friend asked. ‘We have excellent schools in this country, equal to many which you have at home.’ ‘Yes, you have,’ he answered, ‘but there are other reasons,’ and he told him of his firm’s experience, and that there was a certain moral taint which he desired his children to escape. ‘Ah! yes,’ was the reply, ‘they would rob, they would; I see your point.’ He quite admitted the facts.” Every, *Twenty-five years in South America*, op. cit., p. 52.

*rasgo viene aparejado un estándar más bajo de veracidad. Donde hay mucho contacto con niños nativos, me temo que es casi inevitable, porque los padres sudamericanos normalmente ven a la veracidad con otros ojos que los nuestros, y se divierten o se complacen con las falsedades de sus hijos como indicadores de su inteligencia, dado que ellos mismos son, como lo dice la frase de Kipling, algo económicos con la verdad.”*

Al hábito de la mentira se agregaba la baja moralidad sexual:

*“Además los niños nativos ‘conocen lo peor demasiado jóvenes’, y por estas razones la mayoría de los padres británicos se esfuerzan al máximo para que sus hijos no vayan al colegio nativo gratuito, que por otra parte es excelente, y prefieren un colegio inglés por el que tienen que pagar, aún si no es muy eficiente.”*

Finalmente, el reforzar las palabras con gestos, una costumbre muy latina que era un indicio de la pérdida o el deterioro de “lo inglés”:

*“Aquellos recién llegados de casa, cuyas percepciones de estos puntos son más aguzadas, notan que aquellos que han nacido en el país, o se han mezclado mucho con nativos, toman sus modales y gesticulan, y hacen gestos con las manos cuando hablan. Otra vez, no es un defecto serio, pero señala que el tipo anglosajón es afectado por el ambiente.”<sup>565</sup>*

Ante esto, la vigilancia de los padres era esencial. La enseñanza del idioma y las costumbres inglesas tenía una dimensión claramente moralizadora pero no era suficiente. Every enfatizaba la tendencia natural de los niños a amar su lugar de nacimiento, lo que los llevaba hacia la tan temida asimilación:

*“De esto se desprende que implantar en los niños nacidos de ingleses en el extranjero ese amor del hogar y de sus tradiciones que desean los padres leales es una cuestión difícil y delicada, que requiere el mayor tacto y simpatía, especialmente porque los niños pronto descubren que legalmente pertenecen a su país de nacimiento, y rápidamente se identifican con él, y resienten cualquier menosprecio que se haga de él. Algunas veces los padres tienen demasiado éxito, como cuando un enojado inspector de escuelas, molesto porque encontraba*

---

<sup>565</sup> “I have already pointed out how strangely speech and character seem linked together. Our children born in the country or who come out to it quite young, frequently speak with an unmistakable foreign accent. That is in itself a trifle [...] It is, however, more serious when we realise, as we must, that with this trait there goes a lower standard of truthfulness. Where there is much contact with native children, I am afraid this is all but inevitable, for South American parents normally view truthfulness through other eyes than ours, and are amused or pleased at their children’s falsehoods as indications of their smartness, being, in Kipling’s phrase, somewhat economical of the truth themselves. [...] Besides, native children ‘know the worst too young’, and for these reasons most British parents will strain every nerve that their children should not go to the otherwise excellent free native school, preferring an English school for which they have to pay, even though it be not too efficient [...] those fresh from home, whose perceptions upon such points are keener, will notice that many who have been born in the country, or mixed much with natives, pick up their manners, and gesticulate, and use their hands when they are speaking. Again, not a serious defect, but it points to the Anglo-Saxon type being affected by its environment”, Every, *Twenty-five years in South America*, op. cit., pp. 75-76.

al colegio demasiado inglés, le preguntó a una niñita cuál era su nacionalidad, y ella contestó, con más veracidad que tacto: 'Argentina, pero esa es mi desgracia, no mi culpa'."<sup>566</sup>

El temor ante la asimilación no era una preocupación que se limitara al ámbito de la Iglesia Anglicana, ni era muy novedoso. Un corresponsal de *The Times*, impresionado por el enorme crecimiento de la inmigración y de las empresas británicas en las décadas de 1880-1890, había predicho en 1892 (cuando todavía las instituciones de la colectividad no estaban demasiado desarrolladas) que aparecería "una nueva y más enérgica raza de argentinos" que serían de sangre anglosajona, pero hablarían castellano y odiarían a Gran Bretaña porque "los hijos de padres ingleses que nacen en países de habla hispana casi invariablemente quieren a su tierra natal con pasión."<sup>567</sup> Aquí el ideal de la *Greater Britain* se había invertido y la emigración británica se convertía en una fuente de amenaza para la madre patria.

El miedo inicial fue seguido por cierta confianza, apoyada en la prosperidad de la colectividad, y en el auge de sus instituciones, en la posibilidad de seguir "siendo diferentes". Pero permaneció latente, y durante la década de 1920 reapareció con fuerza en relación a los niños, hijos y nietos de inmigrantes pertenecientes a un país cuyo prestigio y poderío internacional disminuía, y a una colectividad ya menos dinámica y en vías de empobrecimiento.

En este contexto, los diarios en idioma inglés fueron el escenario de una campaña lanzada por la St. Andrew's Society of the River Plate con el objetivo de reunir 100.000 dólares para el Fondo de Dotación Educativa de la Sociedad de San Andrés (*St Andrew's Society Educational Endowment Fund*). La Sociedad de San Andrés (presbiteriana) llevaba varios años becando a niños de ascendencia escocesa que vivían en zonas rurales para que pudieran acceder a una educación en inglés. Pero los fondos probaron ser inadecuados, y por eso se decidió apelar a la ocasión de la visita del Príncipe de Gales de 1925 para reacudar fondos. Esto se hizo por medio de donaciones directas y de la organización, en ocasión del centenario de la llegada de los primeros escoceses, que coincidía con el del Tratado entre las Provincias Unidas y Gran Bretaña,

<sup>566</sup> "Hence it follows, that to implant in English-born children abroad that love of home and its traditions which loyal parents desire is a difficult and delicate business, needing the utmost tact and sympathy, especially as children soon learn that legally they belong to the country of their birth, and quickly identify themselves with it, and resent any depreciation of it. Sometimes the parents succeed too well, as when a small girl, asked her nationality by an angry school inspector who was annoyed at finding the school so English, replied, more truthfully than tactfully: 'Argentine, but that is my misfortune, not my fault'." *Ibidem*, p. 65.

<sup>567</sup> M. H. Hervey, *Dark Days in Chile*, 1892, p. 18 "a new and more energetic race of Argentines [...] the children of English parentage born in Spanish-speaking countries are almost invariably passionately fond of their native soil." Citado por Victor Kiernan, *The Lords of Human Kind*, op. cit., p. 302.



de la Feria del Centenario Escocés (*Scottish Centenary Fair*), que se hizo del 3 al 5 de septiembre de 1925 en el St George's Hall, y fue inaugurada por Sir Beilby Alston (Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario de Jorge V). A pesar de cierta decepción por no haber logrado que el Príncipe de Gales abriera el evento (adujo un compromiso fuera de Buenos Aires en esa fecha, y siguiendo las noticias periodísticas de su interminable desfile por todas las instituciones, empresas, ocasiones sociales y servicios religiosos de la comunidad británica, por no hablar de las funciones oficiales y de los bailes de la élite porteña, su ausencia no resulta sorprendente), éste constituyó una gran ocasión social para la colectividad escocesa y británica en general, con baile, venta de artículos diversos y de comestibles, teatro y entretenimiento para niños, competencias, etc.

Los periódicos en lengua inglesa se hicieron eco intensamente de la preparación de este evento. Las primeras noticias aparecieron en The Standard el 17 de agosto de 1925, y tres días después, el 20 de agosto, se sumó a la campaña The Buenos Aires Herald. Los dos periódicos reprodujeron una y otra vez los mismos artículos, provistos por los organizadores, en los cuales se explicitaban claramente los fundamentos de la empresa, y siguieron haciéndolo durante toda la duración de la campaña.

La Sociedad de San Andrés proclamó como lema de la iniciativa "Salvad al Niño y Servid al Imperio" ("*Save the Child and Serve the Empire*"), aclarando:

*"Hoy en día miles de residentes británicos en este país están en riesgo de perderse para el Imperio porque nosotros, como comunidad, no hemos hecho ningún esfuerzo organizado para mantenerlos como británicos".*<sup>568</sup>

Recordó también que en 1920 el gobierno británico había reconocido la necesidad y el derecho de los ciudadanos británicos en el extranjero a una educación británica para sus hijos en el Informe del Comité sobre las Comunidades Británicas en el Extranjero del Foreign Office (*Report of the Foreign Office Committee on British Communities Abroad*),<sup>569</sup> pero reconoció que no se podía esperar que el gobierno de

<sup>568</sup> "To day thousands of British residents in this country are in danger of being lost to the Empire because we, as a community, have made no organised effort to keep them British", The Standard, 19 de agosto de 1925, p. 10; The Buenos Aires Herald, 20 de agosto de 1925, p. 11.

<sup>569</sup> El informe decía: "en este momento un gran número de niños, británicos por su nacimiento, ciudadanos del Imperio, están creciendo en la ignorancia no sólo de los ideales británicos, sino incluso de la lengua inglesa. Semejante estado de cosas no hace honor al Imperio Británico. Por lo tanto, urgimos al Gobierno de Su Majestad para que haga suyo el objetivo de ver que cada niño británico tenga la oportunidad de recibir una educación inglesa" ("at present large numbers of children, British by birth, citizens of the Empire, are growing up ignorant not only of British ideals, but even of the English language. Such a state does not bring credit to the British Empire. We urge, therefore, that His Majesty's Government should make it their aim to see that every British child has the opportunity of receiving an

posguerra realizara esta promesa, por lo cual, sostuvo, era hora de que la comunidad mostrara un frente unido e hiciera un esfuerzo patriótico, al que comparaba con el realizado en ocasión de la Gran Guerra, para conseguir fondos y una organización adecuada. La situación actual, continuaban los organizadores de la iniciativa, que dejaba la educación en manos de la iniciativa privada, resultaba en una situación de desigualdad por cuanto sólo los más adinerados podían pagar una educación inglesa para sus hijos. Era necesario entonces

*“educar a estos jóvenes en los ideales británicos para que crezcan y se conviertan en miembros dignos y útiles del Imperio al cual pertenecen por derecho”*<sup>570</sup>

No se debía olvidar que cada niño al que la sociedad ayudaba era “un hijo del Imperio” (“*a child of the Empire*”), porque

*“aunque [la campaña está] primariamente diseñada para asistir a los niños escoceses (por nacimiento o por descendencia, no importa cuan remota), el trabajo tiene realmente un alcance mucho más amplio, es de un carácter nacional.”*<sup>571</sup>

Por lo tanto, no se apelaba sólo a la colectividad escocesa (lo que difícilmente hubiera permitido reunir la suma deseada) sino a la colectividad británica en pleno:

*“Cada niño al que se enseña a pensar y hablar en inglés y que se cría con algún conocimiento de los ideales británicos es un niño salvado para el Imperio; así, la obra de la educación inglesa para niños a los que de otra manera no se les enseñaría el inglés es un asunto de real importancia Nacional y nadie que se considere un miembro del Imperio debería desoir la llamada.”*<sup>572</sup>

---

English education”) y sostenía que las comunidades británicas en el extranjero “donde están, por su emprendimiento e industriosidad, extendiendo el comercio británico, la riqueza británica, y la influencia británica, se ganan, en nuestro juicio, el derecho a una educación británica para sus hijos” (“Where they are, by their enterprise and industry, extending British trade, British wealth, and British influence, they do, in our judgement, earn the right to a British education for their children”). Report of the Foreign Office Committee on British Communities Abroad, 1920, citado por *The Standard*, 19 de agosto de 1925, p. 10.

<sup>570</sup> “educating these young people in British ideals so that they may grow up to become worthy and useful members of the Empire to which they of right belong” *The Buenos Aires Herald*, 21 de agosto de 1925, p. 13, *The Standard*, 21 de agosto de 1925, p. 9.

<sup>571</sup> “although primarily intended to assist Scottish Children (by birth or descent, however remote), this work is really of a much wider scope, it is of a national character”, *The Standard*, 17 de agosto de 1925, p. 7.

<sup>572</sup> “Every child taught to think and speak in English and brought up with some knowledge of British ideals is a child saved for the Empire; thus the work of English education for children who would not otherwise be taught English is a matter of real National importance and no one deeming ‘himself a member of the Empire should neglect the call’”, *The Standard*, 26 de agosto de 1925, p. 9.

La Feria logró reunir la suma de 86.089,18 dólares,<sup>573</sup> por lo que, aunque no se logró llegar a la suma originalmente programada, sí se pudieron instituir varias becas para alumnos internos en San Andrés.

Varios puntos merecen destacarse en el análisis de esta coyuntura. En primer lugar, debe destacarse la confirmación de las aseveraciones de Every en el sentido de que la pobreza aceleraba la pérdida de la nacionalidad, y del rol fundamental que la comunidad podía jugar en su preservación a través de iniciativas educativas y sociales del tipo de las que se manejaron en esta ocasión. En segundo lugar, esto sucedía porque la nacionalidad era definida en forma cultural (no contractual ni racial): podía no perderse a lo largo de muchas generaciones (por eso los niños escoceses podían serlo aunque su ascendencia fuera “remota”) siempre que determinados aspectos de la cultura (entre los que sobresalía la práctica del idioma, pero que incluían también a “los ideales británicos”) se mantuviesen. En tercer lugar, sobresale la doble nacionalidad, escocesa y británica, a la que se apelaba en los discursos de los organizadores, indicio de la ambigüedad que destacábamos como inherente a la construcción de la idea de Gran Bretaña. Cuarto punto, este llamado a la identificación con lo británico se entroncaba directamente con la apelación al prestigio del Imperio y a la pretensión de los miembros de la colectividad (muchos de ellos angloargentinos) de ser parte de él. Lo que se les pedía era una expresión de lealtad nacional, en la cual el cumplimiento del deber patriótico declaraba la adscripción nacional elegida, y permitía al que respondía a “la llamada” filiarse con el prestigio de un Imperio que, se admitía, no estaba haciendo mucho por sus supuestos súbditos. En quinto lugar, debe también notarse que el riesgo del cual los niños debían ser “salvados” era el de ser argentinos. Si debían ser rescatados para el Imperio, era porque, como lo hemos dicho, era preciso que optaran por ser británicos. Pero esto era una elección, no algo natural sino algo que debía enseñarse, y esa era la función primordial de la escuela.

Finalmente, debe destacarse la similitud de estas ideas con aquellas que prevalecían contemporáneamente en el seno de la Iglesia Anglicana. También aquí el principal objetivo de la educación era el mantenimiento de la nacionalidad. Como Every lo decía ya en 1908:

---

<sup>573</sup> Véase J. Monteith Drysdale, One Hundred Years Old. A Record of the First Century of St. Andrew's Scotch School, Buenos Aires, Buenos Aires, 1929, capítulo VI. Se ha empleado la versión digital, disponible en <http://www.safpc.com.ar>, por lo que no se adjuntan los números de página.

*“El ideal al que se debe apuntar es que donde hay una iglesia debería haber una escuela a su lado. Hay una razón especial para esto en América del Sur [...] Existe una tendencia entre todos los extraños en una tierra extranjera a perder su nacionalidad. Los niños especialmente, que por ley son ciudadanos del país en el cual nacen, pierden su nacionalidad fácilmente. Pero por la fe y el carácter debe ser mantenida. Para esto es necesaria una educación inglesa. Más aún, sólo a través de las escuelas se pueden contrarrestar las influencias de la atmósfera moral degradada de América del Sur.”*<sup>574</sup>

Como puede verse, dado que lo inglés, la moralidad y la religión anglicana eran vistos como indisolublemente unidos, la educación aparecía como un deber pastoral. Más aún, tenía un carácter misionero, porque implicaba una lucha contra las tendencias de los niños a argentinizarse y a caer en la “inmoralidad” prevaleciente en la atmósfera local.<sup>575</sup>

Como decía el Obispo Every hablando sobre el *English School* en Junín (fundado en 1898 por el Rev. Blair, de larga trayectoria en la diócesis):

*“Solamente desearía que fuese posible proveer más escuelas de este tipo. No hay manera mejor de criar a los niños como ingleses y cristianos. Aunque no reconocido, excepto por los muy pocos que lo comprenden, es un trabajo realmente misionero.”*<sup>576</sup>

O hablando más en general del trabajo realizado por la Iglesia Anglicana y por otras denominaciones protestantes,

*“Considero que el misionero educativo, especialmente en las difíciles circunstancias de una república hispanoamericana, merece todo el apoyo y la simpatía posibles. No hay informes emocionantes que hacer [...] El misionero educativo es simplemente una influencia sana en una sociedad corrupta, descreída o mal creyente, una pequeña pizca de la levadura de Dios trabajando secretamente en el mundo.”*<sup>577</sup>

<sup>574</sup> “The ideal to be aimed at is that where there is a church there should be a school alongside of it. There is a special reason for this in South America [...] There is a tendency, among all aliens in a foreign land to lose their nationality. Children especially, who by law are citizens of the country in which they are born, lose their nationality easily. But for faith and character it must be maintained. For this an English education is necessary. Moreover, it is only by means of schools that the influences of the debased moral atmosphere of South America can be met.” Every, “The Church’s Mission in Christendom. White Settlers in South America”, op. cit.

<sup>575</sup> Debe destacarse que el rol educativo de la Iglesia en relación con los hijos de los emigrantes era tradicional en las colonias británicas desde los inicios del siglo XIX. Cfr. Andrew Porter, “Religion, Missionary Enthusiasm, and Empire”, op.cit.

<sup>576</sup> “I only wish it was possible to provide more schools of this kind. There is no better way of bringing up children English and Christian. Though unrecognised, except by the very few who understand, it is real missionary work.” *Diocesan Magazine*, octubre de 1911, p. 6.

<sup>577</sup> “I consider that the educational missionary, especially in the difficult circumstances of a Spanish-American republic, deserves all possible support and sympathy. There are no exciting reports to make [...] The educational missionary is simply a wholesome influence in a corrupt, unbelieving, or misbelieving society, a little mite of God’s leaven working secretly in the world.” Reproducido por Robert Young,

Every elogiaba particularmente el trabajo serio y moralizante realizado por los colegios metodistas, a quienes esgrimía como modelo a seguir.

*“A menudo el colegio metodista americano es el único colegio inglés del lugar, y por ello asisten a él los hijos de la gente de la iglesia inglesa, así como otros extranjeros. Nadie más parece ocuparse seriamente del trabajo.*

*En seguida me llamó la atención el carácter generoso de sus emprendimientos. [...] No hay nada tentativo o provisorio o inferior en el conjunto educativo en general. Hasta donde sé, la única economía inusual es la que se efectúa en los salarios de los maestros, y esto se debe al encomiable motivo de que los maestros son personas de corazón misionero quienes están satisfechos de trabajar por menos de lo que realmente valen por la causa.*

*Ahora bien, ¿cuál es el fundamento de estos colegios? Es educacional antes que evangelístico. No apunta tanto a realizar conversos definitivos a través de la presentación continua y forzada de los hechos del Evangelio como a hacer una impresión gradual en la comunidad influenciando a todos aquellos que pasan por sus manos. [...] El objetivo declarado de la escuela es dar una buena educación inglesa, y es para obtener esto que los padres envían a sus hijos e hijas. Si se hicieran intentos claros de convertir a sus hijos, simplemente no los enviarían. Así que los maestros prefieren apoyarse en los resultados generales de una educación basada en el cristianismo y en el ejemplo de su vida cristiana, especialmente sobre los pupilos [...] Ahora bien, ellos juzgan, y según creo, juzgan correctamente, que este esfuerzo no será desperdiciado. [...] Permítanme pedirles una parte mayor de las plegarias de las personas de corazón misionero en casa para los misioneros educativos, y no en último lugar para los metodistas americanos [...] Que el conocimiento de lo que los [norte]americanos están haciendo despierte a nuestra gente inglesa a intentar mucho más, y especialmente a la Iglesia Inglesa. En las cosas espirituales, al menos, no soy un creyente en la Doctrina Monroe.”<sup>578</sup>*

---

From Cape Horn to Panama, op.cit., impreso originalmente en The South American News, revista editada en Buenos Aires por la Victoria Gospel Press en 1903.

<sup>578</sup> “Often the American Methodist school is the only English school in the place, and hence it is attended by the children of English Church people, as well as by other foreigners. No other body seems to seriously undertake the work.

I was at once struck by the large character of their undertakings [...] There is nothing tentative or makeshift or inferior in the general education outfit. So far as I know, the only unusual economy effected is in the salaries of the teachers, and this is due to the creditable reason that the teachers are missionary-hearted people who are content for the sake of the cause to work for less than their real value.

Now, what is the principle of these schools? It is educational rather than evangelistic. It does not so much aim at making definite converts by the continual forcible presentment of the facts of the Gospel as the making of a gradual impression on the community by influencing all who pass through their hands. [...] The professed object of the school is to give a good English education, and it is to obtain this that parents send their sons or daughters. If definite attempts were made to convert their children, they simply would not send them. Hence the teachers rely rather on the general results of an education based upon Christianity and the example of their Christian living, especially upon the boarders [...] Now they judge, and, as I think, judge rightly, that this work will not be wasted. [...] Let me ask for a larger share of the prayers of the missionary-hearted people at home for educational missionaries, and not least for the American Methodists [...] May the knowledge of what the Americans are doing arouse our English folk to

Los colegios metodistas eran recomendables por su influencia positiva sobre el medio en general, y porque actuaban eficazmente sobre la moral cristiana de los niños. Pero, por supuesto, no eran lo ideal para los niños ingleses, quienes habrían debido recibir una educación definitivamente religiosa dentro de su propia comunidad.

La solución para los niños nacidos en estas tierras lejanas era un buen colegio inglés. Algunos ingleses acomodados enviaban a sus hijos como pupilos a colegios en Inglaterra:

*“El sentimiento de muchos de nuestros compatriotas era que para que la generación que crecía tuviera algo en común con sus padres en lo que se refiere a métodos y apreciación británicos de las cosas, por no hablar sobre esa disciplina saludable que indudablemente contribuye a la prominencia de la raza anglosajona [...] debía hacerse el sacrificio de separarse de los niños [...] para que tuvieran algunos años en la Patria. Sin importar cuán dispuestos estuvieran algunos a colonizar y establecerse, a interesarse realmente por el bienestar de la tierra en la cual vivían, se encontró que solo un pequeño número de los súbditos de Su Majestad estaba dispuesto a renunciar a sus hijos para que fueran criados de acuerdo con las costumbres de la tierra en la que casualmente habían nacido.”<sup>579</sup>*

Esta no era una solución al alcance (ni del agrado) de todos, sin embargo, lo que volvía necesarios a los *English schools* locales.<sup>580</sup> La escuela pública no era admisible, pero no por falta de calidad académica. De hecho, la preocupación por la calidad de los conocimientos que adquirirían los niños en las escuelas inglesas estaba conspicuamente ausente de casi todas las intervenciones en torno de ellas. No le preocupaba a nadie. El objetivo al crear escuelas comunitarias era otro: era el de crear esa continuidad entre padres e hijos, darles “algo en común”, una perspectiva cultural y lingüística

---

attempt far more, and especially the English Church. In spiritual things at least, I am no believer in the Monroe doctrine.” Ídem.

<sup>579</sup> “The feeling of many of our fellow-countrymen was that for the rising generation to have anything in common with their fathers in British methods and appreciation of things, to say nothing of that healthy discipline which undoubtedly contributes to the prominence of the Anglo-Saxon race [...] the sacrifice had to be made of parting with the boys [...] in order that they might have some years in the Homeland. However willing some were to colonise and settle down, to be really interested in the welfare of the land in which they lived, but a small number of His Majesty’s subjects were found willing to give up their sons to be brought up after the ways and manners of the land in which they happened to be born.” The Standard, 17 de agosto de 1925, 8va sección, p. 13.

<sup>580</sup> Cfr. Every, “The Church’s Mission in Christendom. White Settlers in South America”, op. cit.: “Una cantidad importante, que puede pagarlo, manda a sus hijos a casa para su educación. Otros, por mantener el contacto personal con ellos, los mandan a escuelas en el país, notablemente en Buenos Aires.” (“A large number, who can afford it, send their children home for education. Others, for the sake of keeping in personal touch with them, send them to schools in the country, notably in Buenos Aires.”) Hemos visto ya los comentarios que Every hacía en sus libros sobre los sacrificios económicos y emocionales que los padres ingleses hacían para asegurar que sus hijos no fuesen a la escuela pública, que reconocían como mejor que los colegios ingleses, pero que tenía la inmensa desventaja del contacto excesivo con los “nativos”. Véase Twenty-five years in South America, op. cit., pp. 52 y 75.

compartida. Mandar a los hijos pupilos a Inglaterra o a un internado local era una renuncia dolorosa, pero pasajera. La verdadera renuncia a los hijos consistía en entregarlos a la cultura de su país de nacimiento, que los padres no podían compartir.

Si bien las iniciativas privadas para fundar colegios en los que se enseñara en inglés son tan antiguas como la colectividad misma, y ya en las primeras décadas posteriores a la independencia existían pequeñas escuelas para los hijos de los inmigrantes británicos, también es cierto que el momento de gran desarrollo de los colegios ingleses fue el de los últimos años del siglo XIX y los primeros del siglo XX, cuando la colectividad crecía aceleradamente al ritmo de los negocios argentino-británicos.

La Iglesia Anglicana no fue ajena a esta expansión. Por el contrario, alentó, difundió, e hizo propaganda de las iniciativas privadas; y además fundó directamente varios de estos colegios.<sup>581</sup> Entre los más destacados de estos últimos puede nombrarse el colegio de varones St. George's de Quilmes, fundado por el Rev. Stevenson, Cricklewood, también en Quilmes pero dedicado a las niñas (luego St. Hilda's), St. Alban's, y una multitud de *English schools* en Alberdi (Rosario), Mendoza, Junín, Berisso, Belgrano, Villa Devoto, etc. La Iglesia sostenía con sus fondos (fuesen los de la diócesis, los de la parroquia, o los de alguna sociedad misionera) a varios de estos establecimientos, que además recaudaban para su sustento la cuota pagada por padres ingleses, angloargentinos, e incluso argentinos o de otras nacionalidades. En efecto, a los colegios asistían muchos alumnos con el objetivo de dotarse de una prestigiosa educación inglesa, o porque se trataba de la única escuela protestante de la zona, puesto que en los colegios se daba a menudo algo de instrucción religiosa. El *English School* de Mendoza, por ejemplo, tenía en 1913 alumnos argentinos, italianos, alemanes y holandeses.<sup>582</sup> La Iglesia proveía capellanes para los colegios fundados por ella; a menudo esta era simplemente una función más de las que desempeñaba el pastor local, que en general también era uno (si no el único) de los docentes de la escuela.

Como regla general, la estrategia era la delineada por Every en 1908:

<sup>581</sup> La Iglesia tuvo una política educativa similar en otros países de América del Sur. Véase como ejemplos Silvia Venezian B., *Misioneros y maestros: la educación inglesa y norteamericana en Chile en el siglo XIX*, presentada ante el Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, abril de 1993; y Alessandro Carvalho Bica, "O Colégio Diocesano Santa Margarida, aspectos da Educação Feminina de uma Escola Anglicana na cidade de Pelotas", ponencia s/f.

<sup>582</sup> *Diocesan Magazine*, abril de 1913, p. 173.

“Nuestra mayor necesidad es la de algunos internados centrales baratos conectados con la Iglesia, y escuelas de día más locales”.<sup>583</sup>

St. George’s, Cricklewood, el Rosario *English School*, fueron algunos de esos internados centrales a los cuales se podía mandar a los niños con la seguridad de que se admitiría la menor cantidad de nativos posible (sólo los eminentemente necesarios para mantener el colegio en funcionamiento) y de que la atmósfera sería la debida, tanto en el aspecto religioso como en el de las costumbres y la lengua inglesa.

En 1925, St. George’s tenía 150 alumnos, todos ellos internos, provenientes de la Argentina, Uruguay, Chile, Paraguay y Brasil. El colegio constaba de un terreno de 14 hectáreas en las que se encontraban las impresionantes instalaciones: una capilla, un salón para 300 personas con cinematógrafo incluido, aulas, laboratorios, varios salones de arte y de música, biblioteca, gimnasio, pabellón construido en honor a la coronación de Jorge V, diez dormitorios, comedor, casa para maestros, enfermería y dormitorios para enfermeras, dispensario, proveeduría, cuarto oscuro, carpintería, lavandería, imprenta, pileta de natación con vestuarios, campos de deportes y casa del director.

En su fundación, en 1898, el rol central fue jugado por el Canónigo Stevenson, y el colegio fue concebido como una obra de caridad, a ser sostenida directamente por la Iglesia y a través de la cuota módica recaudada de los padres. Pero durante los diez años siguientes se percibieron los límites de este tipo de emprendimiento. Los fondos escaseaban, y por ello se creó en 1908 la St. George’s College Company, con un capital de U\$S 120.000, repartido en acciones de 100 dólares, lo que implicó separar al colegio de la órbita directa de la Iglesia y convertirlo en un emprendimiento privado. Sin embargo, la escuela siguió estando estrechamente ligada a la Iglesia, que la reconocía como uno de sus mayores logros y compartía su orgullo por mantener los lineamientos de los *public schools* ingleses.<sup>584</sup> De hecho, el colegio figuraba en la lista de “Centros de Trabajo” de la *Diocesan Magazine* a la par de las parroquias y capillas. El canónigo Stevenson siguió siendo su director y capellán hasta su retiro en 1935, y como tal aparecía en la revista.

En 1919 se decidió convertir a la compañía en un fondo fiduciario. Para ello se pidió a los accionistas que donaran sus acciones para formar el Fondo de Dotación

<sup>583</sup> “Our chief need is for some cheap central boarding-schools in connexion with the Church and more local day-schools”, Every, “The Church’s Mission in Christendom. White Settlers in South America”, op. cit.

<sup>584</sup> Véase Every, *Twenty-five years in South America*, op. cit., p. 69 y *The Anglican Church in South America*, Londres, SPCK, 1915, cap. 1.



Educativa (*Educational Endowment Fund*). A partir de ese momento, el dinero sería controlado por *trustees* elegidos por los antiguos poseedores de acciones, quienes de esa forma perdían el derecho de retirar los fondos, pero no el control sobre el colegio. En 1925, el fondo poseía un capital de U\$S 88.000.<sup>585</sup>

Muchos otros colegios comenzaron como escuelas parroquiales, para luego evolucionar hacia convertirse en emprendimientos privados.<sup>586</sup> Esta era una evolución lógica si consideramos que las mismas parroquias eran a menudo, como lo hemos visto, asociaciones privadas propiedad de los fieles. La “privatización” de los colegios podía consistir simplemente en la creación de una sociedad separada de la parroquia, pero compuesta por los mismos socios, o por aquellos socios en mejor situación (o más dispuestos) para aportar el capital necesario para mantener el colegio en funcionamiento.

Por otra parte, el camino podía incluso ser el inverso, y un colegio comenzado como emprendimiento privado podía ser absorbido por la Iglesia. Es el caso del St. Hilda's College, de Hurlingham, que comenzó como un colegio llamado Cricklewood, en Quilmes. La fundadora, Mabel Holland, había sido la institutriz de las hijas del Canónigo Stevenson y éste la persuadió para que creara un colegio para niñas pupilas, en paralelo al St. George's (que sólo tomaba varones) cosa que hizo en 1912. La escuela, con el respaldo de Stevenson, que enviaba allí a sus hijas, funcionó bien hasta 1923. En ese año, una epidemia de fiebre tifoidea cayó sobre las pupilas y resultó en el retiro de muchas alumnas. Para 1927 la situación económica del colegio era desesperada y Every ofreció tomarlo para la Iglesia con la condición de que se mudara a Hurlingham y cambiara su nombre a St. Hilda's. La señorita Holland continuó como directora hasta su vuelta a Inglaterra, en 1937. Sus estrechos contactos con una Iglesia sumamente

<sup>585</sup> Véase la nota sobre el St. George's College en *The Standard*, 17 de agosto de 1925, 8va. Sección, p. 13 y la *Diocesan Magazine*, número de enero de 1912.

<sup>586</sup> Un caso notable de esta evolución la constituye otro colegio originado en Quilmes, St. Alban's, fundado en 1907 por el Rev. George Henry Knight-Clarke, párroco de la iglesia de Todos los Santos (*All Saints'* Quilmes), quien lo dirigió hasta 1944, cuando fue reemplazado por el Rev. Douglas H. Burton. El colegio se mudó a Lomas de Zamora en 1923 y fue allí donde adoptó su nombre definitivo (su nombre original era Quilmes *Grammar School*). Como bien lo apunta David George (*Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina*, op. cit., p. 66), el carácter anglicano de estos colegios no pudo mantenerse en el largo plazo por dos razones: el escaso número de niños anglicanos, y el éxito de estos colegios a nivel de las élites argentinas. Con un alumnado mayoritariamente católico, las escuelas debieron adoptar un curriculum laico, y se convirtieron en sociedades privadas ajenas a la Iglesia.

conciente de la importancia de este tipo de instituciones le permitieron salvar la escuela, aún cuando no pudiera mantener la propiedad de la misma.<sup>587</sup>

Pero la Iglesia estaba dispuesta a sostener escuelas incluso donde parecía claro que el número de alumnos difícilmente iba a aumentar. Era el caso del colegio parroquial de San Bartolomé, Rosario (cuya situación específica se desarrolla más abajo), del cual Every decía en 1915:

*“este colegio [...] ha hecho un trabajo invaluable en el pasado, pero ahora, debido al número reducido de niños ingleses o angloargentinos y al aumento del costo de vida, es muy difícil de mantener. Sin embargo, en la atmósfera moral desfavorable de la América hispana, donde existe la tendencia a que los niños nacidos ingleses se deterioren, el esfuerzo bien vale la pena.”*<sup>588</sup>

La Iglesia mantenía también otros tipos de lazos con las escuelas, que iban más allá de la mera posesión directa de ellas. El 24 de octubre de 1911, en el *English School* de Villa Devoto (Buenos Aires), hubo una reunión en la que participaron representantes de la congregación local, la que luego construiría la que sería finalmente llamada Capilla del Buen Pastor, del colegio, y el obispo Every. El motivo de la reunión era resolver el problema del *English High School for Girls*, que necesitaba un edificio más grande. En enero de 1910 la congregación, surgida a partir de la expansión del Ferrocarril Central Pacífico, había adquirido varios lotes de terreno cercanos a la estación de tren, con el fin de edificar en ellos una iglesia. En la reunión de 1911 se resolvió comenzar a reunir un fondo para la construcción de un salón para los servicios religiosos, que el colegio alquilaría durante los días de semana.<sup>589</sup> De esta manera, la iglesia local tendría por fin un edificio propio y aportaría el dinero, recaudado a través de diversas colectas, para la construcción de un inmueble diseñado también para el uso de una escuela que era en principio una sociedad privada. El trabajo religioso también se beneficiaba con un local apto para el funcionamiento de la escuela dominical. La relación se termina de delinear cuando se advierte que el capellán de Villa Devoto no

<sup>587</sup> Años más tarde, en 1959, la cesión definitiva de los terrenos comprados por Every, y de los edificios que mandara construir al Colegio St. Hilda's (convertido en institución privada) logró resolver el problema del salario del obispo de la diócesis, por cuanto el colegio se comprometió a hacer un pago mensual hasta el año 2059. Véase David George, *Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina, 1825-1994*, op. cit., p. 103.

<sup>588</sup> “This school [...] has done invaluable work in the past, but now, on account of the reduced number of English or Anglo-Argentine children and the increased cost of living, it is most difficult to maintain it. Nevertheless, in the unfavourable moral atmosphere of Spanish America, where the tendency is for English-born children to deteriorate, the effort is well worth making.” Every, *The Anglican Church in South America*, op. cit., cap. 1.

<sup>589</sup> Véase la noticia en la *Diocesan Magazine* de noviembre de 1911.

era otro que el Rev J. A. Rickards, quien era también capellán del colegio y de hecho daba como su dirección particular al “Colegio Inglés”. Rickards ocupaba el doble cargo de capellán y párroco, lo que no era extraño, teniendo en cuenta que el *Villa Devoto School* funcionó en el salón de la iglesia hasta 1943. Esto era relativamente común en los colegios de origen eclesiástico. A menudo el párroco era también el director o uno de los maestros (si no el único) de la escuela.

También existían ocasiones en las que la Iglesia se asociaba con otras instituciones, notablemente con las compañías de ferrocarriles, para crear instituciones educativas de beneficio mutuo. Un ejemplo de esto es el caso ya mencionado de Junín, en donde el centro de trabajo de la Iglesia era el colegio inglés construido para los hijos de los empleados del Ferrocarril Central Pacífico, con un subsidio de la compañía, pero en edificio y terrenos propios, con una maestra y un capellán dependiente de la Iglesia.<sup>590</sup> La empresa había fundado y mantenía la escuela como un beneficio (y un atractivo) para sus empleados. La Iglesia resolvía el problema de encontrar docentes adecuados (algo casi imposible de conseguir para Junín), y a cambio obtenía el derecho de usar la escuela para funciones religiosas.

Pero además de fundar, rescatar y colaborar con las escuelas, la Iglesia se ocupó de difundir sus actividades y de cantar sus alabanzas desde la *Diocesan Magazine*. Every también destacó las dificultades enormes que implicaba mantener estas instituciones:

*“Todo está contra nosotros: el espíritu nacionalista que se resiente contra los elementos extraños y desea absorber a todos los niños del país, las leyes educativas que con toda razón insisten en el idioma castellano y el patriotismo, el costo casi prohibitivo de proveer edificios adecuados y de traer nuestros maestros desde el hogar, la escasez comparativa de escolares que vuelve difícil asegurarse un número lo suficientemente grande como para pagarlo [...] nuestra población constantemente cambiante, y la conducta despreocupada de los padres que quizás son más afectados por el ambiente de lo que creen.”*<sup>591</sup>

<sup>590</sup> El capellán del colegio de Junín fue en un principio el párroco de Rosario, que iba hasta allí una vez por mes. Más adelante se creó una capellanía rural para la provincia de Buenos Aires y las provincias occidentales, cuyo capellán residía en Junín, aunque viajaba permanentemente visitando pequeñas localidades y estancias para encontrar a los anglicanos dispersos por la pampa. Sin embargo, la suerte de las capellanías de este tipo fue muy accidentada. Era muy difícil encontrar y mantener a alguien para el empleo por mucho tiempo, y más difícil aún obtener los fondos que le permitieran sostenerse. De manera que la atención eclesiástica de estas áreas fue bastante azarosa.

<sup>591</sup> “Everything is against us: the nationalist spirit which resents alien elements and desires to absorb all the children of the country, the educational laws which quite rightly insist on the Spanish language and patriotism, the almost prohibitive cost of providing suitable buildings and bringing out teachers from home, the comparative scarcity of scholars which makes it difficult to secure numbers large enough to

En 1908, había hecho mención a otra dificultad, la de conseguir maestros apropiados dispuestos a venir desde Inglaterra y a quedarse, porque los sueldos que las escuelas podían pagar eran bajos para un inglés, máxime teniendo en cuenta que la educación paga que ofrecían los colegios ingleses competía con la escuela estatal.<sup>592</sup> Esta resultó ser una problemática paralela a la de conseguir clérigos de buena formación y que no estuvieran “de paso”.

En 1927, a pedido del embajador británico en Argentina, Sir Malcolm Robertson, un inspector de escuelas vino desde Inglaterra enviado oficialmente por el gobierno británico para elaborar un informe sobre los colegios de la colectividad. Su conclusión fue condenatoria: el sistema fue definido como caro e ineficiente.

Every tomó a su cargo la defensa de los colegios apuntando que debían ser juzgados con criterios diferentes, y explicitando sus verdaderos objetivos:

*“se logra una medida apreciable de éxito [...] en su resultado total constituyen una buena fuerza hacia la preservación de la nacionalidad [...] Si no podemos estar positivamente orgullosos de nuestros colegios [...] ciertamente no tenemos razón alguna para avergonzarnos de ellos. Porque mientras son leales a las leyes de Argentina, y obedecen las reglas del código nacional de educación, y enseñan el idioma castellano de acuerdo a lo que les es requerido, representan sin embargo a los ideales y la conducta británica de todas las maneras posibles.”<sup>593</sup>*

Los *English schools* no eran la única expresión educativa dependiente de la Iglesia. Ya hemos hablado de las escuelas de William Morris, pero estas, si bien eran un emprendimiento singularmente exitoso, no constituían una iniciativa aislada. Dondequiera que la SAMS actuaba intentaba establecer escuelas, cuyo objetivo final consistía en atraer a la población en general hacia el culto protestante. Las situaciones eran de lo más variadas, pero podemos vislumbrar un *modus operandi* que, a nuestro entender, reflejaba cierto acuerdo básico entre la Sociedad Misionera y el obispo. Se

---

pay [...] our constantly changing population, and the casual behaviour of parents who are perhaps affected by their environment more than they know.” Every, *Twenty-five years in South America*, op. cit., p. 68.

<sup>592</sup> “Las escuelas del Gobierno son gratuitas y la educación en general es barata: por ello, sólo es posible tener cuotas bajas. Debería garantizarse un sueldo que permitiera vivir a través de un fondo centralizado que todavía apenas existe” (“Government schools are free and education in general is cheap: hence, only small fees are possible. A living wage would have to be guaranteed from a central fund which scarcely as yet exists”). Every, “The Church’s Mission in Christendom. White Settlers in South America”, op. cit.

<sup>593</sup> “a creditable measure of success is achieved [...] in their total result they constitute a fine force towards preserving nationality [...] If we may not be positively proud of our schools [...] we have certainly no reason to be ashamed of them. For while loyal to the laws of Argentina, and obeying the regulations of the national code of education, and teaching the Spanish language according to requirement, they nevertheless stand for British ideals and conduct in every possible way.” Every, *Twenty-five years in South America*, op. cit., p. 69.

trata de una estrategia dual, o si se quiere, triádica, cuyo pilares eran el establecimiento de un *English school* pago, al que acompañaba en paralelo un colegio gratuito donde la enseñanza se hacía en castellano (el *Spanish free school*) y, finalmente, una escuela dominical en inglés y castellano a la que asistían los alumnos de ambas instituciones.

Quizás el ejemplo más completo de esta estrategia puede verse en Rosario.<sup>594</sup> La presencia de ingleses en el puerto de Rosario creció notablemente con la creación del poderosísimo Ferrocarril Central Argentino, cuyas obras se iniciaron en 1863 (la línea se completó en 1870). La capellanía de San Bartolomé, creada por la SAMS en 1868, luego de que la oferta de la sociedad de costear al capellán fuese aceptada por los residentes británicos locales, es una de las más antiguas de la Argentina. El trabajo parroquial fue desde el principio cosmopolita porque la congregación era pequeña (en 1868 el primer pastor, el Rev. Coombe, atendía las necesidades religiosas de tan solo dieciocho personas), y porque, al ser la única iglesia protestante de la zona, el pastor anglicano cubría las necesidades de inmigrantes de otras nacionalidades.

La iglesia fue inaugurada en 1876 y consagrada por Stirling en 1879. La congregación fue en aumento lentamente. El censo de 1869 computó 311 ingleses en Rosario sobre una población de 23.169 habitantes (aunque si se agregan los ingleses residentes en los alrededores de la ciudad y los marinos de nacionalidad inglesa presentes en el momento del censo la cifra de potenciales fieles se eleva a 549). En 1879 el Rev. Francis N. Lett, reemplazante de Coombe, realizó un relevamiento según el cual la congregación constaba de 470 ingleses a los que se sumaban 25 daneses que también concurrían a la iglesia. En 1885, de 91 bautismos registrados por el Rev. G. Adams, el pastor siguiente, 48 se realizaron en inglés, 21 en castellano y 22 en alemán. Young, quien provee estos datos, agrega que para lidiar con la feligresía habitual era necesario conocer también el francés y el italiano.<sup>595</sup> En 1887 el primer censo provincial registró en Rosario 961 ingleses y una población de 50.914 habitantes. La predicación en castellano comenzó en 1880, con algunos servicios ocasionales para niños, y se desarrolló con bastante rapidez. Se daban también servicios regulares en alemán, con la

<sup>594</sup> Para una historia completa de la capellanía de San Bartolomé en Rosario véase Pedro Lamond Falconer, "Centenario de la Iglesia Anglicana de San Bartolomé" en Revista de Historia de Rosario, año VIII, no. 19, enero-junio de 1970, pp. 3-24, sobre cuyos datos hemos construido buena parte de la siguiente exposición, y los informes contenidos en Elizabeth L. Marsh de Gardiner, Records of the South American Missionary Society, Londres, SAMS, 1895.

<sup>595</sup> Robert Young, From Cape Horn to Panama, op.cit.

esperanza de producir una congregación de habla alemana, esperanza que resultó frustrada por la progresiva expansión de las iglesias luteranas.<sup>596</sup>

Existía también, desde 1874, un colegio de varones anexo al colegio, destinado a los hijos de los ingleses que componían la congregación. El Rev. Coombe inició la escuela bajo su propia iniciativa, con solo 22 alumnos, pero para 1879 estos llegaban a 101, y en 1880 se decidió poner al colegio bajo jurisdicción oficial de la iglesia, manteniendo al párroco como superintendente. La parroquia de San Bartolomé logró ser autosuficiente, y por ende independiente de la SAMS, en 1897, pero la congregación nunca fue demasiado grande, y las dificultades financieras se convirtieron en endémicas. Por ello, el colegio de San Bartolomé debió ser arrendado a particulares durante los períodos de 1899-1903 y 1908-1913.

La diversificación de las actividades educativas tuvo lugar en la década de 1890, a partir de dos fuentes distintas. En 1894 la Compañía del Ferrocarril Central Argentino construyó un aula en sus talleres, con la idea de constituir un colegio diurno para los hijos de sus empleados ingleses, pero pronto llegaron a un acuerdo con la parroquia para permitir el funcionamiento de una escuela dominical, clases bíblicas y de confirmación, y servicios misioneros conducidos por el arcediano Shimield (a cargo de San Bartolomé desde 1893), por el Rev. E. G. Cocks y por laicos autorizados por la Iglesia. Shimield fue luego transferido a Fray Bentos, y su lugar fue ocupado por el Rev. W. H. T. Blair. El colegio de Talleres, aunque era propiedad del Ferrocarril, mantenía en torno de él "una completa organización eclesiástica". Primero el párroco de San Bartolomé, y más tarde el de Alberdi-Talleres, actuaba como capellán y para 1915 sostenía allí "una de las escuelas dominicales más grandes de la diócesis".<sup>597</sup>

Mientras tanto, en Alberdi, el mismo Blair comenzó en 1896 con un grupo de instituciones a las que llamó "*Allen Gardiner Memorial Homes and Schools*". Originalmente el proyecto consistía de un Hogar para los huérfanos de padres de habla inglesa, hijos de empleados del ferrocarril y de las otras compañías establecidas en Rosario, que se quedaban sin nada a la muerte de sus padres. La escuela nació como un apéndice del Hogar. Sin embargo, la institución creció a un ritmo inesperado, y pronto se incluyeron algunos casos de niños de padres de habla castellana. La SAMS compró

<sup>596</sup> Como un ejemplo más de cooperación interdenominacional, Young agrega que la iglesia de San Bartolomé era prestada a las misiones escandinavas.

<sup>597</sup> "a full Church organization is maintained (the school, having a little sanctuary shut off from it, is thoroughly adapted for worship on Sundays), and the chaplain is specially successful in keeping together one of the largest Sunday Schools in the diocese", Every, *The Anglican Church in South America*, op. cit., cap. 1. El número de alumnos de la escuela dominical de Talleres rondaba los 40 en 1911.

un edificio y un terreno, luego se fueron comprando lotes adyacentes, y para 1905 el conjunto abarcaba una manzana, con el Salón Memorial Allen Gardiner (*Allen Gardiner Memorial Hall*), una escuela primaria gratuita en castellano, hogares para niños y niñas y una escuela secundaria inglesa para niñas (complementaria del colegio San Bartolomé, cuyo alumnado era masculino). En el Salón se llevaba a cabo toda una serie de tareas de corte evangelístico: servicios religiosos en inglés y castellano, escuela dominical en castellano, reuniones de madres, clases bíblicas, etc. El nombre global del proyecto era la *Allen Gardiner Institution*,<sup>598</sup> y fue descrito por Every en 1915 como “un centro de concienzudo y cristiano esfuerzo e influencia”,<sup>599</sup> en el cual

*“la rama hispanoparlante de la Iglesia parece haber surgido como el resultado natural de la educación religiosa de la escuela, y hay un grupo serio de comulgantes”*.<sup>600</sup>

La situación se volvió progresivamente más compleja, y por ello, en los primeros años del siglo XX, se tomó la decisión de crear una capellanía en Alberdi-Talleres (que luego hubo de ser a su vez desglosada en dos), mantenida por la SAMS como una unidad separada de San Bartolomé. En 1911, la SAMS nos da algunos datos que nos permiten hacernos una idea aproximada del número de personas implicadas. En ocasión de la inauguración del nuevo edificio del colegio inglés de pupilas, se aclaraba que la escuela gratuita en castellano contaba en ese momento con 120 alumnos, y que la escuela dominical de Talleres contaba con otros 40.<sup>601</sup>

Para ese entonces el Hogar Allen Gardiner de huérfanos se había mudado a Los Cocos, Córdoba. El mismo éxito del emprendimiento había hecho necesaria la mudanza, ya que los precios de los alquileres en Rosario, y la imperiosa necesidad de contar con un mayor espacio habían hecho imposible el continuar compartiendo la manzana de terreno con los colegios. Blair construyó los nuevos edificios de Córdoba en los que vivían y se educaban los niños con dinero de su propio bolsillo, y se mantuvieron durante todo el período con los aportes de todas las parroquias y del fondo común de la diócesis, como el principal orfanato para los niños británicos en el cono sur de América. Blair usaba además los contactos de la Iglesia con diferentes empresas británicas para conseguir trabajo a los egresados del Hogar, a los que llevaba

<sup>598</sup> Robert Young, *From Cape Horn to Panama. A Narrative of Missionary Enterprise among the Neglected Races of South America*, by the South American Missionary Society, op. cit.

<sup>599</sup> “a centre of earnest Christian effort and influence.” Every, *The Anglican Church in South America*, op. cit., cap. 1.

<sup>600</sup> “The Spanish-speaking branch of the Church seems to have sprung up as the natural outcome of the religious education of the school, and there is an earnest band of communicants.”, idem.

<sup>601</sup> *South American Missionary Magazine*, agosto de 1911, pp. 140-141.

personalmente a Buenos Aires y acompañaba a diversas entrevistas para que consiguieran empleos respetables.<sup>602</sup>

Sin embargo, el trabajo educativo en inglés seguía resultando poco rentable, y por ello Every decidió en 1924 fusionar el colegio de San Bartolomé con la escuela mantenida por la Iglesia Metodista. En 1925 se agregaron los alumnos del colegio de Talleres, y se formó así el *Rosario English School*, administrado por la Sociedad Británica de Rosario.

Como puede verse en el caso rosarino, la SAMS trataba de cubrir todos los frentes. Habiendo asumido como parte de su tarea el ocuparse tanto del bienestar religioso de los anglicanos de origen inglés como de la evangelización del resto de la población, consideraba a cada capellanía a la cual sostenía como un centro a partir del cual debía irradiarse su ejemplo y su influencia hacia la población en general. Pero esto no implicaba una idea sustancialmente diferente de la del obispo Every sobre la educación que debía brindarse a los descendientes de los inmigrantes ingleses. La identidad protestante evangelizadora no implicaba para los agentes de la SAMS un olvido de aquello que era visto como un sagrado deber nacional. Es por esto que Robert Young, un enviado de la SAMS que recorrió América del Sur a principios del siglo XX para escribir un libro (que hemos ya citado reiteradamente) en el cual se describían en detalle las actividades y logros de la Sociedad, encabezó su capítulo sobre las capellanías inglesas en torno de Buenos Aires con el versículo bíblico que hemos citado en los inicios de este capítulo. Se trata de una meditada justificación sobre la necesidad de que una sociedad que se autoproclamaba “misionera” se dedicase a sostener colegios e iglesias destinados a los hijos de los ingleses expatriados. La SAMS habría podido construir colegios bilingües, o dedicarse solamente al trabajo en castellano con los sectores urbanos más pobres, o propiciar instituciones en las cuales los niños de la colectividad convivieran con los “nativos”. Pero en lugar de esto, mantuvo una política doble, cuyo emblema era el *Spanish free school* en paralelo al *English school* pago.

En esta idea de una educación segregada y diferenciada, no podía menos que coincidir con la sensibilidad de Every, que, como hemos visto, era partidario de la separación de “ingleses” y “nativos”. El obispo demostraba esta idea cuando contrastaba dos éxitos, el de las escuelas de Morris y el del colegio St. George’s:

---

<sup>602</sup> Ídem. Véanse además los comentarios en las revistas diocesanas, recurrentes a lo largo de todo el período estudiado.



“Se está haciendo un trabajo educativo notable en Palermo y en otros distritos entre la población de habla castellana más pobre, por parte del Rev. W. C. Morris, un agente de la Sociedad Misionera Sudamericana. [...] Otro logro llamativo, del lado inglés, es el establecimiento del Colegio St. George's, Quilmes, bajo el Canónigo Stevenson. Corresponde a un colegio privado de primera clase en casa [...] y es una poderosa fuerza para el mantenimiento de los ideales cristianos y de las mejores tradiciones de casa, entre angloargentinos.”<sup>603</sup>

Por otra parte, este concepto de una educación que tendía a separar y diferenciar antes que a integrar e igualar era algo típico del sistema inglés. Inglaterra tuvo una educación estatal tardía comparada con Francia, por ejemplo, y en las bases de su ideario educativo no se encuentran los imperativos de inclusión e igualación franceses, que provienen de la Revolución. Por el contrario, la educación inglesa se originó en una serie de iniciativas privadas, volcadas pragmáticamente a preparar al alumno para las diferentes tareas que se esperaba desempeñaría a lo largo de su vida.<sup>604</sup>

Junto con el *English school* y el *Spanish free school*, la tercera protagonista de la estrategia educativa de la SAMS era la escuela dominical. Como lo hemos visto en el capítulo 4, este tipo de intervención educativa netamente religiosa fue fuertemente promocionada bajo el obispado de Every, y su organización diocesana fue encargada a uno de los cinco comités formados a partir del Sínodo de 1912. A partir de los primeros meses de 1913, la escuela dominical se convirtió en una parte activa de la campaña en pro de la creación de una unidad diocesana “real”. La educación religiosa de los

<sup>603</sup> “A notable educational work is being done in Palermo and other districts among the poorer Spanish-speaking population by Rev. W. C. Morris, an agent of the South American Missionary Society. [...] Another striking achievement, on the English side, is the establishment of St. George's College, Quilmes, under Canon Stevenson. This corresponds to a first-class private school at home [...] and is a strong force for maintaining Christian ideals and the best traditions of home, among Anglo-Argentines”. Every, *The Anglican Church in South America*, op. cit., cap. 1.

<sup>604</sup> La intervención del Estado, que recién se hizo efectiva a través de la *Elementary Education Act*, de 1870, tampoco disolvió esta fragmentación, por cuanto las escuelas no denominacionales dirigidas por Consejos Escolares locales fueron concebidas para suplementar y no para reemplazar a los colegios voluntarios denominacionales existentes. Leyes sucesivas volvieron a la educación obligatoria y gratuita, y extendieron los años que los niños debían pasar en la escuela, pero el sistema siguió dividido en colegios secundarios que preparaban para la Universidad (*Grammar Schools*), y colegios que preparaban para el mundo del trabajo (*Modern Secondary Schools*, *Secondary Technical Schools*) hasta muy avanzado el siglo XX. Más aún, la diferencia entre las escuelas estatales y las privadas siguió siendo una fuente de diferencia de clase, particularmente en la medida en que siguieron existiendo importantes escuelas confesionales y colegios de pupilos de un solo sexo, y, sobre todos ellos, siguieron dominando los *public schools*, colegios privados de élite llamados originalmente así por oposición a la educación privada que los hijos de la nobleza y la *gentry* recibían en sus casas hasta que estos establecimientos se crearon. Para el sistema educativo inglés y su historia, véase Andy Green, *Education and State Formation: the Rise of Educational Systems in England, France and the USA*, Londres, Palgrave Macmillan, 1991 y John Lawson y Harold Silver, *Social History of Education in England*, Sidney, Law Book Co. of Australasia, 1973.

domingos era una parte fundamental de la tradición reformada, que exigía que los cristianos leyeran, conocieran e incorporaran a la Biblia como parte de su realidad cotidiana. Every percibió con rapidez que éste ámbito representaba una oportunidad de agrupar a los niños, que probablemente provenían de familias y escuelas con una desigual formación religiosa e inculcarles una idea de unidad, de formar parte de algo mayor, que era la Iglesia, pero que también era la colectividad británica. No olvidemos que, más allá de los discursos circulantes, que apuntaban en la misma dirección, el idioma empleado en la escuela dominical era (excepto en circunstancias específicas de misión, como en Rosario) el inglés.

Igual función cumplía la sección dedicada a los niños en la Diocesan Magazine. En cada número, un personaje<sup>605</sup> se encargaba de explicar el sentido de alguna frase bíblica, y de desarrollar algún aspecto propio de la formación moral de los niños. Pero, además, la sección estaba llena de referencias a Inglaterra, de reminiscencias de la infancia de los autores, de comentarios sobre algunas noticias que se suponía los afectaban en su condición de súbditos de Gran Bretaña (cuestiones relacionadas con la monarquía, o el naufragio del Titanic, por ejemplo). Su lectura recordaba implícitamente a los niños que su horizonte estaba constituido por el Imperio, y no por el país en el cual vivían y al cual conocían, y por ende contribuía a crear en ellos la idea de su adscripción a la comunidad imaginada de la Gran Bretaña y a la de la colectividad británica en la Argentina.

---

<sup>605</sup> Los artículos para niños de la Diocesan Magazine eran escritos por alguien con formación teológica, que usaba siempre un seudónimo. Inicialmente el firmante era el "Hermano Francisco" ("Brother Francis", una referencia al primer nombre del autor, y posiblemente a San Francisco de Asís), quien no era otro que el Rév. F. O. Spanton, clérigo de la Pro-Catedral. Cuando en 1912 Spanton fue destinado al interior del país, fue reemplazado por una mujer no identificada (probablemente una maestra inglesa) que firmaba como "Hermana Hilda" ("Sister Hilda").

## Capítulo 6: La Iglesia, refugio de etnicidad II.

### “Permanecer distintos”

“For thou art an holy people unto the Lord thy God, and the Lord hath chosen thee to be a peculiar people unto himself, above all the nations that are upon the earth”

Deuteronomio 14, 2<sup>606</sup>

En este último capítulo nos concentraremos en la naturaleza de la relación que la Iglesia Anglicana estableció en la Argentina con la nacionalidad inglesa, para luego marcar nuestras objeciones a la noción de un “trasplante” religioso. Dividiremos estas últimas en dos secciones, que se ocuparán sucesivamente de las iglesias de capellanía entre los inmigrantes ingleses y sus descendientes, y de las misiones. Finalmente, cerraremos en capítulo con un breve panorama de la situación en la década de 1920, buscando mostrar el cambio de condiciones que llevó al cierre de una etapa en la historia de la Iglesia en la Argentina.

#### El vínculo con Inglaterra

Como algunos autores lo han planteado convincentemente, en el cristianismo existe una permanente tensión entre lo universal y lo particular.<sup>607</sup> La traducción de lo universal a lo local es indispensable, dado que es la sacralización de espacios y mitos locales y su vinculación con las “verdades” míticas de la religión universal lo que permite la inserción en (y apropiación de) ese relato por parte del individuo y las

<sup>606</sup> “Porque eres pueblo santo a Jehová tu Dios, y Jehová te ha escogido para que le seas un pueblo único de entre todos los pueblos que están sobre la tierra.” Deuteronomio 14, 2 (versión Reina Valera).

<sup>607</sup> Adrian Hastings explica esto refiriéndose a los dos modelos de identidades colectivas que ofrecen el Antiguo Testamento (el de Israel, el pueblo elegido, prototipo según Hastings de la nación) y el Nuevo Testamento (el del Imperio Romano y la Iglesia universal). Cabría preguntarse si no se trata de tres modelos (un imperio, aunque no se plantee fronteras *a priori*, y una iglesia universal, aunque a menudo sea compulsiva, tienen aspectos demasiado disímiles como para ser pensados en conjunto), pero aún así queda claro que el cristianismo ofrece la noción de un universo compuesto de naciones, que pueden considerarse como pueblos elegidos (“el nuevo Israel”), y al mismo tiempo pensarse como parte de una cristiandad supranacional. Hastings, La construcción de las nacionalidades, op. cit., cap. 8.

comunidades, y lo vuelven verosímil. Los santos, fiestas, apariciones milagrosas y reliquias locales son indicadores de la relación única y especial de la divinidad con esa comunidad, y le permiten pensarse como pueblo elegido, creando de esta forma un compromiso, su propia alianza con Dios, que actúa luego como puente hacia los aspectos más universales de la religión.<sup>608</sup>

Más allá del rol indudable que el protestantismo ha jugado en la historia de la formación de la nacionalidad inglesa (hacer justicia a esta relación excedería absolutamente los límites de esta tesis, pero volveremos sobre el tema más adelante), en la Argentina la religión jugó de múltiples maneras para ayudar a construir ese sentimiento de “nosotros” que la comunidad inglesa necesitaba para conformarse como tal. Esta no era una mera definición pasiva, dado que la Iglesia advertía militantemente en contra de aquellos matrimonios que pensaba debilitaban la unidad del grupo nacional, cuya preservación consideraba parte de su tarea pastoral. Es necesario recalcar la insistencia de la Iglesia en las amenazas a la identidad nacional. No cabe duda de que la asimilación constituía un peligro real para la preservación de la colectividad. Sin embargo, las advertencias respecto de la degradación moral asociada a la pérdida de las cualidades nacionales que apelaban a miedos más irracionales y convertían a ese “otro” en el que un niño propio podía transformarse en la antítesis de las mejores cualidades que el grupo se arrogaba para sí iban mucho más lejos.

Para comprender esto debe considerarse la construcción de sentido de la cual la Iglesia buscó dotar a la emigración. Desde su discurso, la presencia de los británicos y sus descendientes en la Argentina era elevada a algo que iba mucho más allá del “hacer la América” o los exitosos tratos comerciales. Se trataba de darle a la

---

<sup>608</sup> En las últimas décadas la historiografía ha estado signada por la noción de las naciones como construcciones modernas, asociadas al ideario liberal y democrático. Esta bibliografía, cuyas ideas fundamentales no se pretende discutir aquí, ha tendido a pensar a las grandes religiones monoteístas como fuentes de identificaciones universales, y por lo tanto como constitutivamente antagónicas a la nación, por lo cual su uso para cimentar el nacionalismo le parece paradójico. Según Hobsbawm en su obra más influyente sobre el tema, “las religiones mundiales que se inventaron en diversos momentos entre el siglo VI a.C. y el VII a.C. son universales por definición y, por consiguiente, fueron pensadas para ocultar las diferencias étnicas, lingüísticas, políticas y de otros tipos.” Naciones y nacionalismo desde 1870, Barcelona, Crítica, 1991, p. 77. Por su parte, Benedict Anderson postula que el nacionalismo habría surgido hacia fines del siglo XVIII por oposición a otros dos grandes sistemas culturales: el reino dinástico y la comunidad religiosa, unida por una lengua sagrada, que restaba importancia a las lenguas vernáculas. Comunidades imaginadas Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo, México, F.C.E., 1993, pp. 29-30.

comunidad un sentido de misión, del cual todos (y no sólo los pastores) podían y debían participar.

Existía toda una ideología, a la que también hemos hecho referencia, que insistía en la misión religiosa de todo anglicano frente a aquellos que no eran cristianos o que poseían una versión “inferior” del cristianismo. Estas ideas, propiciadas por la Iglesia, podían ser interpretadas como un llamado a la actividad evangelística, como parte del deber frente a los “otros”, lo cual sin embargo, podía dar también origen a versiones que propusieran un “nosotros” protestante divorciado de la identificación nacional, como era el caso de William Morris, en una búsqueda de convertir a los “otros” en parte del “nosotros”. Pero también podían ser leídas en el sentido de la necesidad de convertirse en un ejemplo de vida cristiana, de dar testimonio de la superioridad de la fe en los actos cotidianos (“dejar que brille nuestra luz”, como lo decía Every).

Esta concepción misional de la presencia anglicana en la Argentina permitía la idealización de los contenidos atribuidos a “lo inglés”, origen de la disculpa reiteradamente ofrecida por Every por la negativa a la asimilación (según la cual los ingleses, a diferencia de otros extranjeros perdían sus virtudes nacionales si eran absorbidos, así que lo mejor para la Argentina era que eso no sucediera). Podemos encontrar un ejemplo de este tipo de argumentación en un artículo, aparecido originalmente en *The Buenos Aires Herald*, pero reproducido con gran entusiasmo en la revista de la SAMS, en donde se insistía en el deber de los padres de enseñar el inglés a los hijos. En él se explicaba que esta obligación era doble: para con los hijos, por cuanto el idioma podía brindarles oportunidades económicas o laborales en el futuro (por algo, decía, los argentinos pagan mucho para que sus hijos aprendan inglés); pero también para con los dos países, la Argentina y Gran Bretaña, por cuanto la mayor difusión de la cultura británica favorecía las relaciones entre ambos.

*“Siendo este el caso, sostenemos [...] que un padre, que siendo él mismo de raza británica y hablando inglés, permite que sus hijos se crien en la ignorancia del idioma, no es ni un buen británico ni un buen argentino. No está contemplando los intereses de sus hijos ni los de su país de adopción. Menos aún está cumpliendo la parte que le toca de asegurarse de que los ideales británicos de libertad y vida hogareña permeen y leven a la futura raza argentina.”*<sup>609</sup>

<sup>609</sup> “This being the case, we contend [...] that a parent who is himself of British race, and speaking English, allows his children to be brought up in ignorance of that language, is neither a good Briton nor a

La nacionalidad inglesa era, como dijera Every en más de una ocasión, “diferente”, “única”, porque tenía una misión que Dios quería que cumpliera. Más aún, Él estaba dispuesto a castigar a su “pueblo elegido” como había castigado a Israel si traicionaba su propósito.

Esto puede observarse claramente cuando en el momento álgido del patriotismo de la colectividad, en plena Primera Guerra Mundial, la Diocesan Gazette & Chronicle instó a los fieles a arrepentirse de sus pecados porque consideraba a la guerra (a la que sin embargo reconocía justa e inevitable) como el castigo de Dios por los pecados de la nación inglesa. En consonancia con lo que la Iglesia estaba haciendo en Inglaterra, en noviembre de 1916 se establecieron unas jornadas especiales para una “Misión Nacional de Arrepentimiento y Esperanza” (“National Mission of Repentance and Hope”), porque

*“devolver a la Nación a Dios y a la rectitud, si eso puede hacerse, será un acto tan verdadero de servicio nacional como luchar en las trincheras o fabricar municiones [...] creemos que la debilidad interior es un peligro nacional mayor que el enemigo exterior”*<sup>610</sup>

Esto implicaba efectuar un profundo examen de conciencia con el fin de descubrir cuáles eran los pecados propios de los que correspondía arrepentirse. La revista, sin embargo, los proponía claramente:

*“¿Hemos representado entre poblaciones extrañas a las mejores tradiciones de la raza inglesa? ¿Hemos recordado en nuestra vida diaria y conducta que somos los custodios del honor del Imperio? ¿No hemos hecho de ‘la costumbre del país’ una excusa para quebrar los claros mandamientos de Dios?”*<sup>611</sup>

El abandono de las tradiciones de origen había sido elevado en este artículo a la categoría de pecado, y su castigo era la guerra que por entonces mataba no solamente a aquellos amigos y familiares que permanecían en Inglaterra, sino también a los hijos de los angloargentinos que iban a luchar a Europa.

La coyuntura de la Gran Guerra dio múltiples ocasiones a la Iglesia para actuar como iglesia nacional. En primer lugar, su incondicional apoyo a la guerra como causa

good Argentine. He is neither regarding the interests of his children, nor the interests of the country of his adoption. Still less is he playing the part which belongs to him, of seeing that British ideals of liberty and home-life permeate and leaven the future Argentine race.” SAMM, julio de 1911, p. 126.

<sup>610</sup> “to bring back the Nation to God and righteousness, if it can be done, will be as true an act of national service as fighting in the trenches or manufacturing munitions. [...] We believe that weakness from within is a greater national peril than the enemy without.” Diocesan Gazette & Chronicle, octubre de 1916, p. 167.

<sup>611</sup> “Have we represented among alien populations, the best traditions of the English race? Have we remembered in our daily life and conduct that we are trustees of the Empire's honour? Have we not made 'the custom of the country' an excuse for breaking God's plain commandments?”. *Ibidem*, p. 168.

justa (aunque sin dejar de lamentarla), implicaba una renuncia implícita a la postura de iglesia universal, aún si se intentaba conciliar los dos aspectos en pugna rezando por el enemigo.<sup>612</sup> Por otra parte, este apoyo dio lugar a una importante cantidad de actividades que iban desde las bufandas tejidas para los soldados por las integrantes de la *Girls Friendly Society*, a los cursos de enfermería que las mayores de ellas tomaban en conjunto,<sup>613</sup> la confección de ropa organizada por la *Helper's Guild* constituida con ese fin (empleaba a mujeres pobres de la colectividad para que cortaran y cosieran las telas según los encargos de las más pudientes en el salón de la Pro-Catedral, y luego pasaba las camisas y medias resultantes al cónsul británico, quien se había comprometido a hacérselas llegar a los prisioneros de guerra en Alemania),<sup>614</sup> la colaboración con la Cruz Roja, y, por supuesto, los rezos, que incluían intercesiones por la guerra en la Pro-Catedral tres veces por semana y recordatorios especiales de los miembros de cada parroquia que se encontraban en el frente en todos los servicios religiosos.<sup>615</sup> La *Diocesan Gazette & Chronicle* reprodujo, por ejemplo, agradecimientos a Dios “por el patriotismo sostenido, que todavía sigue enviando de lo mejor que tenemos a la guerra”,<sup>616</sup> y discursos patrióticos dirigidos a los niños instándolos a rezar por la paz y a pensar cada día en el sufrimiento que los soldados pasaban por su patria insistiendo “porque amas a tu país, debes pensar en él.”<sup>617</sup>

Entre aquellos 4.852 miembros de la colectividad británica que se marcharon al frente estaban varios clérigos anglicanos de la diócesis, que sirvieron como capellanes en el ejército, o incluso como soldados.<sup>618</sup> La Iglesia hizo más adelante suyos los

<sup>612</sup> Como ejemplo de este abandono véase la nota que Every enviaba desde Europa apenas comenzada la guerra, en la que lamentaba su inicio pero se declaraba satisfecho porque “tenemos el consuelo de que nosotros no buscamos el problema” por lo cual “la Iglesia puede rezar de corazón por la nación”, y agregaba: “Inglaterra salvó a Europa una vez, ¡y que Dios nos dé Gracia para hacerlo otra vez si es necesario! Creemos honestamente que la victoria de nuestras armas es necesaria no sólo para nuestro libre desarrollo como nación, sino que será de beneficio para todo el mundo civilizado.” (“we have the comfort that the trouble was none of our seeking [...] The Church can pray heartily for the nation under such conditions [...] England saved Europe once, and God give us grace to do it again, should the need arise! We honestly believe that victory for our arms is not only necessary for our own free development as a nation, but that it will be for the benefit of the whole civilized world.”) Every, carta del 11 de septiembre de 1914, reproducida en la *Diocesan Gazette & Chronicle*, octubre de 1914, p. 107.

<sup>613</sup> Cfr. *Diocesan Gazette & Chronicle*, enero de 1915, p. 42.

<sup>614</sup> Cfr. *Diocesan Gazette & Chronicle*, octubre de 1915, p. 174-175.

<sup>615</sup> Cfr. *Diocesan Gazette & Chronicle*, enero de 1915, p. 25.

<sup>616</sup> “For the sustained patriotism, which is still sending of our best to the war.” *Diocesan Gazette & Chronicle*, octubre de 1915, p. 135.

<sup>617</sup> “Because you love your country, you must think of it.” *Diocesan Gazette & Chronicle*, julio de 1915, p. 128.

<sup>618</sup> Para un retrato más completo de las formas en que la colectividad británica se comprometió con el esfuerzo de guerra, véase Arthur L. Holder (ed. y comp.), *Activities of the British Community in Argentina during the Great War (1914-1919)*, Buenos Aires, imprenta de *The Buenos Aires Herald*, 1920.

nombres de los caídos instalando una tableta conmemorativa con sus nombres en la nave de la Catedral.<sup>619</sup>

Algo similar ocurrió en ocasión del Centenario de la Iglesia Anglicana en el Río de la Plata, que, por supuesto, coincidió con el del Tratado de Comercio y Amistad entre Gran Bretaña y las Provincias Unidas. También en esta ocasión el entusiasmo religioso se vió teñido de nacionalismo, particularmente exaltado por la visita del Príncipe de Gales. La plegaria de agradecimiento que se hizo al inicio de las celebraciones, en el servicio vespertino del 16 de agosto, resultaba particularmente expresiva:

*“Oh Padre Todopoderoso [...] te rogamos aceptes nuestras humildes y calurosas gracias por los cien años de vida que Tú le has concedido a la Iglesia de nuestra raza inglesa en las Repúblicas del Río de la Plata. Ten piedad de estas tierras, en las cuales nuestros padres han vivido y muerto, y danos siempre, si esa es Tu voluntad, salud e influencia, un comercio próspero, amistad y honor entre las naciones con las cuales vivimos”*.<sup>620</sup>

El rezo encerraba toda una definición de la Iglesia Anglicana como nacional, a la que se sumaba una admisión de que los fieles agradecidos habían nacido en la Argentina y también una reivindicación: se seguían considerando ingleses, comunidades comerciales “huéspedes” que aspiraban a ejercer su influencia y a gozar de excelentes relaciones con las repúblicas sudamericanas en las cuales nacían, vivían, y morían, pero sin pertenecer a ellas.

El sermón de Every, en el servicio matutino del 23 de agosto, confirmaba esta definición. A partir del texto elegido, el del Salmo 147.20, “Él no ha tratado así a ninguna nación”, el obispo recalcó el carácter de pueblo elegido de Gran Bretaña, y el origen divino y el carácter cristiano del Imperio, preguntando:

*“¿Por qué estamos aquí? ¿Cuál es el sentido real de esta comunidad británica domiciliada en la Argentina?’ Muchos, sin duda, responderían ligeramente: ‘Hacer dinero y retirarnos’; pero como comunidad espero que podamos tener una visión más alta que esa [...] Así que lo pregunto seriamente: ‘¿Cuál es el propósito de Dios al mantenernos aquí?’ y por respuesta les apunto hacia dos peticiones de nuestra Letanía [...] la primera ‘Que Te plazca*

<sup>619</sup> El *War Memorial* fue dedicado a principios de 1921. Cfr. *Diocesan Gazette & Chronicle*, febrero de 1921, pp. 26-31.

<sup>620</sup> “O Father Almighty [...] accept, we beseech Thee, our humble and hearty thanks for the hundred years of life which Thou hast vouchsafed to the Church of our English race in the Republics of the River Plate. Have mercy upon these lands, in which our fathers have lived and died, and grant to us always, if it be Thy good pleasure, health and influence, a prosperous commerce, friendship and honour among the nations with whom we dwell”. *Diocesan Official Gazette and Chronicle*, septiembre de 1925, número especial del Centenario, p. 1.



*bendecir y cuidar a todo Tu pueblo. En el lenguaje de la época sin duda significaba el pueblo inglés, pero ahora no son sólo los ingleses de la isla, sino la raza inglesa en su extensión mundial, los ingleses del Imperio, y mas allá – bien puede incluirnos a nosotros, que vivimos en tierras extranjeras. Ahora puede ser una plegaria por el Imperio Británico [...] Y la segunda petición, 'Que Te plazca dar a todas las naciones unidad, paz y concordia.' Es una plegaria por todo el mundo, una plegaria, seguramente, por la Liga de las Naciones [...] Primero una plegaria por nosotros, y luego por el mundo [...] Si una parte tan vasta del mundo ha pasado bajo nuestro dominio, entonces es un fideicomiso de Dios; gobernamos para beneficio de los gobernados, entrenamos a las razas primitivas o atrasadas para la libertad, apuntamos a un commonwealth de naciones libres, el Imperio Británico es nada menos que un experimento de libertad humana [...] ¿Acaso África y la India no son testigos de los beneficios que confiere nuestro dominio? [...] No hay duda de que debemos estar en guardia frente al orgullo nacional como ante el personal (porque el orgullo bien puede ser el pecado favorito del Diablo), pero no creo que Milton estuviera enteramente equivocado cuando dijo que si Dios tenía algún trabajo especialmente difícil para hacer, Él lo reservaba para sus ingleses. [...] Si el Imperio Británico es anticristiano en principio, sólo se hará polvo, como la larga procesión de Imperios que lo precedieron. [...] los más altos ideales del Imperio son cristianos si nos dedicamos a servir a la humanidad. Es la oportunidad dada por Dios a nuestra raza y nuestro Imperio en su expansión mundial, 'Él no ha tratado así a ninguna nación.' A ninguna otra nación le ha dado Dios tales oportunidades de servir al mundo. Y quienes estamos fuera del Imperio no estamos excluidos. Nosotros también podemos servir a nuestra generación en esta tierra, donde nuestra raza ha vivido por cien años.*"<sup>621</sup>

<sup>621</sup> "why are we here? What is the real meaning of this domiciled British Community here in Argentina? Many, no doubt, would answer lightly, 'to make our money and retire'; but as a community, I trust we can take a higher view than that [...] So I ask it seriously 'what is God's purpose in maintaining us here?' And for answer I point you to two petitions in our Litany [...] the first 'that it may please Thee to bless and keep all Thy people.' In the speech of that day, no doubt, that meant the English people, but now no longer the English of the Island, but the English race in its world-wide expansion, the English of the Empire, and beyond it-it may well include us, who live in foreign lands. It may now be a prayer for the British Empire [...] And the second petition 'that it may please Thee to give all nations unity, peace and concord.' It is a prayer for all the world, a prayer, surely, for the League of Nations [...] First a prayer for ourselves, and then for the world [...] If so vast a part of the world's surface has passed under our sway, why, it is a trust from God; we govern for the benefit of the governed; we train primitive or backward races for freedom; we aim at a commonwealth of free nations; the British Empire is nothing less than an experiment in human freedom [...] Are not Africa and India witnesses of the benefits which our rule confers? [...] No doubt we have to be beware of national, as of personal pride (for pride may well be the Devil's favourite sin), but I do not think that Milton was wholly wrong, when he said that if God had any specially difficult job to be done, He reserved it for his Englishmen. [...] If the British Empire is unchristian in principle, it will only crumble into dust like the long procession of Empires before it. [...] the highest ideals of Empire are Christian, if we stand to serve mankind. It is the God-given opportunity of our race and Empire in its world-wide expansion, 'He hath not dealt so with any nation.' To no other nation has God given such opportunities of world service. And we who are outside the Empire are not excluded. We too, can serve our generation in this land, where our race has lived for a hundred years." Diocesan Official Gazette and Chronicle, septiembre de 1925, número especial del centenario, pp. 25-27.

Estas eran declaraciones de una fe extraordinaria en la idea del “deber del hombre blanco”, sobre todo para una fecha tan tardía como 1925, aunque debemos recordar que el obispo se había formado en la década de 1880, en pleno apogeo del imperialismo, y que para cuando pronunció este sermón contaba con 63 años. Con estas palabras, Every expresaba al mismo tiempo su conciencia de la superioridad inglesa como algo acorde con el plan divino, y el fin misional de esa superioridad, y volvía a justificar desde el plano moral-religioso a esta comunidad en su decisión de mantenerse inglesa, mostrando la función de preservación comunitaria de la Iglesia: para llevar a cabo la misión que les había sido encomendada por Dios era esencial que los ingleses siguieran siéndolo, pero además ¿qué persona temerosa de Dios renunciaría a ser parte del pueblo elegido? Más aún, la retórica del pueblo elegido identificaba al cristianismo como la base de la superioridad inglesa, y sancionaba positivamente un sentido nacional del mismo (primero el ruego por nosotros, después por lo otros).

Por otra parte y más allá de la retórica, sabemos que casi la totalidad del clero anglicano estaba compuesta por ingleses nativos, que además, y salvo contadas excepciones, solían venir por un período de tiempo muy limitado (a menudo dos o tres años, a lo sumo unos cinco). Como resultado, buena parte del clero anglicano desconocía la lengua local, y casi ignoraba las costumbres locales. No eran los únicos. La bibliografía de corte impresionista relata una y otra vez historias de inmigrantes jóvenes que vinieron a la Argentina bajo contrato con alguna empresa británica y que, siendo recibidos por la densa red de instituciones de la colectividad, se fueron luego de un período similar al de los pastores sin haber casi tenido trato con los “nativos” y sin haber aprendido una palabra de castellano.<sup>622</sup>

Esta particularidad hacía de la Iglesia necesariamente un refugio de lo inglés. Los párrocos, con todo su poder de sanción simbólica sobre qué era “lo correcto” (y que además, en muchas parroquias, presidían la comisión que tomaba las decisiones administrativas de la iglesia), se dirigían a sus fieles como compatriotas, según los códigos culturales vigentes en Inglaterra, y esperaban de ellos que los compartieran. Por otra parte, la colectividad no tenía interés alguno en que actuaran de otro modo, habiendo hecho una clara elección por el mantenimiento de la nacionalidad inglesa.

<sup>622</sup> Véanse los ejemplos de Jakubs, *A Community of Interests: a Social History of the British in Buenos Aires, 1860-1914*, op. cit.

Por todo ello, la religión se vinculó de manera casi inexorable con la lengua, en desmedro tanto de las posibilidades evangelizadoras como de la inclusión de muchos descendientes de ingleses que habían perdido el idioma de sus padres.

El primer sínodo, de 1912, reconoció el problema que planteaban los descendientes de ingleses que ya no conocían la lengua usada para el culto en sus resoluciones oficiales:

*"Que este Sínodo reconoce su deber para con aquellos descendientes de ingleses que no han retenido la lengua inglesa, y se compromete a hacer su mejor esfuerzo por proveerlos de los cuidados de la Iglesia Anglicana en el idioma del país al cual pertenecen. Que un Comité sea nombrado para estudiar la cuestión e informar al próximo Sínodo."*<sup>623</sup>

A pesar de la importancia aparentemente dada al tema, no se hizo nada para paliar la merma de fieles que iba asociada a la pérdida de la lengua, que, como puede deducirse de la cita anterior, era prácticamente equiparada con la pérdida de la nacionalidad. Aquellos que ya no hablaban inglés no eran ingleses sino "descendientes", y "pertenecían" a otros países. Los únicos lugares en los que había servicios en castellano eran los dos grandes centros de misión urbanos de la SAMS: San Pablo en Palermo (y las capillas de Maldonado, General Urquiza y Almagro, que dependían de esta parroquia), donde Morris y sus ayudantes hablaban fluidamente el castellano, y el complejo Alberdi-Talleres en Rosario, en donde los misioneros aprendían el idioma local y reclutaban conversos como predicadores laicos. Por lo demás, como Every lo reconocía, la ignorancia del idioma por parte de los clérigos limitaba severamente su capacidad de ampliar el trabajo eclesiástico, aún cuando encontraban inmigrantes no ingleses que no eran católicos y que hubieran deseado sus servicios.<sup>624</sup>

Esta situación adquirió ribetes dramáticos con el correr del tiempo. En el Sínodo de 1942 el Rev. Federico Cowes, sucesor de Morris en San Pablo, y uno de los únicos dos clérigos de los de alrededor de veinte que operaban en la Argentina que habían nacido en ella (el otro era F. Spanton), recalcó que había un número creciente de angloargentinos que ya no hablaban inglés, y dijo con bastante dureza

<sup>623</sup> "That this Synod recognises its duty to those descendants of Englishmen who have not retained the English language, and pledges itself to do its utmost to provide them with the ministrations of the Anglican Church in the language of the country to which they belong. That a Committee be appointed to study the question and report to the next Synod", resoluciones del Sínodo de 1912, citados por la Diocesan Magazine, octubre de 1912, pp. 14-15. El Comité se formó con William Morris y J. Domínguez como representantes del clero, y el Dr. Mulcahy, E. Knight (delegado de la capellanía rural de Córdoba, y promotor original de la idea) y J. C. Zimmerman por parte del laicado.

<sup>624</sup> Véase Every, Twenty-five Years in South America, op. cit., p. 113.

*“pueden criticar a sus padres todo lo que quieran, pero el hecho es que esta gente no habla inglés. Por lo tanto es de suma importancia que haya oficios de la Iglesia de Inglaterra en castellano”*.<sup>625</sup>

La referencia al discurso crítico hacia los padres, que como hemos visto estaba muy presente en las publicaciones de la Iglesia, nos permite reconocer nuevamente la estrategia oficial de esta: ser la iglesia de los ingleses, vincular su suerte con la de la colectividad. Incluso sin considerar el rol de la Iglesia en relación a las escuelas, puede decirse que el culto y la sociabilidad construida en torno de él (Asociación Diocesana de Mujeres, Sociedad de Hombres de la Iglesia Inglesa del Río de la Plata, Guilda de Costura de Mujeres, Consejo del Obispo del Río de la Plata, Sínodo Diocesano, Sociedad Amistosa de Niñas, Unión de Comulgantes Diocesanos, etc.) fueron una poderosa fuerza de preservación del idioma inglés, particularmente en las localidades más pequeñas, en los que los ingleses y angloargentinos no eran suficientes como para organizar otras instituciones autónomas y la Iglesia constituía quizás el único vínculo organizado con “el hogar”.<sup>626</sup>

La opción por la colectividad nacional, que llevaba a la Iglesia a abandonar a su suerte a aquellos que perdían el idioma, tenía su contraparte en el elogio de aquellos que hacían un esfuerzo a veces considerable por mantener activo el culto en lengua inglesa. Así, Every aclaraba que incluso aquellos miembros de la comunidad que hablaban con más facilidad el castellano que el inglés preferían los servicios religiosos en el idioma de sus padres, “por las viejas asociaciones o posiblemente por orgullo de raza”,<sup>627</sup> y relataba la historia conmovedora de aquel hombre ya mayor que, aislado en una remota zona rural del Uruguay, leía cada domingo la Plegaria Matutina,

<sup>625</sup> Citado por David M. George, Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina, op. cit., p. 91. Nadie prestó atención al llamamiento de Cowes, sin embargo. Por el contrario, los años siguientes vieron la progresiva disminución de la importante congregación castellana creada por William Morris, y la Iglesia Anglicana recién comenzó a brindar servicios en castellano de manera sistemática en la década de 1970. Para entonces, aunque la Iglesia todavía reclamaba una feligresía total de 25.000 personas, reconocía sin embargo que la cantidad de miembros practicantes era de apenas 1.384 (el dato es de 1968, véase Villalpando et alii, Las Iglesias del Trasplante, op. cit., p. 104). Es por esto que George se refiere a las palabras de Cowes como “proféticas”.

<sup>626</sup> Recalquemos una vez más la importancia que Every daba a la constitución de espacios de sociabilidad comunitarios: “Donde quiera que hay algo semejante a una comunidad inglesa [...] nuestros niños permanecen distintivamente ingleses [...] para la gente del país no habría duda alguna de su nacionalidad británica” (“Wherever there is anything like an English community [...] our children remain distinctively English [...] to the people of the country there would be no doubt whatever of their British nationality.”, Twenty-five Years in South America, op. cit., p. 66).

<sup>627</sup> “for old associations’ sake or possibly pride of race”. Every, Twenty-five years in South America, op. cit., p. 68.

*"[...] porque su padre lo hizo antes que él, y cree que es lo correcto. Nunca ha visto Inglaterra, habla el castellano más familiarmente que el inglés, pero tal es la fuerza de la tradición con los lazos que ha tejido en torno de su corazón, que desea rendir culto a la manera de sus antepasados y en su lengua."*<sup>628</sup>

Y no era el único:

*"Hay un hombre en Salto que por años ha convertido en un trabajo de amor el cuidar solo a la iglesia y el cementerio, recoger suscripciones, ver que se mantengan en buen estado, pagar los impuestos y cargas necesarios, y publicar las cuentas. [...] Cuando hay servicio [religioso] está allí en su lugar, resuelto a ser leal hasta el final y sosteniendo que vale la pena mantener, incluso por una o dos personas, las instituciones del pasado. Uno no puede sino respetar tal patriotismo."*<sup>629</sup>

Lo curioso, a nuestro entender, no es tanto que la religión fuera imbuida de nacionalismo por los fieles ante la distancia de la patria de origen, si bien resulta muy notable como esta imbricación se mantuvo durante generaciones, tiñendo cada vez más claramente a la Iglesia de funciones y valores que no eran los mismos que eran depositados en ella en Inglaterra. Lo que nos parece realmente llamativo es que, ante semejante prueba de lealtad religiosa, el obispo pensara en ello como una muestra de patriotismo. La identificación inmediata entre nación y religión no era sólo obra de los fieles, sino que provenía de la estructura eclesiástica.

En este sentido, debemos recordar que la construcción de una organización diocesana integrada y supralocal, tal como lo pretendía Every (y en cuya realización volcó buena parte de su energía y de su fortuna personal), implicaba la creación de una identidad común,<sup>630</sup> es decir, de una comunidad imaginada y de los valores que la sustentaban, a partir de una masa de personas en permanente movimiento y

<sup>628</sup> "Every Sunday there is a grey-bearded man who reads the Order for Morning Prayer in his remote home, whether other members of the family attend or not, because his father did so before him, and he believes it to be right. He has never seen England, he speaks Spanish more familiarly than English, but such is the strength of the old tradition with the ties it has woven round his heart, that he will worship after the manner of his forefathers and in their tongue." Every, *South American Memories of Thirty Years*, op. cit., p. 73.

<sup>629</sup> "There is one man in Salto who for years past has made it a labour of love single-handed to watch over church and cemetery, collect suscriptions, see that they are kept in repair, pay the necessary taxes and charges, and publish the accounts [...] When Service is held, he is there in his place, resolved to be loyal to the last and holding that it is worth while for the sake of even one or two to maintain the institutions of the past. One can but respect such patriotism." Ídem.

<sup>630</sup> Como lo decía la *Diocesan Magazine*, su objetivo era "soldar a las desperdigadas comunidades anglicanas de las Repúblicas al este de los Andes en una unidad viviente" ("to weld the scattered Anglican communities of the Republics east of the Andes into a living whole.") *Diocesan Magazine*, octubre de 1910, p. 7.

renovación.<sup>631</sup> La apelación a la identidad inglesa, que permitía capitalizar largos siglos de una construcción identitaria realizada en Europa, resultaba la base más firme para semejante empresa, la forma más adecuada de abarcar a todos aquellos que hasta el momento se habían contentado con sostener a la parroquia o la capilla local, y que se habían sentido identificados solamente con la pequeña comunidad de ingleses y angloargentinos que conocían personalmente. Esta era parte de la misión de las capellanías rurales:

*"[...] la capellanía rural o circulante puede ser una extraordinaria influencia para el bien [...] la memoria de las cosas medio olvidadas, el recordatorio de los aspectos espirituales de la vida en entornos que parecen llevar totalmente hacia el materialismo, el renovado contacto con el hogar."*<sup>632</sup>

La circulación de los pastores permitía reincorporar a aquellos que estaban aislados de la Iglesia y la comunidad a través de los servicios religiosos. Esto funcionaba incluso cuando se trataba de súbditos británicos no anglicanos que normalmente no tenían acceso a pastores protestantes, como sucedía en el caso que relata Every en Comodoro Rivadavia:

*"Era una noche agobiantemente calurosa durante el Carnaval, y acababa de bautizar a dos niños que un escocés nacido en el país [la Argentina] había traído para ese propósito desde su granja. Al finalizar el servicio, que fue silencioso y reverente, como se debe, él comentó: '¡Ahora quisiera casarme!'. En realidad estaba todo bien, se había casado por civil (que es el único matrimonio legal), pero como nunca había tenido la oportunidad antes, deseaba la bendición de la Iglesia para su matrimonio. Y, respetando sus motivos, arreglé para dársela."*<sup>633</sup>

Esta construcción identitaria era acompañada y sostenida por una ritualidad y por un soporte material acordes, que permitían recrear en la iglesia a Inglaterra, y

<sup>631</sup> En este respecto, Every actuaba como líder étnico. Como lo dice Jon Gjerde: "Si los grupos étnicos se inventan en el proceso de migración y asentamiento, los líderes étnicos son fundamentales en la definición del grupo; ellos convierten a los inmigrantes en sujetos étnicos y, al hacerlo, promueven el proceso de 'etnización'". Cfr. Jon Gjerde, "Identidades múltiples y complementarias. Inmigrantes, liderazgos étnicos y el Estado en Estados Unidos", op.cit., p. 63.

<sup>632</sup> "[...] the Camp or Travelling Chaplaincy may be an extraordinary influence for good [...] the recall of half-forgotten things, the reminder of the spiritual aspects of life among surroundings which seem to make wholly for materialism, the renewed touch with home." Every, *Twenty-five Years in South America*, op. cit., p. 113.

<sup>633</sup> "It was a stifling hot evening during Carnival, and I had just finished baptising two children whom a Scot born in the country had brought in for the purpose from his farm. At the end of the service, which was quiet and reverent as it should be, he remarked, 'Now I should like to be married!' It was quite all right, really; he had been married civilly (which is the only legal marriage), but, as he had never had the opportunity before, he wanted the Church's benediction on his marriage. And this, respecting his motive, I arranged to give." Every, *South American Memories of Thirty Years*, op. cit., p. 175.

entrar en contacto no sólo con la religión, sino con la lengua, las tradiciones y la arquitectura del país de origen. Every lo decía muy abiertamente:

*“El trabajo sigue el modelo de casa tanto como es posible [...] en verdad la iglesia en el extranjero es preciosa en buena medida porque da, como no puede hacerlo ninguna otra cosa, una atmósfera de casa— casa al menos en sus aspectos cristianos. A menudo me he percatado, visitando una de las iglesias suburbanas, de como uno podría creerse en casa otra vez— el edificio en estilo inglés temprano, los muebles y las decoraciones característicamente anglicanos, el familiar servicio del Libro de Oraciones, la típica congregación inglesa, excepto quizás por algún hombre joven vestido con el uniforme del ejército argentino, porque todos los nacidos aquí tienen que servir. En circunstancias semejantes, la imagen del entorno de casas construidas en el estilo español en la calle bordeada de árboles, en manzanas parejas y regulares, simplemente se desvanece de la mente, y casi olvidamos que estamos en un país extranjero. La iglesia de capellanía, con un sacerdote dedicado que ame a su gente y sobre todo a los niños, puede ser la más potente y sutil influencia para recrear las mejores condiciones de casa.”*<sup>634</sup>

Así, la iglesia adquiría las características de un verdadero monumento a la nacionalidad de origen, y agregaba a sus funciones religiosas la de mantener viva en la memoria de los emigrantes la imagen de aquel país lejano, y la de llenar de un contenido emotivo y concreto las referencias a aquel que recibían los niños a través de los padres y/o la escuela.<sup>635</sup> Más aún, las tabletas conmemorativas, los vitrales e inscripciones que recordaban a los fieles pasados que habían aportado a la construcción y las mejoras del edificio, servían para que el fiel pudiera reconstruir

<sup>634</sup> “The work is on the model of home as far as possible [...] indeed the Church abroad is largely precious because it gives, as nothing else can, an atmosphere of home— home at least in its Christian aspects. When visiting one of the suburban churches, the thought has often been borne in upon me, how one might fancy oneself at home again— the building in Early English style, the furniture and decorations characteristically Anglican, the familiar Prayer Book service, the typically English congregation, except perhaps for some young man in the uniform of the Argentine army, for all born out here have to serve. In such circumstances, the surrounding picture of the Spanish-built houses on the tree-bordered street, in regular, even squares, simply fades from the mind, and we almost forget that we are in a foreign country. The Chaplaincy Church, with a keen priest who loves his people and especially the children, can be the most potent and subtle influence for recreating the best conditions of home.” Every, *Twenty-five Years in South America*, p. 112.

<sup>635</sup> Fernando Williams se refiere a las formas de construcción de un “paisaje cultural” por parte de los galeses en la Patagonia (“Paisaje y narración: algunas consideraciones sobre el relato bíblico”, ponencia s/f). En él puede apreciarse cómo los inmigrantes eran capaces de reconstruir el ambiente en base a sus tradiciones culturales, lo que les permitía vincularse con aquel pasado (o, en el caso de los galeses, con el universo bíblico) de otra forma. La arquitectura y la modificación del paisaje (pensamos en las innumerables descripciones de las estancias aisladas en las que los viajeros se sorprendían al encontrar de pronto un jardín inglés) volvía visible el vínculo con esa nación idealizada que se había dejado atrás y la reactualizaba, la volvía presente. Por supuesto este tipo de estrategia de recreación casi teatral no era patrimonio único de los ingleses, ni de la Iglesia. Para citar sólo un ejemplo de los muchísimos que se podrían emplear, recordemos que también los escoceses decoraron el Salón del Príncipe Jorge como una callecita de Edimburgo para la Feria de 1825, según puede leerse en los relatos periodísticos ya citados.

simbólicamente esa línea más o menos larga que lo unía con el país de origen de sus padres, abuelos o bisabuelos recordándole la vida de quienes lo habían precedido, y la existencia de la comunidad.<sup>636</sup> La iglesia era, entre otras cosas, aquel lugar en el que aquellos que pretendían seguir siendo ingleses se encontraban con un pastor inglés quien era portador de un discurso que reconfirmaba las pretensiones de los fieles, y que los hacía participar de una ceremonia que probaba sus cualidades nacionales a través del conocimiento de una lengua y unas tradiciones diferentes a las del entorno.

Por supuesto, este no fue el único caso de una iglesia protestante volcada a una identificación fuerte con una nacionalidad específica. Ya hemos mencionado el caso de los escoceses, entre los cuales la Iglesia Presbiteriana y la Sociedad de San Andrés del Río de la Plata fueron los principales medios de preservación y reinvención de la nacionalidad.<sup>637</sup> Algo similar sucedió entre los galeses, quienes intentaron recrear a Gales en el Chubut, y sostener sus tradiciones no-conformistas.<sup>638</sup> Lo mismo parece haber pasado entre los suizos en Misiones.<sup>639</sup> También los alemanes apuntaron a construir una iglesia luterana que fuera un refugio de etnicidad, en particular a medida que se acercaba el siglo XX, y se constituía un liderazgo colectivo más fuerte y próspero, y más imbuido del nacionalismo exclusivista de corte cultural e incluso en algunos casos racial, lo que llevó al Sínodo Alemán del Río de la Plata a convertirse en

<sup>636</sup> En relación con esto, recordemos que Danièle Hervieu-Léger ha postulado a la construcción mítica de un hilo continuo que une creyentes pasados, presentes y futuros en una identidad única, lo que ha denominado "linaje creyente", como el hecho central que define al fenómeno religioso. Cfr. La religión, hilo de memoria, op.cit.

<sup>637</sup> No existen trabajos académicos sobre los presbiterianos. Más allá de las menciones sueltas en trabajos de síntesis, en los que pueden encontrarse referencias a todas las denominaciones mencionadas más abajo, como los de Arnoldo Canclini, 400 años de protestantismo argentino, Buenos Aires, FADEAC-FIET, 2004; Daniel P. Monti, Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX, Buenos Aires, La Aurora, 1969; o Susana Bianchi, Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas, Buenos Aires, Sudamericana, 2004; se encuentra la obra editada por la Escuela Escocesa de San Andrés, Un siglo y medio después, 1838-1998, Buenos Aires, 1988, los libros de J. Monteith Drysdale, miembro activo y cronista de la colectividad, A Hundred Years in Buenos Aires, 1829-1929: Being a Brief Account of St. Andrew's Scots Church, Buenos Aires, mimeo, 1929 y, One Hundred Years Old. A Record of the First Century of St. Andrew's Scotch School, Buenos Aires, op. cit.; y la obra de James Dodds, Records of the Scottish Settlers in the River Plate and their churches, Buenos Aires, Grant & Sylvester, 1897.

<sup>638</sup> Para los galeses existen muchos y muy desparejos trabajos, entre ellos los ya citados de Fernando Williams, el de Daniel Ochoa, "Inmigración protestante y desarrollo económico. La Colonia del Chubut (1865-1904)" en Cuadernos de Teología, 12, 2, 1992; los de Glyn Williams, The Welsh in Patagonia. The State and Ethnic Community, Cardiff, University of Wales Press, 1991, y "Social Conflict and Change within the Welsh Colony in Patagonia", en Anthropological Quarterly, vol. 44, no. 2, abril 1971, pp. 78-93; el de John E. Baur, "The Welsh in Patagonia: an example of nationalistic migration", en American Historical Review, vol. 34, no. 4, 1954 y también crónicas como la de William C. Rhys, La Patagonia que canta. Memorias de la colonización galesa, Buenos Aires, Emecé, 2000 (original no publicado de la década de 1890 aproximadamente) y la de Abraham Matthews Crónica de la Colonia Galesa de la Patagonia, Gaiman, El Regional, 1977.

<sup>639</sup> Hilario Tech, Inmigración e Iglesia Suiza en Misiones, Buenos Aires, ISEDET, 1989.



un fuerte promotor de la germanidad (*Deutschtum*).<sup>640</sup> El caso mejor trabajado en la Argentina es el de los daneses, en donde se observan las mismas tendencias: una iglesia convertida en centro de recreación de la etnicidad, con escuelas que dependen de ella y que apuntan a imbuir a los niños de la cultura de aquel que se postula como su país “verdadero”, y una colectividad aferrada a la lengua danesa y a la “danidad” (*Danksheden*), sin interés por el sostén de un culto en castellano.<sup>641</sup>

Más aún, este patrón se repite en otros países de América Latina, en donde pequeñas colectividades de inmigrantes intentaron, particularmente en las zonas rurales alejadas, reproducir y reinventar la cultura de la patria perdida a través del cristianismo protestante.<sup>642</sup> Ciertamente este fue el patrón predominante para la Iglesia Anglicana en Perú, Chile, Paraguay, Uruguay, Venezuela y el norte de Brasil.

Dentro de los diversos casos, podríamos distinguir quizás a aquellos donde esta reconstrucción se dio en una colonia rural, o en un pueblo, donde los lazos que se construían para reinventar la nacionalidad se superponían a las relaciones socio-económicas comunitarias, y donde la colectividad casi no necesitaba ser imaginada porque se trataba de relaciones personales que se daban cara a cara (si bien, por supuesto, el componente imaginario no podría nunca haber estado ausente); de aquellos que se daban en un contexto urbano, o que extendían estos lazos para abarcar un territorio mucho más amplio y llegar a personas que no tenían oportunidad de encontrarse y que solo podían imaginar ese lazo horizontal característico del nacionalismo. Cuanto más ambicioso en términos territoriales y numéricos era el proyecto de sostener una identificación nacional-religiosa (y recordemos que la diócesis original de Stirling abarcaba en principio a toda América del Sur, con la única excepción de la Guyana), más dificultoso y “artificial” se volvía.

<sup>640</sup> Los alemanes cuentan para este período con un importante trabajo sobre su colectividad, el de Ronald Newton, *German Buenos Aires, 1900-1933. Social Change and Cultural Crisis*, Austin (Texas) y Londres, University of Texas Press, 1977. También, ya más enfocados al aspecto religioso, existen el trabajo de Alejandro Zorzín, “Pastor Wilhelm Nelke (1875-1966). Un impulsor de la *germanidad* en el Río de la Plata”, en *Cuadernos de Teología*, vol. 12, n. 2, 1993, pp. 29-57 y el Aldo J. Büntig, “La Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP) y la congregación evangélica de Esperanza (Santa Fe): ensayo de ubicación histórica-socio-cultural y socio-religiosa. Pistas de acción pastoral. Resultados de una investigación”, Buenos Aires, mimeo, 1973.

<sup>641</sup> Para los daneses véase la tesis de doctorado de María M. Bjerg, *Dinamarca bajo la Cruz del Sur. Los asentamientos daneses del centro-sur de la Provincia de Buenos Aires*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1994, y su versión edita, *Entre Sofie y Tovelille. Una historia de los inmigrantes daneses en la Argentina (1848-1930)*, Buenos Aires, Biblos, 2001.

<sup>642</sup> Véanse como ejemplos los trabajos de Roberto Zub K., *Memorias de la Iglesia Bautista Eslava. Homenaje a los 75 años de fundación de la Iglesia de Calle 7, Carmen del Paraná, Paraguay*, Encarnación, Ediciones CIMDE, 2005 y *Tierra, Trabajo y Religión. Memoria de los Inmigrantes Eslavos en el Paraguay*, Asunción, El Lector, 2002; y de Roger Geymonat, *El Templo y la Escuela. Los valdenses en el Uruguay*, Montevideo, Obsur/Cal y canto, 1994.

La particularidad de la Iglesia Anglicana en el período estudiado consiste en haber estado en el centro de una colectividad antigua, poderosa, y en permanente contacto con el país de origen. La intensa circulación de personas, contactos y noticias tejía redes sociales muy densas y ámbitos de sociabilidad compartidos con otros británicos, otros protestantes, con los argentinos de diversa extracción social, pero en forma particularmente importante, con los miembros de la élite en el poder. Dentro de este complejo entramado social, la Iglesia Anglicana en tanto iglesia de colectividad se autoarrogaba el rol de conciencia religiosa, moral y nacional de los ingleses y angloargentinos, insistiendo en su deber para con el país de origen y en la necesidad de no asimilarse.

### Los límites del "trasplante"

Reconocer todo esto, sin embargo, no equivale a considerar a la Iglesia Anglicana simplemente como una "iglesia de trasplante" como lo ha hecho generalmente la bibliografía específica.<sup>643</sup> Esta definición tiende a naturalizar la religión de los inmigrantes y a asumir que estos simplemente "la llevaban consigo", y clausura por ende la posibilidad de preguntarse por los sentidos que conllevaba una autodefinición protestante en un país mayoritariamente católico, las formas novedosas en que se articuló la relación de los inmigrantes con su Iglesia, las luchas internas por la definición de la misión de ésta en un contexto novedoso. En última instancia, esta definición asume como cierta la idea de que la Argentina era una nación "naturalmente" católica, y que el anglicanismo era "naturalmente" extranjero, y se encontraba aislado del devenir de la sociedad argentina.<sup>644</sup> A continuación analizaremos los motivos por los cuales ese concepto nos resulta inapropiado, dividiéndolos en dos áreas: la primera se

<sup>643</sup> La convención habitual ha clasificado a las iglesias protestantes en iglesias inmigratorias o "de trasplante" (directamente relacionadas con comunidades que las "trajeron consigo") y en iglesias conversionistas o "de injerto" (pequeños grupos de misioneros financiados desde el exterior que pretendían realizar conversos para arraigar su iglesia en la Argentina). Esta distinción ha sido repetida con frecuencia, en particular a partir del reconocido trabajo pionero de Waldo Luis Villalpando (ed.), Christian Lalive D'Épinay y Dwain C. Epps, Las iglesias del trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina, Buenos Aires, Centro de Estudios Cristianos, 1970. En él, los autores buscaron diferenciar los tipos sociológicos de "iglesia étnica" (de origen inmigratorio), dentro del cual cabría distinguir la "iglesia de inmigración" de la "iglesia naturalizada"; y de "iglesia metaétnica", "conversionista" o de misión. Dentro de este marco, la Iglesia Anglicana ha aparecido como el arquetipo de la iglesia étnica, modelo para las denominaciones que se instalaron posteriormente.

<sup>644</sup> Esta idea ha sido común tanto a los autores de raigambre católica, como Jean Meyer, o el sacerdote Prudencio Damboriena, como a aquellos protestantes europeos que han pretendido estudiar a las iglesias locales, como Christian Lalive D'Épinay, o Jean-Pierre Bastian, y que han difundido estas categorías entre los historiadores confesionales y los sociólogos en la Argentina.

refiere a la relación establecida entre los ingleses y la Iglesia Anglicana en la Argentina en las iglesias “de capellanía”, y la segunda se ocupa de cómo fueron pensados los esfuerzos misioneros.

#### a) Una oportunidad para una iglesia diferente

La situación en que los ingleses emigrantes se encontraron en la Argentina favoreció el desarrollo de maneras novedosas de acercarse a su Iglesia. La colaboración que mencionábamos más arriba con grupos nacionales y tradiciones religiosas diferentes, como la de los presbiterianos escoceses, los metodistas norteamericanos, los alemanes luteranos, fue una de ellas. El hecho de encontrarse en minoría y la crónica falta de pastores hicieron que las fronteras entre las denominaciones, que en Europa parecían infranqueables, se saltaran en la Argentina sin dudarlo. Every se refería en 1908 a la oportunidad que esto ofrecía para la Iglesia Anglicana en relación con los ingleses no-conformistas:

*“Nuestra posición en América del Sur parece convertir a la obligación de promover la hermandad entre cristianos de diferentes formas de la fe especialmente aplicable a nosotros. [...] el no-conformismo inglés, por lo que sé, no está representado oficialmente en ninguna parte, y la organización de la Iglesia Anglicana es a menudo la única existente. En las islas Malvinas, que son tan escocesas como inglesas, la Iglesia Establecida de Escocia le delegó oficialmente sus responsabilidades a la Iglesia Anglicana, y nuestra Iglesia ahora vela por todos aquellos que están en las islas, a excepción de los católicos romanos. Extraoficialmente, lo mismo sucede desde los trópicos a las nieves del sur, desde el Pacífico hasta el Atlántico. La religión a menudo está en un punto bajo, hay poca comprensión inteligente de la doctrina, pero la gente inglesa de todo tipo están por lo menos aprendiendo a rendir culto lado a lado, y a reconocer que la fe es una fuerza que influencia la vida. La oportunidad para la Iglesia es realmente muy grande.”<sup>645</sup>*

<sup>645</sup> “Our position in South America seems to make the obligation of promoting fellowship among Christians of different forms of the faith specially incumbent upon us. [...] English Nonconformity is nowhere, so far as I am aware, represented officially, and the organization of the Anglican Church is often the only one existing. In the Falkland Islands themselves, which are quite as Scotch as English, the Established Church of Scotland officially handed over their responsibilities to the Anglican Church, and our Church now ministers to all on the Islands except Roman Catholics. Unofficially the same thing happens from the tropics to the southern snows, from the Pacific to the Atlantic. Religion is often at a low ebb; there is little intelligent grasp of doctrine; but English people of all kinds are at least learning to worship side by side, and recognizing that the faith is a power to influence life. The opportunity for the Church is truly a great one.” Every, “The Church’s Missions in Christendom. White Settlers in South America”, op. cit. No se dispone de cifras que permitan distinguir a los ingleses protestantes no-conformistas de los anglicanos. Sin embargo, no resulta sorprendente que aceptaran el culto en los templos de la Iglesia Anglicana si tenemos en cuenta que lo mismo hacían los fieles luteranos, presbiterianos, y de otras denominaciones ante la ausencia de pastores específicos.

La relación de los laicos con la Iglesia fue también novedosa desde la perspectiva de las formas de participación. Como lo hemos visto en el capítulo 3, las iglesias más antiguas tenían personería jurídica propia, propiedades, estatutos y prerrogativas que volvían a las capellanías relativamente independientes del obispo, y propensas a lo que desde su perspectiva Every denominaba “congregacionalismo”. Pero desde el punto de vista de la colectividad inglesa local, estos espacios eran ámbitos de reproducción (aunque también hubiese creación) de las prácticas de participación y de las pautas aceptadas de representación imaginaria de la comunidad. En la iglesia local estos inmigrantes que se habían autoexcluido de la política electoral argentina al optar por seguir siendo extranjeros (aunque por supuesto esto no se aplicaba a sus hijos nacidos en el país) encontraban un lugar en el cual las formas de toma de decisiones democrático-representativas seguían de manera característica la concepción de la participación política como franquicia que se ampliaba en base al padrón de contribuyentes (*taxpayers*) y las formas de la representación comunitaria que imperaban en Inglaterra durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX.<sup>646</sup>

·Sin embargo, si bien las formas de participación pudieron resultar familiares, el ámbito en el cual se las encontraba era nuevo. En Inglaterra, para este mismo período, las parroquias no tenían atribuciones similares. El sistema de patronazgo imperante hacía que los párrocos fuesen designados desde arriba por los obispos o por notables locales que mantenían ese derecho familiar sobre una iglesia a menudo fundada por sus antepasados. Este hecho, sumado a la larga historia de muchas parroquias, hacía que existieran también tradiciones locales muy arraigadas respecto al tipo de eclesiástico y de prédica que la congregación estaba dispuesta a escuchar. Recordemos que Every consideraba que en ese sentido, las iglesias sudamericanas tenían ventajas:

*“Aquí [...] la gente tiene derecho al nombramiento de su propio capellán, sujeto, por supuesto a la obtención de la licencia del obispo [...] ¡Cuán infinitamente mejor es este procedimiento que muchos nombramientos similares en casa, hechos por un patrón de afuera,*

<sup>646</sup> Cfr. Martin Pugh The Making of Modern British Politics, 1867-1939, Oxford, Blackwell Publishers, 1993, traducción castellana de María Inés Tato para las fichas de Historia Social General: La construcción de la política británica moderna, 1867-1939, Buenos Aires, OPFyL, 2000, cap. 2; Eugenio Biagini, “Rappresentanza virtuale e democrazia di massa: i paradossi della Gran Bretagna vittoriana” y Fulvio Cammarano, “Logiche comunitarie e associazionismo politico nella Gran Bretagna tardovittoriana: procedure elettorali e ‘corruzione’”, ambos en “Notabili, elettori, elezioni”, Quaderni Storici, 69 no. 3 nueva serie, diciembre de 1988.

*que resultan sólo en sentimientos amargos y una iglesia vacía! Sin embargo, es justo recordar que aquí la tradición eclesiástica local es menos estereotipada*"<sup>647</sup>.

Sabemos, sin embargo, que el mismo Every hizo denodados esfuerzos por limitar esa independencia local e intervenir en los nombramientos de los párrocos. Por otra parte, cuando se retiró en 1937 de sus funciones como obispo sudamericano fue para ocupar el cargo de párroco del pueblo de Egginton, donde su familia mantenía el derecho hereditario a la elección. De hecho, los esfuerzos de Every, detallados en el capítulo 3, por normalizar una vida eclesiástica que consideraba irregular, reflejan con bastante fidelidad la distancia que encontraba quien viniera desde Inglaterra entre las prácticas prevalecientes en la Argentina y las de la iglesia madre.

Pero Every tampoco actuó como un simple reproductor del modelo inglés. La práctica de la convocatoria de sínodos como órgano de gobierno de la Iglesia era novedosa en relación a las prácticas que imperaban en Inglaterra, donde el vínculo con el Estado limitaba la capacidad de los fieles de incidir directamente en la toma de decisiones. La distancia, y la peculiar situación de la Iglesia Anglicana en la Argentina abría, según la óptica del obispo, posibilidades de mejorar el modelo y de corregir aquellos defectos que la Iglesia de Inglaterra arrastraba por tradición o por su relación con el Estado.

La tarea de recreación de la nación depositada en la institución eclesiástica constituía otra diferencia entre la Iglesia Anglicana en la Argentina y la Iglesia Anglicana de Inglaterra. Desde cierto punto de vista, la disparidad puede parecer sutil. La Iglesia Anglicana en Inglaterra era una iglesia que se arrogaba una relación privilegiada con la nacionalidad. Esta representación de la Iglesia como nacional era además mantenida y alentada por el Estado, con el cual la Iglesia mantenía una relación también privilegiada. Sin embargo, como lo hemos visto, esta relación fue puesta en cuestión por el propio Estado a partir de las reformas políticas de principios del siglo XIX que eliminaron los privilegios electorales de los anglicanos y socavaron las pretensiones de la Iglesia de representar a la nación. Este sacrificio de los privilegios de la Iglesia Anglicana en pro de un Estado más laico y más representativo de la pluralidad de creencias presentes en la sociedad inglesa dio lugar a cuestionamientos respecto de

<sup>647</sup> "Here [...] the people have the right of appointing their own chaplains, subject of course to the bishop's licence [...] How infinitely better such procedure is than many a similar appointment at home by an outside patron, which results only in bitter feelings and an empty church! It is fair, however, to remember that local church tradition here is less stereotyped". Every, *Twenty-five Years in South America*, pp. 92-93.

los límites legales que el Estado seguía imponiendo sobre la posibilidad de autogobierno de la Iglesia.

La situación legal de la Iglesia de Inglaterra tiene sus complejidades, que se hace necesario apreciar con el fin de comprender el abismo que la separaba de la situación en la Argentina. Como iglesia establecida por el Estado, las leyes de la Iglesia Anglicana eran (y lo son aún) simplemente parte de la legislación inglesa, y por lo tanto cualquier cambio debía ser aprobado por el Parlamento. A partir de Isabel I los reyes ingleses se arrogaron el título de Supremo Gobernador de la Iglesia de Inglaterra,<sup>648</sup> lo que implicaba el derecho a indicar a la Iglesia los nombres de los que debían ser nombrados obispos, y a revertir cualquier disposición disciplinaria de los tribunales eclesiásticos a través de la justicia real. Con el advenimiento y consolidación de la monarquía parlamentaria, estos derechos pasaron a manos del Primer Ministro y del Parlamento.

Por otro lado, la Iglesia Anglicana, en tanto iglesia oficial, está presente en todas las grandes ocasiones de Estado, es sostenida por él, y sus más altas autoridades episcopales tienen asientos *ex officio* en la Cámara de los Lores. Sin embargo, y hasta tiempos muy recientes, el *Establishment* (como se llama a la situación peculiar de la Iglesia) también implicaba que los sacerdotes anglicanos no podían ser elegidos para la Cámara de los Comunes.<sup>649</sup> Además, la Iglesia Anglicana era obligada por ley a suministrar sus servicios e incluso sacramentos (todo inglés tenía derecho a bautizar a su hijo en las parroquias anglicanas, toda persona bautizada tenía derecho a casarse en ellas, había estrechos límites legales a las posibilidades de la Iglesia de rehusarse a ordenar a quienes no hubieran cometido actos criminales, o de negar la eucaristía a quienes fuesen responsables de un divorcio, por ejemplo). Esta situación comenzó a ser cuestionada por quienes deseaban mayor libertad de autogestión para la Iglesia desde la abolición de los *Test Acts*, y como vimos se convirtió en el primer tema en la agenda del

<sup>648</sup> El título de Cabeza de la Iglesia de Inglaterra, reclamado por Enrique VIII, fue abandonado por sus sucesores por sus controvertidas implicaciones teológicas en favor del de Supremo Gobernador, que sólo implicaba el gobierno de las cuestiones administrativas relativas a la Iglesia, y no una autoridad sobre la doctrina. Para la historia de la relación entre la Iglesia de Inglaterra y el Estado, véase Adrian Hastings, *Church and State: the English Experience*, Exeter, University of Exeter Press, 1991; Robert E. Rodes, *Law and Modernization in the Church of England: Charles II to the Welfare State*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1991; y William L. Sachs, *The Transformation of Anglicanism from State Church to Global Communion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

<sup>649</sup> Sin embargo, debe aclararse que esta limitación del clero anglicano era compartida por los sacerdotes católicos y los pastores presbiterianos, por lo que no resulta claro si provenía de su pertenencia a una corporación privilegiada (cuando la Iglesia de Gales fue desestablecida se permitió a sus ministros presentarse como candidatos) o si tenía su origen en las diferencias legales concernientes al estado eclesiástico. En cualquier caso, la medida siguió vigente hasta 2001, cuando la Cámara de los Comunes aprobó la Ley para la Quita de Descalificación del Clero (*Removal of Clergy Disqualification Act*).

Movimiento de Oxford, que pedía directamente el Desestablecimiento (“*Disestablishment*”). El tema era complejo, porque eran pocos los que estaban dispuestos a renunciar a la posición privilegiada, pero trajo una tensión y renegociación de las relaciones con el Estado, ante las acusaciones generalizadas de erastianismo.<sup>650</sup>

A principios de la década de 1910 esta tensión se focalizó en la cuestión de las iglesias galesas. En Gales la Iglesia Anglicana era la iglesia oficial establecida, pero a diferencia de Inglaterra, era también minoritaria en relación con el no-conformismo. Por ello, y tras una larga y agitada campaña, en 1914 se aprobó una ley del Parlamento “desestableciendo” a la Iglesia de Gales. Debido a la Primera Guerra Mundial, la ley recién se aplicó en 1920. No era el primer caso, puesto que la Iglesia de Irlanda (anglicana) había sido desestablecida en 1871. Sin embargo, las décadas de 1910 y 1920 fueron un momento de especial movilización en torno a estos temas, y vieron varios cambios en la situación legal de las iglesias relacionadas con el Estado británico. En 1919 se adoptó en Inglaterra un nuevo sistema por el cual algunas Medidas (estatutos especiales que sólo se referían a asuntos eclesiásticos) podían ser aprobados por el voto simple en las dos cámaras del Parlamento, siempre que antes hubieran sido aprobadas por la Asamblea de la Iglesia.<sup>651</sup> Si bien en la práctica esto implicaba que el Parlamento se reservaba el derecho de vetar las decisiones tomadas por la Iglesia, como se vio en 1928-1929 cuando impidió la adopción de un nuevo Libro de Oraciones, también es cierto que este procedimiento simplificaba la toma de decisiones administrativas que hasta entonces habían debido ser aprobadas en cada caso a través de una ley específica, y daba a la Iglesia la posibilidad de debatir y proponer cambios en su administración y doctrina. En 1921 se pasó también la Ley de la Iglesia de Escocia, dando a la Iglesia Presbiteriana, sostenida por la Corona británica como la iglesia oficial de aquel país, una completa independencia en asuntos espirituales y en los nombramientos. Esto le permitió reunificarse con la Iglesia Libre de Escocia, secesionada en 1843 por un

<sup>650</sup> El erastianismo implica una injerencia excesiva del Estado en la Iglesia, y ha sido una acusación tradicionalmente lanzada contra la monarquía desde la época de los primeros reyes Estuardo. El término proviene de Tomás Erasto (1524-1583), teólogo suizo conocido por sus doctrinas sobre la supremacía del Estado en los asuntos de la Iglesia, más específicamente el derecho del Estado a castigar los pecados de los cristianos a través de la justicia secular.

<sup>651</sup> La Asamblea de la Iglesia (*Church Assembly*) constaba de dos cámaras, una para los obispos y otra para el resto del clero. Su organización derivaba de la suma de las dos Convocatorias (*Convocations*) correspondientes a las dos provincias eclesiásticas existentes en Inglaterra: la de Canterbury y la de York. Cada arzobispo contaba con esta institución como órgano consultivo. Los clérigos eran elegidos por sus pares de las diferentes diócesis u otras circunscripciones especiales (universidades, por ejemplo). Desde 1886 Canterbury sumó una Cámara de Laicos a su Convocatoria, pero aunque York siguió su ejemplo en 1892, estas cámaras adicionales nunca fueron reconocidas legalmente.

desacuerdo respecto a los derechos de las congregaciones a elegir su pastor sin la intervención de patrones laicos.<sup>652</sup> La Iglesia Anglicana sigue reteniendo su status de iglesia establecida hasta hoy.<sup>653</sup>

En la Argentina, y a la distancia, la Iglesia fue investida y a la vez se arrogó para sí la representación de la esencia de lo nacional. A diferencia de Inglaterra, la Iglesia era en la Argentina una asociación voluntaria, y no gozaba (ni adolecía) del vínculo con el Estado. Los laicos tenían en ella posibilidades de injerencia y de control desconocidos en Europa. Los edificios y los terrenos eran suyos, los pastores eran teóricamente empleados por ellos, los fondos eran recaudados entre los pocos fieles que concurrían regularmente a los servicios, y que conocían personalmente a los diferentes miembros de la congregación. La concepción protestante de la iglesia como *congregatio fidelium* antes que como estructura eclesial impuesta tenía muchas más oportunidades de encontrar una realización efectiva.<sup>654</sup> Por lo tanto, podemos pensar que las orientaciones que tomó la Iglesia en la Argentina eran el resultado de la puja que hemos reflejado en el capítulo 3, y dependían tanto de la voluntad de su obispo, que a su vez intentaba aplicar las directivas generales establecidas por las Conferencias de Lambeth, por el Congreso Pan-anglicano de 1908, por el Arzobispo de Canterbury, etc., imbuyéndolas además de sentidos que le eran propios; como de la voluntad de los propios feligreses, quienes, si bien no estaban demasiado organizados para la acción colectiva, eran perfectamente capaces de oponer resistencias (incluso de vaciar la iglesia) y de imponer

<sup>652</sup> La Iglesia de Escocia mantiene su status de iglesia establecida por el Estado hasta hoy, pero su relación con éste es mucho más laxa de lo que es la de la Iglesia Anglicana. Los reyes ingleses y su familia son miembros de la iglesia *ex officio*, pero no tienen ningún título semejante al de Supremo Gobernador, y el Parlamento (ahora el Parlamento escocés) prácticamente no tiene injerencia en los asuntos eclesialísticos.

<sup>653</sup> Desde 1970 la Asamblea de la Iglesia fue transformada en un Sínodo General, lo que implica que a las cámaras del clero y de los obispos se sumó una tercera cámara compuesta de laicos elegidos a partir de las diócesis. El Sínodo General es la única institución en la cual el Parlamento delega el poder de crear *Measures* (Medidas) que luego forman parte de la ley inglesa. El Parlamento puede aprobar o vetar las Medidas, pero no puede reformarlas.

<sup>654</sup> La palabra iglesia, como se ha señalado en el capítulo 3, tiene varios significados posibles. La tradición protestante, desde los primeros escritos de Martín Lutero en adelante, ha elegido enfatizar el sentido espiritual de la iglesia como congregación de las almas de los fieles antes que como estructura terrenal, inicialmente como una forma de crítica al poder secular de la Iglesia Católica. En la medida en que las diversas iglesias protestantes se fueron formalizando, y especialmente a partir del desarrollo de fuertes vínculos entre algunas de ellas y los diversos estados, este sentido de la palabra iglesia resurgió una y otra vez en un sentido de reclamo de una pureza y horizontalidad pensadas como originarias. Para el desarrollo del concepto por parte de Lutero véase Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno II. La Reforma*, México D.F., F.C.E., 1986, Primera Parte, cap. 1; Heiko A. Obermann, *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*, Madrid, Alianza, 1992; Lucien Febvre, *Martín Lutero: un destino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949 (original francés de 1927); y por supuesto las obras del mismo Lutero, sobre todo los escritos fundadores de 1520, que pueden consultarse en la edición de sus *Obras*, preparadas por Teófanos Egido y publicadas en Salamanca por Ediciones Sígueme, 1977 y en sus *Escritos reformistas de 1520*, editados en México D.F. por la Secretaría de Educación Pública, 1988.



límites al poder episcopal cuando así lo deseaban. La Iglesia fue, entonces, un refugio de etnicidad, no solamente porque era una iglesia nacional en Europa, sino porque los fieles y el obispo locales llegaron a una estrategia construida transaccionalmente en base a las circunstancias específicas de la Argentina, que le daba a la institución un sentido nacional.

Esta identificación con la nacionalidad permitió a la Iglesia aparecer como un lugar apropiado para el desarrollo de una red de relaciones personales que conectaba a grupos pequeños, dispersos en un territorio amplio, y como un órgano de la creación de una identidad colectiva nueva. La decisión colectiva de preservar el idioma y las tradiciones de origen, y el deseo de aferrarse a la nacionalidad inglesa, permitieron a la iglesia aparecer como un refugio en donde estos valores eran preservados, y la libraron del riesgo de la fragmentación, a la vez que retrasaron la progresiva disolución de su grey y le permitieron mantener una estructura coherente. Los anglicanos en la Argentina no querían realmente ser independientes de la Iglesia de Inglaterra, como no querían dejar de considerar a Inglaterra como su verdadero hogar. Como lo decía claramente un artículo del Consejo Central de las Misiones de la Iglesia de Inglaterra reproducido por la Diocesan Gazette & Chronicle:

*“Hablando en general, tenemos a la raza británica, existiendo como un elemento permanente, distinto y en aumento bajo banderas extranjeras en países civilizados del nuevo mundo [...] mientras otros extranjeros son absorbidos, nosotros en la mayoría de los casos retenemos nuestra nacionalidad. Los individuos y las familias cambian constantemente, pero la raza permanece. Si bien deseamos lealmente tomar nuestra parte en desarrollar estos países, nuestro objetivo es permanecer distintos a ellos. Nuestro número es menor que el de otros europeos, pero nuestra influencia está fuera de toda proporción con nuestro número. La Iglesia tiene que mantener la Fe y ser una fuerza para la unidad y las tradiciones del hogar frente a dificultades tales como vastas áreas y distancias, una atmósfera de irreligión y estándares morales degradados, un domingo secularizado, largas horas de trabajo, un clima enervante (en muchas partes), matrimonios mixtos, falta de buenos colegios ingleses, costo de vida.”*<sup>655</sup>

<sup>655</sup> “Generally speaking we have the British race existing as a permanent and distinct and increasing element under alien flags in civilised countries in the new world [...] while other foreigners are absorbed, we for the most part retain our nationality. Individuals and families are constantly changing but the race remains. While desiring loyally to take our part in developing these countries, we aim at remaining distinct from them. Our numbers are less than other Europeans but our influence is out of proportion to our numbers. The Church has to maintain the Faith and be a force for unity and the traditions of home in the face of such difficulties as vast areas and distances, an atmosphere of irreligion and debased moral standards, a secularised Sunday, long hours of work, enervating climate (in many parts), lack of good English schools, expense of living.”, Diocesan Magazine, junio de 1910, p. 12.

Pero, paradójicamente, esta insistencia en la condición de extranjeros de los anglicanos y en la permanencia de la raza inglesa podían marcar también una vía hacia la asimilación, una manera menos conflictiva de integrarse a la sociedad argentina.<sup>656</sup> Una vez que se proclamaba la identidad de extranjeros para todos los angloparlantes, y se declaraba restringir a ellos la acción legítima de la Iglesia, resultaba fácil la convivencia de esta colectividad nacional y religiosa “extraña” con el nacionalismo argentino de los primeros años del siglo XX: el respeto por el sentimiento nacional del país en el que se vivía, expresado, por ejemplo, en la observancia del Centenario, no tenía por qué chocar con el amor por la patria propia.<sup>657</sup>

Mientras tanto, desde la óptica de la Iglesia Católica, que ya en esos años comenzaba a asociarse al nacionalismo argentino de tipo esencialista, no parece haberse percibido a estos grupos de protestantes como una amenaza. Según lo expresó Monseñor Romero, en el debate ya comentado en el capítulo 2, ocurrido en la Cámara de Diputados del Congreso Nacional, el 30 de diciembre de 1901,

*“Yo profeso un sincero respeto a las familias protestantes que vienen a nuestro país, dignas de toda consideración y de todo respeto; yo profeso también una alta consideración a muchos dignos pastores protestantes que vienen a nuestro país, que dentro de las familias protestantes practican el culto y forman su escuela respetuosa”.*<sup>658</sup>

El anglicanismo como religión extranjera no era motivo de verdadera alarma, y el reconocimiento de la Iglesia Anglicana como iglesia nacional de los ingleses constituía un espacio de coincidencia entre el obispo católico y el anglicano. La cúpula

<sup>656</sup> De manera similar, Jon Gjerde insiste en que la doble celebración nacional generó para los inmigrantes europeos a los Estados Unidos “una especie de zona de seguridad donde podían mantener su lealtad étnica a medida que avanzaban hacia la ciudadanía norteamericana primero y luego a la conducta americana” (Jon Gjerde, “Identidades múltiples y complementarias”, op.cit., p. 75). En el caso de los ingleses en la Argentina, creemos que el aferrarse a las tradiciones “de origen” permitió a los inmigrantes y a sus descendientes mantener una ilusión de exterioridad a la nación argentina y de pertenencia a la “patria” europea (como lo denota el uso constante del término *home*) durante un período muy prolongado, mientras que las prácticas cotidianas y los matrimonios mixtos conducían insensiblemente hacia su asimilación.

<sup>657</sup> Cfr. el comentario de Every en la *Diocesan Magazine* de junio de 1910, p. 3: “hubo una buena respuesta al pedido hecho a las iglesias de que observaran el Centenario Argentino. Nuestra gente inglesa olvidó su habitual actitud de distanciamiento y tomó su parte con auténtica simpatía.” (“there was a very good response to the appeal to the Churches to observe the Argentine Centenary. Our English people forgot their usual attitude of aloofness and took their part with real sympathy.”) La posibilidad de una convivencia pacífica de las élites de las colectividades extranjeras y de los sectores nacionalistas esencialistas de la élite gobernante argentina basada precisamente en estos supuestos se había demostrado en los últimos años de la década de 1890 con el acercamiento a la colectividad italiana y española en momentos de tensión por el conflicto limítrofe con Chile. Véase Lilia Ana Bertoni, “La hora de la confraternidad. Los inmigrantes y la Argentina en conflicto, 1895-1901”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 11, no. 32, 1996.

<sup>658</sup> Congreso Nacional, Cámara de Diputados. *Diario de Sesiones*, 1901, tomo 2, p. 761.

de la Iglesia Anglicana, entonces, encontró su espacio propio dentro de la sociedad argentina, ese espacio que le permitió integrarse a ella sin roces indeseables, a través de un deseo manifiesto de no integración.

Esta paradoja debería alertarnos respecto de los límites de la ilusión de la coincidencia entre nacionalidad e iglesia. Esta era una reedición con características específicas de un ideal antiguo, el de la Inglaterra previa a la abolición de las *Test Acts*. Dicho ideal se basaba en la noción de una nacionalidad eterna e inmutable, que correspondía a una iglesia con iguales características.

Pero el enorme trabajo que demandaba el mantenimiento de la nacionalidad y de las tradiciones inglesas no hacían más que demostrar lo contrario. El trasplante, entonces, no era un proceso "natural" sino un proyecto idealizado, un proyecto imposible. En el largo plazo, la inversión y el esfuerzo ingente que implicaba sustentar una red de iglesias y de escuelas lo suficientemente extendidas y activas como para mantener la nacionalidad de los descendientes de ingleses era insostenible.

#### b) La obligación de la misión universal

Esta construcción implicaba también una definición compleja del campo de acción. Debemos destacar la difícil operación realizada por las autoridades eclesiásticas para definir el campo legítimo de su tarea pastoral, puesto que este no estaba determinado *a priori*. ¿Debía la Iglesia Anglicana limitarse a los ingleses? ¿Debía incluir a todos los angloparlantes (escoceses, irlandeses, galeses, norteamericanos) o sólo a los británicos? No todos los británicos, ni siquiera todos los ingleses, eran anglicanos. Los había católicos,<sup>659</sup> y también no-conformistas, es decir, miembros de

<sup>659</sup> Se desconoce cuántos ingleses católicos vinieron a la Argentina. La mayoría de la población católica de la época en Inglaterra era irlandesa, pero existía una pequeña minoría militante de ingleses que se había conservado católica a lo largo de los siglos posteriores a la reforma. Como lo hemos mencionado más arriba, a lo largo del siglo XIX se mantuvo en Inglaterra una fuerte impronta de anticatolicismo popular, basado en la persistencia de la relación nacionalismo-anglicanismo. Sin embargo, hacia principios del siglo XX, la situación había cambiado. Las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX vieron un fuerte resurgimiento del catolicismo en la esfera pública, con la conversión de varias personalidades de renombre (como G. K. Chesterton, por ejemplo). Esta etapa coincidió, como lo hemos visto, con la fuerte presencia dentro de la Iglesia Anglicana de un sector pro-católico, decidido a fomentar el diálogo con Roma. Sin embargo, y pese a las simpatías de Every por este movimiento, en el discurso eclesiástico en la Argentina siguió operando la idea de que todos los ingleses eran anglicanos, hasta el punto de que no se ha encontrado mención alguna a connacionales católicos en la documentación de la Iglesia. Uno puede simplemente imaginar que la religión católica debe haber hecho más fácil su asimilación. Para la historia de la Iglesia Católica en Inglaterra en este período véase William Reginald Ward, Religion and Society in England, 1790-1870, Londres, Schocken Books, 1973; John Bossy, The English Catholic Community, 1750-1850, Londres, Darton, Longman and Todd, 1975; Jean Alain Lesourd, Les Catholiques dans la Société Anglaise (1765-1865), París, Honoré Champion, Atelier

otras denominaciones protestantes. Si el trabajo misionero era considerado como legítimo, ¿debía éste último limitarse a las poblaciones indígenas, o debía incluir a la población urbana pauperizada, en su mayor parte compuesta por inmigrantes y sus hijos? ¿Era legítimo predicar ante quienes eran nominalmente católicos o constituía esto un “robo de ovejas”? A la inversa, ¿era legítimo dejar en el error a aquellos con quienes se convivía?

Estas cuestiones recibieron respuestas diferentes de diversos sectores que componían la Iglesia. Hemos visto ya que la SAMS en general, y William Morris en forma destacada, no aceptaban limitaciones a su tarea evangelizadora. Durante el siglo XIX y hasta los primeros años del siglo XX, esta postura no era demasiado discutida excepto en términos políticos: como hemos visto en relación al conflicto ocurrido entre la congregación de San Juan y el obispo Stirling, existía el temor frente a la posibilidad de que una actividad agresivamente proselitista dañara la posición de la colectividad. Estas consideraciones seguían pesando en el ánimo de los ingleses de Buenos Aires inclusive en 1910, y fueron fuente de algunas de las resistencias que encontró Every cuando se propuso dividir la diócesis que recibiera en 1902. Every fue bastante explícito en su sermón inaugural de la nueva condición de San Juan como Pro-Catedral anglicana:

*“Algunos han temido que el reconocimiento de la iglesia de San Juan como nuestra Pro-Catedral anglicana sería un acto de descortesía o de agresividad hacia la Iglesia Católica Romana, que es la Iglesia establecida de este país. Por mi parte (y hablo luego de consultar con las autoridades del Hogar) no puedo pensar que este sea el caso. [...] nuestro propósito no es agresivo sino que está solamente relacionado con nuestra propia eficiencia en nuestra propia esfera, esto es, entre la gente de habla inglesa. [...] Nuestro objetivo es interno, ayudarnos a nosotros mismos, no externo, atacar a otros; no estamos estableciendo una institución rival a otras que existen en estos países, sino intentando hacer a nuestra propia organización espiritualmente eficiente en un espíritu de paz. [...] En verdad, el hecho de que seamos una minoría en estas tierras, totalmente insignificantes desde el punto de vista de los números, es en sí mismo un argumento fuerte para estar total y eficientemente organizados. Porque una minoría organizada puede actuar; una comunidad desperdigada y desorganizada no tiene poder para hacerlo. El establecimiento de la Pro-Catedral de San Juan es entonces un asunto de organización interna solamente, en pro de nuestra propia eficiencia espiritual. Si alguno de*

*ustedes ha tenido escrúpulos acerca de este punto, espero que puedan ser aliviados por esta explicación.*<sup>660</sup>

De hecho, este temor estaba en el origen de la decisión de nombrar a San Juan Pro-Catedral en lugar de darle un simple status catedralicio.<sup>661</sup>

Más allá de estas consideraciones de conveniencia, se encontraban las discusiones de fondo sobre el rol que la Iglesia debía cumplir en América del Sur en general, y en Argentina en particular. Estos debates, rara vez sostenidos en forma abierta, reflejaban el conflicto que tenía lugar en Inglaterra entre los grupos evangélicos partidarios de una iglesia identificada con la Reforma y a menudo virulentamente anticatólicos, fuertes a lo largo del siglo XIX (representados en la diócesis por la SAMS y sus agentes); y el sector anglocatólico, ascendente en los primeros años del siglo, que propugnaba el acercamiento con Roma. Esta puja resultó, como lo viéramos en el capítulo 4, en una gran victoria para los partidarios de una posición conciliadora con la Iglesia Católica cuando lograron imponer la exclusión del tema de la misiones sudamericanas del Congreso de Edimburgo, que justamente tuvo lugar en 1910.

La bibliografía especializada ha sostenido con frecuencia que el impulso misionero protestante sudamericano provino únicamente de las iglesias norteamericanas, basándose en las consideraciones del Congreso de Edimburgo referentes a que América Latina no podía ser considerada tierra de misión puesto que ya había sido evangelizada por la Iglesia Católica, y en las reacciones que este desplante

<sup>660</sup> "It has been feared by some that the recognition of St. John's Church as our Anglican pro-Cathedral would be an act of discourtesy or aggressiveness towards the Roman Catholic Church, which is the established Church of this country. For my part (and I speak after consultation with Home authorities) I cannot think that this is the case. [...] our purpose is *not* aggressive but is related solely to our own efficiency in our own sphere, i.e. among English-speaking people. [...] Our object is internal, to help ourselves, not external, to attack others; we are not establishing a rival institution to others that exist in these countries, but in a spirit of peace endeavouring to make our own organisation spiritually efficient. [...] Indeed the fact that we are such a minority in these lands, altogether insignificant in point of numbers, is in itself a strong argument for being thoroughly and efficiently organised. For an organised minority can act; a scattered unorganised community is powerless to act. The establishment of St. John's pro-Cathedral then is a matter of internal organisation only, for the sake of our own spiritual efficiency. If any of you have had scruples upon this point, I trust that they may be allayed by this explanation." Diocesan Magazine, octubre de 1910, pp. 25-26.

<sup>661</sup> En Twenty-five Years in South America, op. cit., p. 110, Every admite sus dudas al respecto: "No estoy seguro de que la palabra 'Pro-Catedral' esté justificada, porque la intención no es que esta condición sea temporaria sino permanente. Por otra parte, como la religión de la república, de acuerdo con la Constitución, es católica romana, y por supuesto hay una catedral católica romana, parecía más sabio tratar de evitar cualquier posible dificultad legal con el uso de este término." ("I am not sure that the word 'Pro-Cathedral' is justified, for the status is not intended to be temporary, but permanent. On the other hand, as the religion of the republic, according to the Constitution, is Roman Catholic, and there is of course a Roman Catholic Cathedral, it seemed wiser to try to avoid any possible legal difficulties by the use of this term.") Esta solución de compromiso no fue del agrado de todos los fieles, sin embargo, y creó algunas dudas con respecto a los motivos del título, que pueden encontrarse en ocasionales cartas de lectores de la Diocesan Magazine.

provocó en las iglesias estadounidenses, que se analizan más abajo.<sup>662</sup> Pero, por supuesto, las sociedades misioneras como la SAMS no cesaron en su empeño conversionista por esta decisión del Congreso.

Las misiones, que estuvieron presentes desde las primeras épocas de la instalación anglicana en territorio sudamericano, continuaron a lo largo de todo el período que nos ocupa, y también más allá.<sup>663</sup> Las misiones entre los indígenas, además, fueron sostenidas y alentadas por las congregaciones “étnicas” y por el obispo Every. La Iglesia ni siquiera renegó de la obra de la SAMS en Rosario, y de la de William Morris en Palermo, aunque existieran dudas sobre su conveniencia. Las misiones y las iglesias de capellanía eran igualmente legítimas y conformaban una sola Iglesia a los ojos del obispo, aún si ésta era una unidad difícil de sostener:

*“Dos corrientes de tendencia enteramente diferente se encontraron en el origen de nuestra vida eclesiástica en América del Sur, la freelance y la oficial, el misionero de gran corazón y celo ardiente, aún si su juicio estaba algo trastornado, y las iglesias respetables y convencionales bajo control consular”.*<sup>664</sup>

Every incluso pensaba que parte de su tarea como obispo consistía en lograr conciliar estos sectores disímiles en una unidad, y se preciaba de haber logrado progresos en ese sentido en relación a la época de Stirling:

*“Ahora la línea divisoria es menos marcada y hay mucha simpatía entre los dos tipos de trabajo, pastoral y misionero.”*<sup>665</sup>

Ni siquiera Every, para quien en buena medida la Iglesia Anglicana y la colectividad inglesa habrían debido ser idénticos, podía abandonar totalmente la pretensión de salvación universal inherente a la Iglesia. En el Congreso Pan-Anglicano

<sup>662</sup> En esta línea se ubican los trabajos de Jean Pierre Bastian Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911, México, F.C.E., 1989; Historia del protestantismo en América Latina, México, Cupsa, 1990; Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina, México, F.C.E., 1994; La mutación religiosa de América Latina, México, F.C.E., 1997; Prudencio Damboriena El protestantismo en América Latina, 2 tomos, Feres, Friburgo, 1962; “Génesis y etapas de la penetración protestante en Iberoamérica”, en Cuadernos hispanoamericanos, vol. 8, no. 80, 1956; y Jean Meyer, Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX, México, Vuelta, 1989.

<sup>663</sup> La misión del Chaco argentino, por ejemplo, está en el origen del establecimiento, en 1973, de la Diócesis del Norte Argentino, cuyo actual obispo, Mario Mariño, es de origen wichi.

<sup>664</sup> “Two streams of entirely different tendency met in the origin of our Church life in South America, the freelance and the official, the great-hearted missionary of burning zeal, if somewhat unbalanced judgement, and the conventional and respectable churches under Consular control”, Every, Twenty-five Years in South America, op. cit., p. 80. La crítica del obispo no estaba dirigida sólo a Allen Gardiner, sino que también incluía a las iglesias consulares, a las que calificaba de tibias y en las cuales, decía, predominaba “una religión formal y de baja categoría, oficial y sin vida” (“a formal low-grade type of religion, official and lifeless”, ibídem, p. 81).

<sup>665</sup> “now the dividing line is less marked, and there is plenty of sympathy between the two types of work, pastoral and missionary.” Ibídem, p. 88.

de 1908, Every había sostenido enfáticamente la importancia de las misiones anglicanas entre los indígenas de América del Sur:

*“Más de la mitad de la población de Perú y Bolivia, por ejemplo, es india, y una gran proporción de ella ha sido evangelizada por muchas generaciones; pero se dice que son un pueblo oprimido y degradado, y no han recibido el evangelio tal como nosotros lo entendemos. [...] en las partes más remotas y menos exploradas [...] hay quizás nueve millones de aborígenes, de algunos cientos de diferentes tribus y lenguas [...] esperando a la evangelización real. Esa es simplemente la situación. Están esperando, como han estado esperando por siglos. [...] Así que estas tribus aborígenes de América del Sur existen, y la Iglesia, nuestra Iglesia, tiene una responsabilidad hacia ellas. Quiero insistir sobre este punto, porque hay quienes tienden a ver al continente sudamericano como la herencia exclusiva de la Iglesia Católica Romana. Pero cualquiera sea la visión que tengamos sobre esa Iglesia (y este no es el lugar ni el momento adecuado para criticarla) realmente no es posible contemplar la jurisdicción eclesiástica del Nuevo Mundo en términos territoriales. Habiendo concedido la prioridad en la ocupación, eso no puede implicar el derecho exclusivo a ocupar; porque hombres de todas las razas y fes se vuelcan en este continente comparativamente vacío, y sus Iglesias los siguen. El hecho es que ninguna rama de la Iglesia puede tener un derecho exclusivo en el Nuevo Mundo en ningún área dada; y no hay absolutamente ninguna razón para que nosotros los anglicanos debamos ser considerados como intrusos.”<sup>666</sup>*

Every sostuvo también que no podía argumentarse que primero debía atenderse a las necesidades de los ingleses en el Imperio, porque “‘Que los hijos sean alimentados primero’ no puede querer decir que otros deberían pasar hambre”,<sup>667</sup> y enfatizó la responsabilidad particular que la situación de los ingleses en América del Sur les imponía, apelando tanto a la idea del deber frente a los pueblos inferiores como a la obligación impuesta por la hospitalidad:

<sup>666</sup> “More than half the population of Peru and Bolivia, for example, is Indian, and a large proportion of them have been evangelized for many generations; but they are said to be a crushed and degraded people, and they have not received the gospel as we understand it. [...] in the remoter and less explored parts [...] there are perhaps nine millions of aborigines, of some hundreds of different tribes and languages [...] waiting for the real evangelization. That is just the position. They are waiting, as they have been waiting for centuries. [...] So these aboriginal tribes of South America exist, and the Church, our Church, has a responsibility towards them. I wish to press this point, because there are those who are apt to look upon the South American continent as the exclusive inheritance of the Roman Catholic Church. But whatever view be taken of that Church (and this is not the time or place for criticism of it) it is really not possible to regard ecclesiastical jurisdiction in the New World territorially. Granted priority of occupation, that cannot involve the exclusive right to occupy; for men of all races and faiths pour into this comparatively empty continent, and their Churches follow them. The conditions are totally different from those which prevail in Europe. The fact is, no one branch of the Church in any given area can have an exclusive right in the New World; and there is absolutely no reason why we Anglicans should be regarded as intruders.” Conferencia dada por Every sobre “The Church’s Mission in Christendom. Her Responsibility towards Aborigines in South America”, en *Pan Anglican Congress, 1908*, op. cit., vol. 6.

<sup>667</sup> “‘Let the children first be fed’ cannot mean that others should be starved”, idem.

*"Yo reclamo que nuestra Iglesia, y toda nuestra Iglesia, y no una mera sección de ella, debería reconocer su responsabilidad frente a los paganos no evangelizados de América del Sur. Y este deber emerge aún más claramente cuando nos damos cuenta de nuestra posición como Iglesia nacional. Porque nuestra raza ha ido a América del Sur para quedarse [...] Nuestra inversión financiera en el continente es la mayor [...] hay una marcada e incluso creciente tendencia a seguir los ideales ingleses en la educación y la vida social. [...] Nuestra raza, entonces, es poderosa y bien recibida en América del Sur [...] no somos meramente tolerados, sino que somos respetados [...] Si somos el pueblo más apto para manejar los bancos, los ferrocarriles, y las grandes empresas comerciales, ¿acaso no somos también los más aptos para evangelizar a las razas aborígenes? [...] Argentina, los Estados Unidos de habla hispana del futuro, está, a imitación de su hermana del norte, ocupada en desarrollar una nueva raza; allí, bajo condiciones desconocidas antes en la historia, anglosajones y latinos, anglicanos y romanos, se encuentran en paz. ¿Qué contribución más noble podríamos hacer a esa nación por venir, que darle, regenerados y salvados por el evangelio, a sus propios aborígenes maltratados y descuidados, para que sean un elemento íntegro en su vida nacional? ¿Qué lección práctica sobre el poder viviente de Cristo podría ser para esa raza inteligente y escéptica! Yo pregunto, va nuestra supremacía en América del Sur a ser sólo comercial? ¿No puede esta congregación de la Comunión Anglicana resolver que sea también espiritual?"*<sup>668</sup>

Esta apasionada exposición de los derechos (y el deber) de la Iglesia Anglicana a misionar entre los indígenas de América del Sur iba acompañada de una fuerte toma de posición en apoyo a la SAMS, como la única sociedad que llevaba a cabo esta importante misión:

---

<sup>668</sup> "I do claim that our Church, and our whole Church, not a mere section of it, should recognize its responsibility towards the unevangelized heathen of South America. And this duty emerges into still clearer light as we realize our position as a national Church. For our race has gone to South America to stay [...] Our financial stake in the continent is the largest [...] there is a marked and even increasing tendency to follow English ideals in education and social life. [...] Our race, then, is powerful and well received in South America [...] we are not merely tolerated, but respected [...] If we are the fittest people for managing the banks and railways and great commercial enterprises, are we not the fittest also for evangelizing the aboriginal races? [...] Argentina, the Spanish-speaking United States of the future, is engaged, in imitation of her northern sister, in evolving a new race; there, under conditions unknown before in history, Anglo-Saxon and Latin, Anglican and Roman meet in peace. What nobler contribution could we make to this nation to be, than to hand over to it, regenerated and saved by the gospel, its own wronged, neglected aborigines, to be a wholesome element in its national life? What a telling object-lesson it might be to that clever, sceptical race of the living power of Christ! I ask, is our supremacy in South America to be commercial only? May not this gathering of the Anglican Communion resolve that it shall be spiritual too?", *idem*.



*“si la Iglesia toda va a reconocer su responsabilidad hacia los aborígenes de América del Sur, sólo puede hacerlo en las actuales condiciones reconociendo y trabajando a través de esta sociedad”.*<sup>669</sup>

Nada indica que Every haya cambiado su postura en este punto a partir del Congreso de Edimburgo. En 1910, la Diocesan Magazine reprodujo un artículo que provenía de la 3era. Revista Anual del Consejo Central de las Misiones de la Iglesia de Inglaterra (3<sup>rd</sup> annual Review of the Central Board of Missions of the Church of England, de junio de 1910), titulado “Problemas de Sudamérica” (*Problems of South America*), en el que se sostenía:

*“No puede haber ninguna bendición en quedarnos nosotros con la verdad en donde se admite que prevalece la forma cristiana más baja de entre las conocidas. Más aún, existe una vasta masa de infieles no evangelizados, gran parte de ella nómada, y bárbara y casi inaccesible.”*<sup>670</sup>

Más aún, sabemos que al año siguiente, en 1911, la SAMS decidió expandir su trabajo en el Chaco para abarcar a otras tribus indígenas, para lo cual envió misioneros a Jujuy, dando inicio al movimiento que culminaría con la instalación de las misiones en el Chaco argentino (y luego en el boliviano). Every apoyó el trabajo en el Chaco de todas las formas a su alcance, dándole publicidad, auspiciando colectas en la diócesis y en Inglaterra, visitando las misiones casi todos los años para administrar la confirmación a aquellos candidatos preparados por los misioneros y consagrar sus iglesias, protegiendo a los misioneros en cualquier problema con las autoridades locales, y publicando las cartas y los informes que le enviaban, etc.<sup>671</sup> En pocas palabras, hizo de ésta una misión propia, a la cual además dedicó varios capítulos de sus libros. Como sostuvo con firmeza en su discurso de apertura del primer sínodo en 1912,

*“no puede haber una vida espiritual real donde no hay ningún deseo de pasar la palabra de vida a los paganos.”*<sup>672</sup>

Por lo tanto, cuando Every sostenía que el único objetivo de la organización de la diócesis era aumentar la eficiencia eclesiástica entre la gente de habla inglesa, esto no era del todo cierto. Sin embargo, existía otra vertiente misionera con la cual, como lo

<sup>669</sup> “if the Church as a whole is going to recognize its responsibility towards the aborigines of South America, it can only do so under present conditions by recognizing and working through this society”, ídem.

<sup>670</sup> “There can be no blessing in keeping the truth to ourselves where admittedly the lowest known type of Christianity prevails. Further there is a vast mass of unevangelised heathendom, much of it nomad and barbarous and all but inaccessible.” Diocesan Magazine, octubre de 1910, p. 12.

<sup>671</sup> Cfr. los informes en la Diocesan Magazine y SAMM.

<sup>672</sup> “there can be no real spiritual life where there is no desire to pass on the word of life to the heathen.” Diocesan Magazine, septiembre de 1912, p. 325.

hemos visto en el capítulo 2, Every mantenía una relación bastante más ambivalente: la que intentaba evangelizar a los católicos nominales en los grandes centros urbanos. Sin volver aquí sobre las ambigüedades de su posición frente a este tipo de actividades, podemos sin embargo arriesgar algunas ideas respecto de los motivos que habrían hecho del trabajo con los sectores populares urbanos algo mucho más polémico de lo que lo era el trabajo con los indígenas.

En primer lugar, y en referencia al temor que mencionáramos, la evangelización de sectores urbanos resultaba muchísimo más conflictiva de cara a la Iglesia Católica. Los misioneros anglicanos sólo actuaban entre los indígenas allí donde la Iglesia Católica aún no había instalado misiones propias, en zonas alejadas y sin que la publicidad trascendiera mucho más allá de los límites de la propia Iglesia. Las misiones en las ciudades, en cambio, chocaban constantemente con el trabajo de las parroquias católicas, que consideraban a estas como intrusas en su propia esfera y así lo denunciaban en sus publicaciones. Algunos sectores dentro de la Iglesia Anglicana, como también lo hemos visto, coincidían con esta apreciación, por cuanto consideraban que un católico nominal era miembro de una Iglesia cristiana legítima, y por lo tanto no debía apartárselo de ella.

Pero, en segundo lugar, quienes se convertían al anglicanismo debían luego concurrir al culto en sus iglesias, y recibir los sacramentos de sus pastores ordenados, junto con aquellos que aún gustaban de considerarse a sí mismos como extranjeros. Su presencia desdibujaba y hacía peligrar la idea tan arraigada de la Iglesia como refugio étnico. La misión universal y su manifestación particular corrían el riesgo de entrar en una tensión que para muchos resultaba peligrosa e intolerable.

Esta incomodidad no era novedosa, ni específica de la Argentina. A lo largo de todo el Imperio Británico, la Iglesia Anglicana se enfrentó con los problemas que provocaban las poblaciones "nativas" convertidas. La solución usual consistió en crear congregaciones propias para ellas, separadas de las iglesias a las que concurrían los británicos expatriados. Pero esto no resolvió una tensión que fue creciendo, en la medida en que estos nuevos miembros fueron reclamando sus derechos a elegir sus pastores y administrar sus iglesias, y a ser representados en los congresos, reuniones y conferencias de la Comunión Anglicana.<sup>673</sup> Por ese motivo, y a partir de 1908, las

---

<sup>673</sup> Véase W. M. Jacobs, *The Making of the Anglican Church Worldwide*, op.cit., capítulo 6 "Mission and Empire". Jacobs incluso argumenta que la creación de congregaciones separadas a veces fue buscada por

Conferencias de Lambeth comenzaron a incorporar resoluciones en las que se advertía en contra de esta práctica, en la que se veía la impronta de la discriminación racial:

*“Todas las razas y pueblos, cualquiera sea su idioma o condiciones, deben ser soldados en un Cuerpo, y la organización de diferentes razas que viven lado a lado en Iglesias separadas o independientes, sobre la base de la raza o el color, es inconsistente con el principio vital y esencial de la unidad de la Iglesia de Cristo.”*<sup>674</sup>

Sin embargo, existía otro criterio para la separación, que no implicaba necesariamente la discriminación, y que era sumamente relevante para el caso argentino: el de la lengua.<sup>675</sup> En efecto, como lo hemos visto, había muy pocos pastores anglicanos que hablaran castellano, por lo que sólo en las iglesias donde había misioneros de la SAMS (como San Pablo en Palermo y Alberdi en Rosario) existían servicios en esa lengua, y la Iglesia se mostró reacia a reconsiderar su postura en este punto. Además, las publicaciones de la Iglesia, con la única excepción de las revistas de Morris (*La Reforma* y *Albores*), también estaban todas en inglés. Por ende, los conversos urbanos tendieron a quedar aislados en sus congregaciones, sin integrarse a la sociabilidad eclesiástica más amplia, lo que sin duda facilitó la convivencia con aquellos para quienes la Iglesia era un refugio étnico, pero también facilitó que estos

---

los misioneros como una forma de evitar el paternalismo europeo y de desarrollar una religiosidad más auténticamente local (como en el caso de la creación de la diócesis del Níger en la década de 1860).

<sup>674</sup> “All races and peoples, whatever their language or conditions, must be welded into one Body, and the organisation of different races living side by side into separate or independent Churches, on the basis of race or colour, is inconsistent with the vital and essential principle of the unity of Christ’s Church” Resolución No. 20 de la Conferencia de Lambeth de 1908, reproducida con permiso de la Secretaría General del Consejo Consultivo Anglicano, 2006.

<sup>675</sup> Esta situación fue contemplada por la Conferencia de Lambeth de 1920, que sostuvo en su Resolución No. 35 “reconocemos que las diferencias de raza y lengua a veces requieren que en una provincia se provea libertad para el desarrollo de razas lado a lado, la solución en cada caso debe dejarse a la provincia, pero tenemos claro que el ideal de una Iglesia nunca debe ser oscurecido.” (“we recognise that difference of race and language sometimes requires that provision should be made in a province for freedom of development of races side by side; the solution in each case must be left with the province, but we are clear that the ideal of the one Church should never be obscured”). Para 1930 las tensiones derivadas de las doctrinas racistas en boga llevaron a la Conferencia a expresarse con muchísima mayor dureza en su resolución No. 22: “La Conferencia afirma su convicción de que todos los comulgantes sin distinción de raza o color deben tener acceso en cualquier iglesia a la Santa Mesa del Señor, y que nadie debe ser excluido de la adoración en ninguna iglesia en base al color o la raza. Más aún, urge a que en donde, debido a la diversidad de lengua o costumbre, los cristianos de razas diferentes normalmente rinden culto por separado, se busquen ocasiones especiales para celebrar servicios unificados y comunión corporativa, a fin de testimoniar la unidad del Cuerpo de Cristo. La Conferencia quiere recordar a todos los cristianos de que nunca se debe rechazar las ministraciones del clero en base al color o la raza [...]” (“The Conference affirms its conviction that all communicants without distinction of race and colour should have access in any church to the Holy Table of the Lord, and that no one should be excluded from worship in any church on account of colour or race. Further, it urges that where, owing to diversity of language or custom, Christians of different races normally worship apart, special occasions should be sought for united services and corporate communion in order to witness to the unity of the Body of Christ. The Conference would remind all Christian people that the ministrations of the clergy should never be rejected on grounds of colour and race [...]”). Resoluciones de las Conferencias de Lambeth de 1920 y 1930, reproducidas con permiso de la Secretaría General del Consejo Consultivo Anglicano, 2006.

conversos se perdieran rápidamente cuando desaparecía el misionero que desempeñaba personalmente el rol de puente entre ambos sectores.

Estos son puntos claves para comprender el por qué de la exitosa autodefinición de la Iglesia como iglesia de colectividad, no misionera, mientras mantenía de hecho un extenso trabajo evangelizador. La diferencia fundamental con el caso de la Iglesia Metodista, planteado en el capítulo 2, es que en el de la Iglesia Anglicana la sociedad misionera involucrada era relativamente pequeña y sus fondos limitados, en relación con una colectividad muchísimo mayor, más poderosa, rica y organizada que la norteamericana, y que además disponía de una estructura eclesiástica “propia”, es decir, independiente de la sociedad, en la persona del obispo y en las iglesias de capellanía. Esta estructura no-misionera estaba además fuertemente identificada con el Estado-nación de origen. La identificación nacional, por tanto, fue más fuerte que la misionera, y tendió a opacar esta actividad en los discursos oficiales, como el de la inauguración de la Pro-Catedral.

#### El fin de una época: los cambios en la década de 1920

La Primera Guerra Mundial trajo consecuencias profundas para la economía y el status político de Gran Bretaña. Las deudas contraídas durante la contienda, la destrucción de parte de su fuerza de trabajo y de su capital fijo, el desplazamiento de su rol como centro financiero mundial, hicieron imposible que restableciera después del conflicto la misma relación comercial que había tenido con la Argentina antes de 1914. Gran Bretaña había salido de la guerra severamente debilitada, por lo que muchas empresas británicas se vendieron a nuevos propietarios, y nuevas oportunidades de hacer negocios (como la radio, las telecomunicaciones o la industria automotriz) fueron lideradas por empresas norteamericanas o alemanas. Aunque el boom de la inmediata posguerra permitió que muchos albergaran la esperanza de un retorno duradero a las condiciones de la década de 1910, esto resultó imposible.<sup>676</sup>

---

<sup>676</sup> Para una relación sucinta de las transformaciones ocurridas durante los años de posguerra en la relación entre Gran Bretaña y América Latina véase Rory Miller, Britain and Latin America in the nineteenth and twentieth centuries, op.cit., capítulo 8, “The First World War and its Aftermath”.

La nueva situación afectó profundamente a la colectividad inglesa en la Argentina. La reducción de los créditos británicos, los estrictos controles de cambio impuestos desde la Bolsa de Londres, la disminución y/o pérdida de muchas fortunas personales debido a los trastornos económicos de la Gran Guerra, la retirada o estancamiento de numerosas empresas, y la reestructuración de los circuitos de intercambio comercial la empobrecieron progresivamente, tanto en dinero como en recursos humanos. Su posición clave como intermediaria de la relación privilegiada entre el país "de origen" y el país receptor perdía valor año tras año.

El Estado argentino, aunque respetuoso de las organizaciones de la colectividad, en las que los inmigrantes y sus descendientes ejercían derechos protegidos por la ley, no escapó sin embargo a la lógica que impulsa a todo Estado a disolver las lealtades contrarias a la construcción de esa "comunidad imaginada" que es la nacionalidad propia. Por ende los colegios fueron sujetos a inspecciones regulares y obligados a enseñar en castellano y a emplear maestros argentinos, como lo fueron todos los colegios de colectividades, y los angloargentinos debieron hacer el servicio militar y cumplir con todas las obligaciones que la ley les imponía en tanto ciudadanos argentinos. Más allá del estricto cumplimiento de sus obligaciones, sin embargo, la preocupación oficial respecto de la identidad nacional de estos niños y jóvenes parecer haber sido muy escasa, o nula.

Sin embargo, la coyuntura de la guerra y la posguerra cambiaron parte de la percepción pública sobre los británicos en la Argentina. La guerra mostró los peligros de la dependencia de los créditos, el transporte y las importaciones extranjeras. Durante esos años, y también en la posguerra, las dificultades económicas llevaron al gobierno británico a intervenir en forma cada vez más abierta en toda América Latina, presionando a los gobiernos para que protegieran a las empresas británicas de huelgas y protestas de los consumidores, impidieran el comercio con empresas alemanas y dieran un trato preferencial a los negocios británicos, todo lo cual redundaba en contra de los intereses de los consumidores.<sup>677</sup> Los conflictos en torno a los ferrocarriles y los frigoríficos durante los gobiernos radicales mostraron muy crudamente cómo las presiones políticas ejercidas por las compañías británicas podían llevar al Estado a proteger a empresas que brindaban servicios deficientes a precios muy altos, y que transferían sus pérdidas a los proveedores y mano de obra locales.<sup>678</sup>

---

<sup>677</sup> Ídem.

<sup>678</sup> Véase David Rock, *El radicalismo argentino, 1890-1930*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977.

El cambio fue percibido con agudeza por Every, quien en 1929 advertía

*"Debe ser bastante mortificante, por ejemplo, para un pueblo orgulloso y lleno de bríos ver a sus ferrocarriles (de inmensa importancia en un país nuevo y no desarrollado) manejados por extranjeros, especialmente cuando esos extranjeros (como nosotros los ingleses lo hacemos, por lo menos) viven su propia vida con sus instituciones, como una raza superior, en general no en forma consciente o deliberada, sino discretamente asumiendo lo que sin duda es a menudo, aunque no siempre, un hecho. A menudo me divierte escuchar a nuestra gente expresando ingenuamente su sorpresa porque los argentinos o los brasileños 'no nos aprecian'. '¿Por qué deberían apreciarnos?' respondo. 'Imaginad las posiciones invertidas y a un grupo de austriacos, por ejemplo, establecidos en Inglaterra, dirigiendo nuestras instituciones por nosotros, andando por ahí como una raza superior, socializando sólo entre ellos, teniendo sus campos deportivos, clubes, escuelas, iglesias, exactamente como si estuvieran en su propia tierra - ¿resultaría fácil para nosotros apreciarlos?' En realidad la gente del país está bastante preparada para apreciarnos, si los estudiamos un poquito y los tratamos con cortesía razonable."*<sup>679</sup>

Luego de 1930 la depresión económica mundial complicó aún más la situación comercial de una colectividad ya muy golpeada por la decadencia económica británica posterior a la Primera Guerra Mundial. Las tensiones crecientes alimentaron la fuerte corriente de denuncia del imperialismo británico,<sup>680</sup> y Every pudo notar como las posibilidades de funcionamiento de las viejas fórmulas de convivencia se esfumaban hacia 1933 a una velocidad alarmante:

*"Las perspectivas para nuestra raza en el futuro, entonces, parecen muy serias, y estoy profundamente preocupado por esto, porque obviamente nuestras instituciones en el país, como las iglesias y escuelas, a cuya construcción he dedicado treinta años de mi vida, dependen de la seguridad y prosperidad de nuestras comunidades comerciales. Las instituciones son inútiles si la gente para la cual existen no está allí. Necesariamente habrá cambios y fluctuaciones, pero hasta ahora siempre hemos supuesto que la comunidad británica residente era un factor*

<sup>679</sup> "It must be rather galling, for instance, to a proud, high-spirited people to see their railways (of immense importance in a new, undeveloped country) managed by foreigners, especially when those foreigners (as we English do at any rate) live their own life with their own institutions, as a superior race, not consciously and deliberately as a rule, but quietly assuming what no doubt is often, though not always, the fact. I am frequently amused by hearing our people naïvely express their surprise that Argentines or Brazilians 'don't like us.' 'Why should they?' I answer. 'Imagine the positions reversed and a group of Austrians, for example, settled in England, running our institutions for us, going about as a superior race, associating only with each other, having their sports grounds, clubs, schools, churches, just as if they were in their own land-should we find it easy to like them?' As a matter of fact the people of the country are quite prepared to like us, if we study them a little and treat them with reasonable courtesy." *Twenty-five years in South America*, op.cit., p. 19.

<sup>680</sup> Para el análisis de esta tendencia y de sus principales exponentes referimos al lector a Tulio Halperín Donghi, *La Argentina y la tormenta del mundo. Ideas e ideologías entre 1930 y 1945*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

*permanente de la prosperidad argentina. Si el espíritu del nacionalismo continúa expresándose en su forma actual, es claro que la posición será radicalmente diferente.*"<sup>681</sup>

Every no se equivocaba. La edad de oro de la colectividad británica había terminado, y la Iglesia se encontraba de hecho ya entonces en una etapa de decadencia y contracción que no haría sino acentuarse en las décadas siguientes, impulsada no solamente por las condiciones económicas y políticas internacionales y nacionales, sino por el simple paso del tiempo. Éste trajo inevitablemente aquello que el obispo había combatido con denuedo: la asimilación y progresiva fusión de aquellos que en la década de 1920 todavía podían considerarse ingleses en la nacionalidad argentina.

Por otra parte, el protestantismo histórico latinoamericano comenzó a organizarse de manera diferente a partir de 1916. Como explicábamos en el capítulo 4, la negativa de la Conferencia Misionera de Edimburgo de 1910 a discutir las misiones sudamericanas dio lugar a la organización de una Conferencia sobre las Misiones de América Latina, que se reunió en marzo de 1913, y al Congreso sobre Obra Cristiana en Panamá, en 1916. Éste último fue sólo el primero de una serie de congresos evangélicos que apuntaron a organizar de manera colectiva a las iglesias protestantes latinoamericanas. Sin embargo, para el momento de la reunión de Panamá había otras fuerzas en juego que comenzaban a cambiar el sentido de la organización: en efecto, el Congreso fue impulsado por el nuevo Comité de Cooperación para América Latina (*Committee of Cooperation for Latin America* o CCLA), un organismo con sede en Nueva York, conducido por Samuel Guy Inman,<sup>682</sup> cuyo propósito consistía en coordinar los esfuerzos de las misiones norteamericanas y canadienses en América Latina. Inman estaba además estrechamente ligado con la organización del panamericanismo (participó de la 5ta Conferencia Panamericana, en 1923, como

<sup>681</sup> "The outlook then for our race in the future seems very serious, and I am deeply concerned with this, for obviously our institutions in the country, such as churches and schools, which I have spent thirty years of my life in building up, depend upon the security and prosperity of our commercial communities. Institutions are useless if the people for who they exist are not there. Changes and fluctuations there are bound to be, but hitherto we have always reckoned on the resident British community being a permanent factor in Argentine prosperity. If the spirit of nationalism continues to be expressed in its present form, clearly the position will be radically different." *South American Memories of Thirty Years*, op.cit., pp. 16-17.

<sup>682</sup> Samuel Guy Inman, una figura central para el protestantismo latinoamericano de este período, fue un misionero de la iglesia de los Discípulos de Cristo. Trabajó en México y América Central, y luego volvió a los Estados Unidos, donde se convirtió en el secretario ejecutivo del CCLA y dirigió durante muchos años la revista *La Nueva Democracia*. Fue también asesor de Franklin D. Roosevelt y consultor tanto del gobierno norteamericano como de varios gobiernos latinoamericanos como experto en las relaciones continentales. Escritor prolífico, también ejerció como profesor de la Universidad de Pennsylvania.

enviado de la Secretaría de Estado de los Estados Unidos).<sup>683</sup> Bajo el influjo del CCLA, entonces, el Congreso de Panamá se autodefinió como “panamericanismo evangélico”.<sup>684</sup>

Frente a esta nueva situación, no resulta extraño que muchas iglesias de origen europeo se consideraran extrañas al nuevo movimiento. Every, en particular, no consideró que la diócesis debiera participar del Congreso

*“en vista de que la Iglesia Anglicana atendía casi exclusivamente a gente inglesa, y [...] por lo tanto la actitud de la Iglesia Anglicana sólo podía ser la de simpatizar a la distancia.”*<sup>685</sup>

Sin embargo, y dado que la SAMS sí había decidido concurrir, dio su permiso para que los clérigos que dependieran de la sociedad participaran en forma local de cualquier reunión relacionada con el Congreso.

Esta misma actitud de distanciamiento, basada en aquella representación de la Iglesia por la que Every bregara durante tantos años, se mantuvo en los años siguientes y resulta visible en la falta de artículos producidos por los anglicanos de la diócesis en la influyente revista La Nueva Democracia. Durante la década de 1920 esta publicación y los congresos evangélicos de Montevideo (1925) y La Habana (1929) cambiaron el tono de muchas de las iglesias protestantes de la región. Hubo un distanciamiento progresivo de los Estados Unidos, en especial en los últimos años de la década de 1920, a partir de las intervenciones norteamericanas en Cuba y Nicaragua, y de los conflictos

<sup>683</sup> Véase Tomás J. Gutiérrez S., “De Panamá a Quito: los congresos evangélicos en América Latina. Iglesia, misión e identidad (1916-1992)”, en Boletín Teológico, año 27, no. 59-60, julio-diciembre de 1995, p. 39. Para una historia breve del panamericanismo, véase Tulio Halperín Donghi, Historia Contemporánea de América Latina, Buenos Aires, Alianza, 1992, pp. 295-298; y Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (comps.), Diccionario de Política, México, Siglo XXI, 1995, pp. 1117-1121.

<sup>684</sup> Tomás J. Gutiérrez S., “De Panamá a Quito: los congresos evangélicos en América Latina. Iglesia, misión e identidad (1916-1992)”, op.cit., p. 41. De hecho, el título del informe oficial sobre el Congreso, encargado al pastor presbiteriano brasileño Erasmo Braga, era Panamericanismo: aspecto religioso (Nueva York, Sociedad para la Educación Misionera en los Estados Unidos y el Canadá, 1917). Sin embargo, Carlos Mondragón sostiene de manera convincente que este título intentaba ante todo describir los objetivos de la reunión en Panamá utilizando un lenguaje por entonces de moda, y que debe ser entendido como marcando la similitud entre los intentos de cooperación internacional en lo religioso que se buscaban fomentar y los objetivos explícitos de la Unión Panamericana en cuanto a los gobiernos. El proyecto panamericanista sostenido por los Estados Unidos no guardaba una relación oficial con el proyecto de los grupos protestantes. Véase Carlos Mondragón, “Protestantismo y panamericanismo en América Latina”, en Tomás Gutiérrez S. (comp.), Protestantismo y política en América Latina y el Caribe. Entre la Sociedad Civil y el Estado, Lima, CEHILA, 1996; y, del mismo autor, “Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional, 1920-1950” en Roberto Blancarte (comp.), Cultura e identidad nacional, México, Fondo de Cultura Económica, 1994. También el artículo de Rubén Ruiz Guerra, “Panamericanismo y protestantismo: una relación ambigua”, en *ibid.*

<sup>685</sup> “seeing that the Anglican Church ministered almost entirely to English people, and [...] therefore, the attitude of the Anglican Church could only be one of sympathetic detachment.” Discurso de Every en la reunión del Comité Permanente, reproducido en la Diocesan Gazette & Chronicle, octubre de 1915, p. 138.



con México. Esto se hizo visible en 1925 en el cambio en el idioma oficial de los congresos, que pasó a ser el castellano, y en el énfasis en el rol de los dirigentes latinoamericanos dentro de sus iglesias; y se exacerbó en 1929 con la crítica de la política norteamericana hacia la región por imperialista y el rechazo de los vínculos con el panamericanismo. Aún así, La Nueva Democracia se convirtió en un espacio de discusión en donde puede verse la construcción progresiva de una agenda de temas a ser discutida por las iglesias con vistas a lograr acuerdos y coordinar esfuerzos. Estos temas incluían a los movimientos obreros, campesinos y feministas, y a la búsqueda de la “nacionalización” de las iglesias (es decir, el intento de lograr una autonomía económica que les permitiera dejar de depender de iglesias madre norteamericanas). Fue además un foro de discusión política y cultural de suma importancia, en el que colaboraron intelectuales y políticos de primera línea de toda América Latina, atraídos por la posibilidad de discutir acerca del futuro económico, político y cultural del continente y de las posibilidades de organizar una convivencia pacífica con los Estados Unidos.<sup>686</sup>

La Iglesia Anglicana se aisló voluntariamente de estas discusiones recurriendo a la consagrada fórmula de la dedicación a la comunidad “extranjera” y no consideró propio el objetivo de construir una iglesia “más argentina” o “sudamericana”. Al hacer esta opción (en contra, según vimos, de los solitarios ruegos del Rev. Federico Cowes) vinculó su suerte necesariamente al de la colectividad inglesa cuando ésta entraba en un lento proceso de desintegración.

---

<sup>686</sup> Sobre La Nueva Democracia véanse los artículos ya citados de Carlos Mondragón, Rubén Ruiz Guerra y Tomás Gutiérrez S. En la larga trayectoria de la revista, que apareció entre 1920 y 1963 participaron figuras de la talla de Gabriela Mistral, Manuel Ugarte, Francisco Romero, Alfredo Palacios, Víctor Andrés Belaúnde, Víctor Raúl Haya de la Torre, Gilberto Freyre, Germán Arciniegas, Guillermo Korn, Alberto Zum Felde, Arturo Capdevilla, Jorge Manach, Max Henríquez Ureña, Arturo Uslar-Pietri, Alfonso Reyes, y muchísimos otros. Su segundo y último editor, el mexicano Alberto Rembao, amplió con sus contactos las participaciones en la publicación. El objetivo era que sirviera “como plataforma de diálogo para los intelectuales protestantes de las dos Américas y el mundo cultural latinoamericano.” Cfr. Carlos Mondragón, “Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional, 1920-1950”, op.cit., p. 328. Sobre Rembao, véase Amira Plascencia Vela, “Alberto Rembao: una visión del protestantismo a través de la novela *Lupita: un relato de la revolución en México*”, en Relaciones, no. 108, otoño 2006, vol. XXVII, pp. 105-122.

## Conclusiones

“To every thing there is a season, and a time to every purpose under the heaven: a time to be born, and a time to die; a time to plant, and a time to pluck up that which is planted; [...] a time to break down, and a time to build up; a time to weep, and a time to laugh; a time to mourn and a time to dance; [...] a time to get, and a time to lose; [...] What profit hath he that worketh in that wherein he laboureth? I have seen the travail, which God hath given to the sons of men to be exercised in it. He hath made everything beautiful in his time”

Eclesiastés 3, 1-11<sup>687</sup>

La presente tesis ha intentado mostrar la complejidad intrínseca del análisis de la actuación de las iglesias del protestantismo histórico en la Argentina. Como hemos pretendido exponer a lo largo de estas páginas, la Iglesia Anglicana de este período no fue una institución homogénea. Más aún, la complejidad de los papeles representados por la institución eclesiástica permitió que existiera en su interior un amplio margen para el juego de posiciones diferentes, y generó conflictos, disidencias, tendencias y corrientes.

Esto nos ha llevado a cuestionar como insuficiente la imagen de esta iglesia como un mero “trasplante” de su par europea. Si se consideran las actividades concretas de esta iglesia “inmigratoria”, por fuerza adaptadas a las circunstancias locales, éstas nos revelan su carácter de re-creaciones novedosas realizadas por parte de agrupaciones de personas en su intento de forjarse a sí mismas una identidad colectiva basada en un criterio étnico. Se impone entonces la necesidad de desnaturalizar su identidad protestante y preguntarse por los roles que esta iglesia cumplía, los valores que eran

---

<sup>687</sup> “Todo tiene su tiempo, y todo lo que se quiere debajo del cielo tiene su hora. Tiempo de nacer, y tiempo de morir; tiempo de plantar, y tiempo de arrancar lo plantado; [...] tiempo de destruir, y tiempo de edificar; tiempo de llorar, y tiempo de reír; tiempo de endechar, y tiempo de bailar; [...] tiempo de buscar, y tiempo de perder [...] ¿Qué provecho tiene el que trabaja, de aquello en que se afana? Yo he visto el trabajo que Dios ha dado a los hijos de los hombres para que se ocupen en él. Todo lo hizo hermoso en su tiempo”. Eclesiastés 3, 1-11 (Versión Reina Valera).

depositados en ella, y su importancia en el proceso de integración de estos individuos en la sociedad receptora.

Como hemos visto, algunos sectores en el interior de la Iglesia Anglicana, aquellos con la capacidad de construir el discurso oficial, presentaron a su institución como dedicada a una colectividad cerrada. Esta representación resultó plausible, por cuanto hacía referencia a aquello que muchos (o la mayoría) de sus fieles podían requerir de la práctica eclesial. Más aún, dicha definición de las tareas de la Iglesia puede haberse vuelto progresivamente más verosímil en la medida en que contribuyó a dar forma a sus prácticas. Pero, en todo caso, se trató de una selección que ignoró a otras ideas, opiniones y formas de actuar, sin que por ello estas hayan sido necesariamente expulsadas o siquiera condenadas de puertas adentro.

La Iglesia, en tanto refugio étnico, se autoasignó el rol de conciencia moral de la colectividad inglesa, y fue una fuerte difusora de valores. El nacionalismo inglés, definido a veces a partir de la superioridad institucional y moral, y otras directamente desde la perspectiva de lo racial, fue visto como un valor irrenunciable, que la Iglesia debía custodiar. Por ello la creación de colegios en los que se transmitieran las costumbres, el idioma, y los patrones éticos de conducta de Inglaterra fue pensada como una tarea pastoral, como también lo fue la prédica contra los matrimonios mixtos (ya fuera en un sentido nacional –un inglés que se casara con una argentina, por ejemplo- o en un sentido religioso –un anglicano que se uniese a una católica-), y en favor de un rescate de aquellos niños que por diversas razones (orfandad, pobreza, desidia de los padres) se encontraban en riesgo de “volverse nativos”.

Hemos examinado las fronteras que separaban a esos ingleses ideales que eran postulados desde la Iglesia de los argentinos (o “nativos”) también ideales, y a los anglicanos de los católicos, y hemos visto los orígenes y las formas que adquirió un discurso que propugnaba una separación tajante entre unos y otros. También hemos seguido las diversas iniciativas de una escolarización nacionalizadora, y mostrado los distintos vínculos que estas instituciones podían tener con la Iglesia.

Pero la experiencia cotidiana mostraba que la unidad ideal a la que este tipo de discursos y prácticas hacían referencia y que daban por sentada (la de aquella comunidad imaginada nacional que constituía el soporte y el público “natural” de la Iglesia) resultaba imposible de lograr. Una cantidad importante de tensiones recorrió la Iglesia: entre las comunidades locales que sostenían sus propias iglesias y la estructura diocesana, entre quienes reclamaban un clero más accesible y un obispo que pretendía

centralizar decisiones y nombramientos, entre la diócesis local y las sociedades misioneras con base en Inglaterra, entre las diversas visiones sobre la vocación evangelizadora y la misión universal de la Iglesia, etc.

Algunos de estos conflictos derivaban de las variadas formas en que la Iglesia Anglicana se había instalado en la Argentina, y eran por lo tanto expresión de una historia compleja, que incluía a estaciones misioneras y capellanías consulares, a la autoorganización local y a las diversas estructuras que se le sobreimpusieron. Hemos intentado reconstruir esta historia, mostrando el papel de la SAMS en el desarrollo de las misiones en la Patagonia y Tierra del Fuego, junto con las modalidades del trabajo evangelizador que llevó a cabo entre los indígenas; y siguiendo también el devenir de las iglesias organizadas desde la colectividad asentada en la pampa húmeda, con el apoyo del gobierno británico. También hemos buscado reflejar los antagonismos y temores que se derivaron de los intentos de integrar estos procesos divergentes en una misma estructura eclesiástica a partir del nombramiento del primer obispo anglicano para América del Sur.

Otros conflictos, sin embargo, eran producto de la expansión posterior de la Iglesia, y provenían del impulso que el crecimiento de la colectividad dio a las instituciones eclesiásticas, con las consiguientes demandas nuevas que se hicieron sobre la estructura, que el segundo obispo, E. F. Every, intentó encauzar en un sentido netamente centralizador. Con este último propósito en mente, el obispo favoreció el desarrollo de múltiples instituciones, entre las cuales se destacó el Sínodo Diocesano. Éste fue una pieza esencial en su esfuerzo por construir cierta homogeneidad para la Iglesia, y también bases de consenso para la fuerte acumulación de poder en su persona. Al mismo tiempo, fue un ámbito de negociación clave entre la instancia de la diócesis y la de las parroquias locales. Hemos seguido distintas discusiones que se dieron en su seno, y mostrado como a través de él se jugaron cuestiones de tanta relevancia como el derecho al nombramiento de los párrocos, el voto femenino en el nivel local, la elección de los representantes de las iglesias ante la diócesis, la organización de las escuelas dominicales, el control sobre los fondos comunes y las formas de recaudarlos, etc.

Sin embargo, también hemos visto que existían límites a la capacidad del obispo de generar consenso en torno a su forma de comprender la misión de la Iglesia. Esos límites estaban dados tanto por la resistencia de los fieles a determinadas tendencias teológicas u organizativas, como por la existencia de otros ámbitos que no estaban bajo el control episcopal y que competían con los que auspiciaba Every. El caso de las

sociedades misioneras nos muestra como podían existir instancias vinculadas estrictamente con lo religioso, pero que el obispo no podía controlar, y que incluso podían ser sentidas como más propias por parte de la feligresía anglicana. Más aún, no todos aquellos a quienes Every postulaba como miembros de su grey elegían participar en las actividades de la Iglesia, y algunos ingleses o angloargentinos ni siquiera eran anglicanos. Existían además otras instancias significativas de reproducción de la colectividad, como los clubes deportivos o las asociaciones benéficas, que quedaban fuera de la órbita eclesiástica y que proponían otros recortes identitarios.

La idea del “trasplante” emerge así como un proyecto, un ideal incumplible que las fuentes eclesiásticas, particularmente aquellas que dependían de un obispo decidido a imponer un programa de “normalización” de la Iglesia, esgrimían como un discurso apropiado para generar una unidad. Resulta por demás interesante comprobar la coincidencia de estas ideas con aquellas que empleaban muchos representantes de la Iglesia Católica de la época, ocupados en la construcción de un ideal propio, el de la nación católica, que fundía al nacionalismo argentino con una forma única del cristianismo. Hemos visto dos instancias de este discurso en formación, en sendos debates en el Congreso Nacional, y concluido que la oposición de la Iglesia Católica a los misioneros anglicanos tenía elementos en común con el discurso del obispo anglicano y de sus colaboradores. Esta coincidencia permitió a anglicanos y católicos esbozar una convivencia pacífica basada en la ecuación argentino=católico, inglés=anglicano, que ha terminado por permear la bibliografía a través de las historias construidas desde ambas iglesias.

En las historias conmemorativas que la Iglesia Anglicana ha hecho de sí misma se ve el esfuerzo realizado por una élite intraeclesial, que se arrogó la representación del total de la iglesia, por crear la ilusión de la homogeneidad. Sabemos que toda historia implica una construcción del objeto, y también es conocida la importancia que la unidad tiene en la construcción de la memoria religiosa, destinada a perpetuar una identidad creyente. La bibliografía ha tendido, ante la falta de trabajos académicos independientes, a asumir este discurso originado en la Iglesia como propio. Algo similar parece haber ocurrido en otros casos. Pero si consideramos a las iglesias protestantes como lugares de cruce de identidades complejas y fluctuantes, en donde encuentran cabida nociones diversas sobre la pertenencia nacional, el deber ser religioso, los deberes de los fieles para con la sociedad en la que viven, la misión fundamental de la institución, el sentido de ser protestante en un país católico, etc.; es decir, si podemos

postularlas como constitutivamente heterogéneas, podemos redescubrir la importancia de ciertos temas en su interior, como la puja de diversos sectores por el poder, o los conflictos derivados de la progresiva asimilación de su grey en la nacionalidad argentina.

Ejemplo concreto de dicha heterogeneidad, las actividades de William C. Morris nos muestran otra cara de la compleja relación de la Iglesia con la inmigración y con la nacionalidad argentina. Si era posible para un anglicano pensarse a sí mismo como inglés aún si había nacido en la Argentina, también era posible para alguien nacido en Inglaterra, en Italia o en España el usar a la Iglesia Anglicana como una plataforma desde la cual proclamarse argentino. Más aún, en contra de todos los discursos propios del nacionalismo (sea cual fuere el país desde el cual se lo formule), esta actitud no impedía que los protagonistas retuvieran su nacionalidad europea cuando se movían en determinados ámbitos. Por otra parte, la colaboración con otras iglesias como la Metodista nos muestra la existencia de otras maneras de pensar al anglicanismo, como parte de un "nosotros" protestante o evangélico antes que como el representante de una colectividad nacional, y como el garante de un progreso material y moral de la Argentina antes que como el guardián de la continuidad de los valores ingleses.

Desde otra perspectiva, cada una de estas estrategias tenía un sentido en relación con el proceso de asimilación que indudablemente recorría a todos estos inmigrantes. Cada uno de ellos debía enfrentarse de alguna manera con la realidad de una sociedad argentina que constituía el medio cotidiano en el que se movían. Así, declararse argentino y emplear el castellano podía constituir una opción (como lo vimos, no exenta de conflicto) en favor de una integración más rápida. Esto es lo que sucedió con William Morris y sus colaboradores y seguidores.

Mientras tanto, insistir en el carácter de extranjera de una agrupación heterogénea de personas, algunas de las cuales habían nacido en el exterior, mientras que otras poseían la nacionalidad argentina por su nacimiento, y otras eran incluso hijas de ciudadanos argentinos, indica un proceso de asimilación más lento. Esta evolución podía ser resistida, e incluso negada, pero la preocupación por los matrimonios mixtos y por la educación son fuertes indicadores de su existencia. Más aún, la búsqueda de un *modus vivendi* pacífico con la Iglesia Católica nos muestra otra cara de este proceso: paradójicamente, mientras se afirmaba la condición de extranjeros de los fieles anglicanos, se buscaba crear las condiciones que les permitieran encontrar su lugar en el marco de la sociedad argentina, y desenvolverse más cómodamente en múltiples

actividades que los involucraban profundamente en ella. Dotado de cierto grado de carisma, y de bienes materiales e inmateriales de valor para la comunidad (una fortuna personal que estaba dispuesto a invertir en la tarea, contactos de importancia en Inglaterra, capacidad de trabajo y organización, ideas claras sobre como desarrollar y volver más eficientes las estructuras existentes), Every fue un artífice importante de esta estrategia, que le permitió construirse como líder étnico.

El interés de algunos inmigrantes no angloparlantes por el protestantismo nos presenta con más ejemplos de las múltiples vías posibles hacia una integración en la sociedad receptora. Incluso para algunos de los que, a causa de la tradición religiosa que prevalecía en sus países de origen, podían ser considerados "menos extranjeros" por quienes sostenían las ideas de un nacionalismo argentino cultural ligado inexorablemente al catolicismo, podía resultarles atractivo el desafiar ciertas pautas socio-culturales para adherir a un proyecto de nación que tomaba como modelo a los países anglosajones de tradición protestante. Hemos examinado algunas trayectorias de personas que se convirtieron al protestantismo en la Argentina, y buscado entender las razones por las cuales éste tuvo alguna medida de éxito entre los inmigrantes recientes italianos y españoles, por ejemplo.

La mera existencia de esta posibilidad de opción tenía su origen en las nuevas condiciones creadas desde mediados del siglo XIX por la consolidación institucional del Estado, expresadas en la sanción de una Constitución que garantizaba la libertad de cultos y de leyes que separaban a la Iglesia Católica del Estado. La defensa de los principios enunciados en estos instrumentos legales involucró en la defensa del espacio protestante a personajes destacados de la política argentina, que prestaron su apoyo a iniciativas como las escuelas de Morris, a las que consideraron de interés público.

Por otra parte, la continuidad de los proyectos misioneros anglicanos nos pone frente a la compleja imbricación del plano de las decisiones tomadas en la Argentina con aquellos sucesos generados en el exterior (particularmente en la Iglesia de Inglaterra) que impactaban con fuerza en la vida eclesiástica local. Resulta imposible comprender muchos de los caminos que tomó la organización de la Iglesia, ni los debates generados en sus revistas internas si se pierden de vista las discusiones, cambios, partidos y reglas que se generaban en Gran Bretaña y el Imperio Británico. Por otra parte, resultaría manifiestamente empobrecedor el ignorar la autonomía relativa del anglicanismo local, que le permitió tomar parte de aquellas prácticas y discursos e ignorar otros. Por ejemplo, debemos relativizar el impacto que a nivel local tuvo el Congreso misionero de

Edimburgo en 1910, a la luz de las actividades posteriores de la SAMS en el Chaco, en Rosario y en Buenos Aires.

Si la homogeneidad monolítica de las comunmente llamadas iglesias “de trasplante” debe ser reconsiderada a la luz del ejemplo anglicano, creemos que también debe serlo la de las iglesias consideradas como típicos modelos “de injerto” para el período que hemos analizado, sobre todo la de aquellas que, como la Metodista, comenzaron su actividad como iglesias de colectividad, mostrando la capacidad de transformarse al ritmo de los cambios que ocurrían en la iglesia madre en el exterior, y en el ámbito local. La Iglesia Metodista cumplió durante muchos años un rol de iglesia inmigratoria “étnica”, y cuando su estructura se transformó lo hizo al ritmo de la gran migración de las últimas décadas del siglo XIX, por lo que muchos (si no la mayoría) de los conversos que la integraron siguieron siendo inmigrantes, aunque ya no angloparlantes. A pesar de esta transformación, un sector de esta Iglesia siguió desempeñando las tareas de refugio de etnicidad propias de una iglesia de colectividad.

El desarrollo complejo y variopinto de la Iglesia Anglicana que hemos tratado de mostrar tuvo lugar dentro de un período histórico excepcionalmente próspero para la Argentina. Si, como lo hemos sostenido, la sanción de la Constitución y luego de las leyes laicas, junto con el nuevo vínculo establecido por la Argentina con el mercado mundial (y, vitalmente, con Gran Bretaña) y la gran inmigración de fines de siglo XIX abrieron este espacio y crearon las condiciones de posibilidad para la creación de las múltiples instituciones que conformaron la Iglesia Anglicana de esta época, el cambio del escenario económico y político pondría fin a las posibilidades de sostener el “empuje hacia adelante” que había caracterizado a esta etapa.

Hemos insistido en la importancia de la Primera Guerra Mundial, que marca el fin de la fase de expansión de la Iglesia Anglicana en la Argentina. Sin embargo, debemos recalcar que las nuevas condiciones posteriores a 1914 tuvieron en parte el efecto de desnudar flaquezas que eran previas. Algunos de estos problemas subyacentes habían sido advertidos por Every: la población siempre móvil, la ausencia de un compromiso generalizado con la Iglesia, la falta endémica de fondos para sostener proyectos y una estructura institucional que excedieran el plano local (como el sueldo del obispo o un fondo para el entrenamiento de candidatos al clero), la dependencia de la SAMS. Otros habían sido percibidos como ventajas e incluso habían sido fomentados por la Iglesia, como la percepción de los miembros de la colectividad como ingleses, “huéspedes” de la Argentina, que impidió una expansión sostenida en idioma castellano



que hubiera permitido afrontar los problemas financieros de la etapa de posguerra, y seguramente colaboró al éxodo que la colectividad experimentó más tarde. De manera similar, el énfasis de Every en extender la estructura diocesana, con la creación de organismos como la Asociación de la Iglesia Anglicana, que actuaba como propietaria legal de los bienes de la Iglesia, volvió a ésta responsable cuando varias capellanías perdieron parte de su población, y permitió que se volvieran dependientes de los magros fondos centrales para su sustento.

Las limitaciones económicas impuestas por la guerra y la crisis de la economía británica de posguerra golpearon a la Iglesia con una reducción de los fondos que provenían de Inglaterra (tanto los que eran canalizados a través de sociedades misioneras como la SAMS, como los que aportaban los fondos fiduciarios establecidos para el sostén de la diócesis, como los que se originaban en la fortuna personal de Every), y con la pérdida de recursos provenientes de la colectividad inglesa local (como los que donaban las empresas británicas y los particulares establecidos en la Argentina) a raíz de las quiebras, los retiros o cierres de empresas, y el empobrecimiento y emigración de quienes habían sido sus mecenas regulares. Frente a esta situación, quienes eran responsables de la dirección de los asuntos eclesiásticos no revirtieron sus comportamientos previos, sino que insistieron en el rol de iglesia de colectividad, lo que impidió que se vincularan a la renovación del protestantismo latinoamericano que se producía por entonces en torno a los congresos internacionales y a la revista La Nueva Democracia, y, con la sola excepción de la misión del Chaco, permitieron que la Iglesia se contrajera, esperando quizás que el mal fuese sólo momentáneo. No lo fue, y la depresión de la década de 1930, que coincidió con la muerte de William Morris (1932) y el retiro de Edward Every (1937), terminó de cerrar la etapa de mayor florecimiento de la Iglesia Anglicana en la Argentina.

## Bibliografía general

### Protestantismo en Europa, América y la Argentina

- Airhart, Phyllis, D. "‘What must I Do to Be Saved’ Two Paths to Evangelical Conversion in Late Victorian Canada", Church History, 1990, pp. 372-385
- Alba, Miguel A. "Difusión del protestantismo en la Ciudad de Buenos Aires (1870-1910). El Caso Metodista, I" en Religión y Sociedad en Sudamérica, año 1 no.1, 1992
- Álvarez Pérez de Luna, Manuel "La vida religiosa del anglicanismo: breve reseña histórica", en BTC vol 18, y Luz 84, 1990
- Amestoy, Norman R. "Católicos, liberales y protestantes frente a la cultura: 1850-1910, el caso argentino", en Boletín Teológico, año 24, no.47-48, diciembre de 1992
- "Corrientes pedagógicas en el protestantismo argentino. De la emancipación al centenario" en Cuadernos de Teología, vol. XXI, 2002, pp. 317-332
- "El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas" en Cuadernos de Teología, vol. XX, 2001, pp. 343-360
- "‘Una Nueva Vida’. La Experiencia de la Conversión en el Protestantismo del Río de la Plata (siglo XIX)", en Religión y Sociedad en Sudamérica, año 1, no. 1, enero de 1992, pp. 55-76
- Bastian, Jean-Pierre Historia del protestantismo en América Latina, México, CUPSA, 1990
- La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada, México, Fondo de Cultura Económica, 2004
- Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911, México, Fondo de Cultura Económica, 1989
- Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas

- minorías religiosas activas en América Latina, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Bastian, J.-P. (coord.) et al. La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica, México, Fondo de Cultura Económica, 1997
- Barbieri, Sante U. Spiritual Currents in Latin-America, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1950
- Barreto, Juan Diego Thomson, apóstol de la instrucción pública e iniciador de la obra evangélica en la Argentina, Buenos Aires, 1918
- Bebbington, D. W. Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730's to the 1980's, Londres, Unwin Hyman Ltd., 1989
- Bianchi, Susana Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas, Buenos Aires, Sudamericana, 2004.
- Blancarte, Roberto (comp.) Cultura e identidad nacional, México, Fondo de Cultura Económica, 1994
- Boaventura, Elias "Reflexoes sobre o papel dos metodistas no ensino superior brasileiro", en Cristianismo y sociedad, vol. 29, no. 107, 1991
- Brooks, Ashton J. "Eclesiología, presencia anglicana en la región central de América", en DEI, 1990 y BTC, vol 18, 1990
- Bruno, Daniel "Las vanguardias silenciadas en el metodismo rioplatense 1896-1924: Francis D. Tubbs y Gabino Rodríguez", en Revista Evangélica de Historia, vol. 3-4, Buenos Aires, Comité Nacional de Archivo e Historia, Iglesia Evangélica Metodista, 2005
- "Migraciones y metodismo: una confluencia recurrente. Orígenes y proyección", ponencia presentada en el III Simposio de Historia del Protestantismo en América Latina y el Caribe, Instituto Universitario ISEDET, 19 al 22 de septiembre de 2006
- The Shaping of the Methodist Mission in the Río de la Plata Region (1836-1900) from the Perspective of the Anti-Catholic Controversy, Madison, Drew University, 2001
- "Un camino de intrigas y misterios. (Historia del proceso hacia la primera predicación evangélica en español en el Río de la Plata. A 140 años de metodismo nativo)" en Revista Evangélica de

- Historia, vol. 5, Buenos Aires, Comité Nacional de Archivo e Historia, Iglesia Evangélica Metodista, 2007
- Büntig, Aldo J. La Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP) y la Congregación Evangélica de Esperanza (Santa Fe). Ensayo de ubicación histórica-sociocultural y socio-religiosa. Pautas de acción pastoral. Resultados de una investigación, Buenos Aires, mimeo, 1973
- Cameron, Euan The European Reformation, Oxford, Oxford University Press, 1991
- Canclini, Arnoldo 400 años de protestantismo argentino: historia de la presencia evangélica en la Argentina, Buenos Aires, FADEAC, 2004
- Diego Thomson: apóstol de la enseñanza y distribución de la Biblia en América Latina y España, Buenos Aires, Asociación Sociedad Bíblica Argentina, 1987
- La libertad de cultos: historia, contenido y situación constitucional argentina, Buenos Aires, Asociación Bautista Argentina de Publicaciones, 1987
- “Los protestantes argentinos y el matrimonio civil”, en Guillermo Hansen (ed.), El silbo ecuménico del Espíritu: homenaje a José Míguez Bonino en sus 80 años, Buenos Aires, Instituto Universitario ISEDET, 2004
- Carvalho Bica, Alessandro “O Colégio Diocesano Santa Margarida, aspectos da Educação Feminina de uma Escola Anglicana na cidade de Pelotas”, ponencia s/f
- Chadwick, Owen “La elección de obispos en la Iglesia Anglicana”, en Concilium, no. 077, 1972
- Comba, Ernesto Historia de los Valdenses, Jacinto Arauz (La Pampa), Levy Tron y D. Bonjour D., 1926
- Congregación Evangélica Alemana en Buenos Aires Historia de la Congregación Evangélica Alemana en Buenos Aires, Buenos Aires, 1950
- Damboriena, Prudencio El protestantismo en América Latina, Friburgo, Oficina Internacional de Investigaciones Sociales, Feres, 1962
- “Génesis y etapas de la penetración protestante en Iberoamérica”, en Cuadernos Hispanoamericanos, vol. 8, no. 80, 1956, pp. 5-25

- Delumeau, Jean El caso Lutero, Barcelona, Luis de Caralt, 1988  
El catolicismo de Lutero a Voltaire, Barcelona, Labor, 1973  
La Reforma, Barcelona, Labor, 1985
- Dickens, A. G. The English Reformation, University Park, Pennsylvania, 1964;
- Dillenberger, J. y Welch, C. El cristianismo protestante, Buenos Aires/México, La Aurora/Casa Unida de Publicaciones, 1958
- Dilley, A. Vierzig Jahre, Urdinarrain, 1945 (IELA)
- Diócesis Anglicana de la Argentina “La Iglesia Anglicana: su historia, doctrina y misión”, Folleto editado por la Diócesis Anglicana de la Argentina, 33º Sínodo Diocesano.
- Etherington, Norman “Missions and Empire”, en Robin W. Wints (ed.), The Oxford History of the British Empire. Historiography, Oxford, Oxford University Press, 2007 (1999)
- Febvre, Lucien Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno, Buenos Aires, Hyspamérica, 1988 (1957)  
Martín Lutero. Un destino, México, Fondo de Cultura Económica, 1956 (1927)
- Frigerio, Alejandro El pentecostalismo en la Argentina, Buenos Aires, CEAL, 1994.
- Garrard-Burnett, Virginia y Stoll, David (comps.) Rethinking Protestantism in Latin America, Temple University Press, Philadelphia, 1993
- Geymonat, Roger “El elemento religioso como factor de identidad. El caso de los valdenses en Uruguay”, en Revista Evangélica de Historia, vol. 2, Buenos Aires, Comité Nacional de Archivo e Historia, Iglesia Evangélica Metodista, 2003  
El Templo y la Escuela, los valdenses en el Uruguay, Montevideo, OBSUR/Cal y Canto, 1994
- Gouvêa Mendonça, Antonio “Ideología y educación religiosa protestante no Brasil”, en Cristianismo y sociedad, vol. 29, no. 107, 1991
- Gutiérrez S., Tomás “De Panamá a Quito: los congresos evangélicos en América Latina. Iglesia, misión e identidad (1916-1992)” en Boletín Teológico, año 27, no. 59-60, julio-diciembre de 1995  
Protestantismo y política en América Latina y el Caribe. Entre la Sociedad Civil y el Estado, Lima, CEHILA, 1996

- Hagedorn, E.(ed.) Aus fünfzig Jahren. Deutscher Evangelischer Gemeinde Rosario, 1894-1944, Buenos Aires, 1944.
- Hill, Christopher “El protestantismo y el espíritu del capitalismo”, en D. Landes (ed.), Estudios sobre el nacimiento y el desarrollo del capitalismo, Madrid, Ayuso, 1972  
Puritanism and Revolution, Londres, Martin Secker & Warburg Limited, 1958  
The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution, Londres, Penguin, 1991 (1972)
- Iglesia Evangélica Alemana Vom ringen um Deutsche Evangelische Kirche am La Plata, Buenos Aires, 1935
- Iglesia Evangélica del Río de la Plata Deutsche Evangelische Gemeinde 1843-1968, Buenos Aires, 1968
- Iglesia Evangélica del Río de la Plata Deutsche Evangelische La Plata Synode, 1899-1949, Buenos Aires, 1956
- Iglesia Evangélica Luterana Argentina Fünfzig, Buenos Aires, IELA, 1955
- Iglesia Evangélica Luterana Unida Presencia, Buenos Aires, 1967.
- Iglesia Metodista de Flores “La Iglesia que nació a la sombra de los árboles. Boletín editado por la Iglesia de Flores en su 50 aniversario”, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1949
- Jacob, W.M. The Making of the Anglican Church Worldwide, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1997
- Kater, John L. Somos anglicanos: ensayos sobre el anglicanismo latinoamericano, Panamá, Iglesia Episcopal, 1987
- Kverndal, Roald Seamen's Missions: Their Origin and Early Growth. A Contribution to the History of the Church Maritime, Pasadena, William Carey Library Publishing, 1986
- Lalive d'Épinay, Christian El Refugio de las Masas, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, 1968  
Religion, dynamique sociale et dépendance (Le protestantisme en Argentine et au Chili), Paris-La Haye, Éditions Mouton, 1975
- Latourette, Kenneth Scott A History of Christianity, Nueva York, Harper & Brothers Publishers, 1955

- A History of the Expansion of Christianity V: the great century of the Americas, Austral-Asia and Africa, New York, 1943
- Larsen, Timothy Contested Christianity. The Political and Social Contexts of Victorian Theology, Waco, Texas, Baylor University Press, 2004
- Liboreiro, M. C. et al. 500 años de cristianismo en Argentina, Buenos Aires, CEHILA, 1992
- Martin, David Tongues of Fire. The explosion of protestantism in Latin America, Cambridge, Basil Blackwell, 1990.
- Meyer, Jean Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX, México, Vuelta, 1989.
- Míguez, Daniel “El protestantismo popular en la Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo durante el siglo XX” en Anuario IEHS, no. 17, 2002.
- Milne, Inés Desde el Cabo de Hornos hasta La Quiaca con la Biblia, Buenos Aires, La Aurora, 1944
- Montgomery, J. Dexter Disciples of Christ in Argentina, 1906-1956; a history of the first fifty years of mission work, St Louis, Bethany Press, 1956
- Monti, Daniel P. Don Natalio Pagura, Buenos Aires, s/f.  
Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX, Buenos Aires, La Aurora, 1969  
Ubicación del metodismo en el Río de la Plata, Buenos Aires, La Aurora, 1976
- Moreno, Pablo “La educación protestante durante la modernización educativa en Colombia (1869-1928)”, en Cristianismo y sociedad, vol. 29, no. 107, 1991
- Morgan, Edmund S. The Puritan Dilemma. The Story of John Winthrop, Nueva York, Pearson-Longman, 2006 (1958);  
The Puritan Family. Religion and Domestic Relations in Seventeenth-Century New England, Nueva York, Harper & Row, 1966  
Visible Saints. The History of a Puritan Idea, Ithaca, Cornell University Press, 1965
- Naradowski, Mariano “La expansión lancasteriana en Iberoamérica: el caso de Buenos

- Aires”, en Anuario del IEHS, no. 9, 1994
- Newsome, David El mundo según los victorianos. Percepciones e introspecciones en una era de cambio, Barcelona, Andrés Bello, 2001
- Oberman, Heiko Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo, Madrid, Alianza, 1992  
The Reformation. Roots & Ramifications, Grand Rapids, Michigan, Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1994
- Pereira Ramalho, Jether “As características pedagógicas dos colegios protestantes e as categorías ideológicas do liberalismo”, en Cristianismo y sociedad, vol. 29, no. 107, 1991
- Picazo, M. La Biblia en América Latina, Libro Anual de la Facultad de Teología de Lima II, 1967
- Pinnington, John E. “Anglican Chaplaincies in Post-Napoleonic Europe: A Strange Variation of the Pax Britannica”, en Church History, vol. 39, no. 3 (sept. 1970), pp. 327-344
- Plascencia Vela, Amira “Alberto Rembao: una visión del protestantismo a través de la novela *Lupita: un relato de la revolución en México*”, en Relaciones, no. 108, otoño 2006, vol. XXVII, pp. 105-122
- Ploeger, Mattijs High Church Varieties: Three Essays on Continuity and Discontinuity in Nineteenth Century Anglican Catholic Thought, en la colección *Publicatiereeks Stichting Oud-Katholiek Seminarie*, vol. 36, Amersfort (Holanda), Stichting Oud-Katholiek Bookhuis, Sliedrecht (Holanda), Merweboek, 2001
- Porter, Andrew “Religion, Missionary Enthusiasm, and Empire”, en Andrew Porter (ed.), The Oxford History of the British Empire III. The Nineteenth Century, Oxford, Oxford University Press, 2001 (1999)
- Prien, Hans J. La historia del cristianismo en América Latina, Salamanca, Sígueme, 1985
- Read, W.R.; Monterroso, V.; Johnson, H. Latin American Church Growth, Grand Rapids, 1969
- Rowdon, Harold H. “Edinburgh 1910, Evangelicals and the Ecumenical Movement”, en Vox Evangelica, no. 5, 1967, pp. 49-71
- Ruiz Guerra, Rubén Hombre Nuevo, metodismo y modernización en México, 1873-1930, México, CUPSA, 1992.



- Sanneh, Lamin Translating the Message. The Missionary Impact on Culture, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books, 2005
- Scarisbrick, J. J. The Reformation and the English People, Oxford, Blackwell, 1998
- Schmidt, Hermann Geschichte der Deutschen evangelischen Gemeinde Buenos Aires, 1843-1943, Buenos Aires, Deutsche Evangelische Gemeinde, 1943
- Semán, Pablo "El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares" en Maristella Svampa (ed.) Desde abajo: la transformación de las identidades sociales, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento/Biblos, 2003
- Semán, Pablo y Míguez, Daniel Entre santos, cumbias y piquetes: las culturas populares en la Argentina reciente, Buenos Aires, Biblos, 2006
- Shea, Victor y Whitla, William (eds.) Essays and Reviews. The 1860 Text and its Readings, Charlottesville, University Press of Virginia, 2000
- Sheils, W. J. The English Reformation 1530-1570, Harlow, Essex, Longman, 1989
- Sigmund, Paul (comp.) Religious Freedom and Evangelization in Latin America, Orbis Books, Maryknoll, 1999
- Skinner, Quentin Los fundamentos del pensamiento político moderno II. La Reforma, México, Fondo de Cultura Económica, 1986
- Stephenson, Alan The Rise and Decline of English Modernism, Londres, SPCK, 1984
- Swatos, William H. "On Latin American Protestantism", en Sociology of Religion, vol. 5, no. 2, 1994, pp. 197-205
- Sykes, Stephen "El poder en la iglesia de Inglaterra", en Concilium, no. 217, 1988
- Tallon, A.G. Historia del Metodismo en el Río de la Plata, 1836-1936, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1936
- Tawney, Richard H. La religión en el origen del capitalismo, Buenos Aires, Ed. Dédalo, 1959
- Tech, Hilario Inmigración e Iglesia Suiza en Misiones, Buenos Aires, ISEDET, 1989

- Thomas, Keith Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England, Londres, Penguin, 1991 (1971)
- Tillich, Paul Pensamiento cristiano y cultura en Occidente, (2ª parte), Buenos Aires, La Aurora, 1977
- Tourn, N. I Valdesi in America, Italia, 1906
- Tron, Ernesto Historia de los Valdenses, Colonia Valdense (Uruguay), Libr. Pastor M. Morel, 1932 (reediciones 1941 y 1952)
- Tron, Ernesto y Ganz, Emilio H. Historia de las Colonias Valdenses Sudamericanas en su Centenario, Colonia Valdense (Uruguay), Libr. Pastor M. Morel, 1958
- Tron, Levy Colonia Iris en sus primeros 25 años, Levy Tron, Jacinto Arauz (La Pampa), 1926
- Truenow, C. Fünfundzwanzig Jahre, Buenos Aires, La Llave, 1930 (IELA)
- Truscott, Basil An historical sketch of the first methodist episcopal church, Lomas de Zamora, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1936
- Turner, C.W. La Biblia construye en América Latina, Buenos Aires-México, 1954
- Vareto, J. El Apóstol del Plata, Buenos Aires/México, La Aurora/Casa Unida de Publicaciones, 1943
- Venezian, Silvia Misioneros y maestros: la educación inglesa y norteamericana en Chile en el siglo XIX, presentada ante el Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, abril de 1993
- Villalpando, W.L.(ed.); Lalive D'Epinay, Ch.; Epps, D.C. Las Iglesias del Trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina, Buenos Aires, Centro de Estudios Cristianos, 1970
- Walvin, James The Quakers. Money & Morals, Londres, John Murray, 1997
- Walzer, Michael La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical, Buenos Aires, Katz, 2008 (1965)
- Weber, Max La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Barcelona, Península, 1994.  
Sociología de la religión, Buenos Aires, La Pléyade, 1978 (1921)

- Willems, Emilio Followers of the New Faith, Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile, Nashville, Vanderbilt University Press, 1967
- Williams, George Huntston The Radical Reformation, Filadelfia, Westminster Press, 1962
- Wright, Pablo “Presencia protestante entre los aborígenes del Chaco argentino” en Scripta Antropologica, Buenos Aires, vol. VII, 1983
- Yetano Laguna, Ana Las iglesias cristianas en la Europa de los siglos XIX y XX, Madrid, Ed. Síntesis, 1993
- Zorzin, Alejandro “El proceso de naturalización de una iglesia de origen inmigratorio: de Sínodo Evangélico Alemán del Río de la Plata a Iglesia Evangélica del Río de la Plata (1946-1980)”, en Cuadernos de Teología, v. 14, no. 02, 1995
- “Pastor Wilhelm Nelke (1875-1966). Un impulsor de la *germanidad* en el Río de la Plata”, en Cuadernos de Teología, vol. 12, n. 2, 1993
- Zub Kurylowicz, Roberto Memorias de la Iglesia Bautista Eslava, Encarnación, Ediciones CIMDE, 2005
- Tierra, Trabajo y Religión. Memoria de los Inmigrantes Eslavos en el Paraguay, Asunción, El Lector, 2002

### **Iglesia Anglicana en la Argentina**

- Amestoy, Norman R. “Las escuelas evangélicas argentinas de William C. Morris, 1898-1910”, en Cuadernos de Teología, vol. XXIII, 2004, pp. 111-140
- Canclini, Arnoldo Allen F. Gardiner. Marino, misionero, mártir, Buenos Aires, Marymar, 1980
- Hasta lo último de la tierra: Allen Gardiner y las misiones en Patagonia, Buenos Aires, La Aurora, 1951
- Jorge A. Humble. Médico y misionero patagónico, Buenos Aires, Marymar, 1980

- Juan Lawrence. Primer maestro de Tierra del Fuego, Buenos Aires, Marymar, 1983
- Tomás Bridges. Pionero en Ushuaia, Buenos Aires, Marymar, 1980
- Últimos documentos del Capitán Allen F. Gardiner, México, C.U.P., 1959
- Waite H. Stirling. El centinela de Dios en Ushuaia, Buenos Aires, Marymar, 1980
- Ceres, Hernán "William Morris. El apóstol de la fe", en Todo es Historia, no. 66, octubre de 1972
- Diócesis Anglicana de la Argentina "La Iglesia Anglicana: su historia, doctrina y misión", folleto editado por el 33° Sínodo Diocesano de la Diócesis Anglicana de Argentina, Buenos Aires, 1998
- Franco Díaz, Alberto La brigada trastornadora, Buenos Aires, La Aurora, 1943
- George, David Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina, 1825-1994, Buenos Aires, edición del autor, 1999
- González Arrilli, Bernardo Vida y Milagros de Mister Morris, Buenos Aires, La Aurora, 1955
- Lamond Falconer, Pedro "Centenario de la Iglesia Anglicana de San Bartolomé" en Revista de Historia de Rosario, año VII, no. 19, enero-junio de 1970, pp. 3-24
- Mann, Wendy An Unquenched Flame: a Short History of the South American Missionary Society, Londres, William Chadley & Son, 1998
- Peña, A.W. de la Un héroe del porvenir: William C. Morris, Buenos Aires, Asociación Tutelar de Sordomudas y Cooperadora del Instituto Nacional de Niñas, 1940
- Sagarna, Antonio Morris redivivo, Buenos Aires, Asociación Cristiana de Jóvenes, 1942
- Seiguer, Paula "Anglicanos misioneros y metodistas étnicos. Un replanteo de la clasificación usual de las iglesias protestantes en la Argentina entre 1870 y 1910", en Lilia Ana Bertoni y Luciano De Privitellio (comp.) La Democracia, entre el liberalismo y el nacionalismo. Política y cultura en Buenos Aires, 1880-1955, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, en prensa.

“La conversión al protestantismo en las clases populares inmigrantes (Buenos Aires, 1870-1910) en Revista Evangélica de Historia, vol. V, 2007

“La Iglesia Anglicana en la Argentina: religión e identidad nacional”, en Anuario IEHS, no. 17, 2002, Universidad Nacional del Centro, Tandil, pp. 201-216.

“‘Ser de Cristo’. Prácticas, ideas, y recepción del protestantismo entre los sectores populares inmigrantes de Buenos Aires, c. 1870-1910”, en Estudios Migratorios Latinoamericanos, año 21, no. 62, abril de 2007

“¿Son los anglicanos argentinos? Un primer debate sobre la evangelización protestante y la nación”, en Revista Escuela de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, Revista 5, 2006

Una iniciativa protestante en la educación argentina: William Morris” en Boletín de la Sociedad Argentina de Historia de la educación, 2da. Época, No. 1, Octubre de 2000, Laborde editor, Rosario, pp. 13-18

Tolley, Federico C. Instituciones sin fines de lucro: la iglesia Anglicana en Argentina, Buenos Aires, Universidad de Palermo, 1996

Torres Fernández, Patricia Proyectos, Discursos y Políticas Misionales Anglicanas en el Chaco Centro-Occidental durante la primera mitad del siglo XX, Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas inédita presentada ante la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2006

Vago, Ismael A. Morris, una vida consagrada a la niñez desamparada, Buenos Aires, La Aurora, 1947.

### **Inmigración y colectividad británica en la Argentina**

Alsina, Juan La inmigración en el primer siglo de la independencia, Buenos Aires, 1910

- Auza, Néstor T. "La Iglesia argentina y la evangelización de la inmigración" en Estudios Migratorios Latinoamericanos, año 5 no. 14, abril 1990
- Bailey, John "Inmigración y relaciones étnicas. Los ingleses en la Argentina" en Desarrollo Económico, 18.72, enero-marzo de 1979
- Baily, Sam "Marriage Patterns and Immigrant Assimilation in Buenos Aires, 1882-1923" en Hispanic American Historical Review, vol. 60, no. 1, 1980
- Battolla, Octavio C. Los primeros ingleses en Buenos Aires, 1780-1830, Madrid, Espuela de Plata, 2004
- Baur, John E. "The Welsh in Patagonia: an example of nationalistic migration" en American Historical Review, vol. 34, no. 4, 1954
- Bejarano, Manuel "Inmigración y estructuras tradicionales en Buenos Aires (1854-1930)" en Di Tella, T. y Halperín Donghi, T. Los fragmentos del poder, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1969.
- Bernasconi, Alicia "Cofradías religiosas e identidad en la inmigración italiana en Argentina" en Estudios Migratorios Latinoamericanos, año 5 no. 14, abril de 1990
- Bernasconi, A. y Frid, C. (eds.), De Europa a las Américas. Dirigentes y liderazgos (1880-1960), Buenos Aires, Biblos, 2006
- Bertoni, Lilia Ana "La hora de la confraternidad. Los inmigrantes y la Argentina en conflicto, 1895-1901", Estudios Migratorios Latinoamericanos, año 11, no. 32, 1996.
- Beyhaut, G. y Cortés Conde, R. "Los inmigrantes en el sistema ocupacional argentino", en Torcuato Di Tella y Gino Germani, Argentina, sociedad de masas, Buenos Aires, Eudeba, 1965
- Bjerg, María M. "Como faros en la tormenta...Los líderes étnicos de la comunidad danesa" en Estudios Migratorios Latinoamericanos, no. 21, 1992. Dinamarca bajo la Cruz del Sur. Los asentamientos daneses en la Argentina (1848-1930), Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires, 1994 (inédita).  
"Educación y etnicidad en una perspectiva comparada. Los inmigrantes daneses en la pradera y en la pampa, 1860-1930" en Estudios Migratorios Latinoamericanos, no. 36, 1997.

- Entre Sofie y Tovelille. Una historia de los inmigrantes daneses en la Argentina (1848-1930), Buenos Aires, Biblos, 2001.
- Bjerg, M. y Otero, H. (eds.) Inmigración y redes sociales en la Argentina moderna, Tandil, CEMLA-IEHS, 1995
- Blinn Reber, Vera British Mercantile Houses in Buenos Aires, 1810-1880, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1979
- Borges, M. "Inmigración y asimilación en la Argentina. Un enfoque historiográfico", en Anuario del IEHS, no. 3, 1988, pp. 385-392
- Bowen, E. G. "The Welsh Colony in Patagonia: 1865-1885: A Study in Historical Geography", en Geographical Journal, vol. 132, no. 1, 1966, pp. 16-27
- Ciapuscio, H.; Russech, E.; Villar, J. "Entrada, salida y saldos de extranjeros, 1873-1973" en Dirección nacional de Recursos Humanos Inmigración a la Argentina. Política y corrientes. 1876-1976, Buenos Aires, mimeo, 1974.
- Cibotti, Ema Queridos enemigos. De Beresford a Maradona, la verdadera historia de las relaciones entre ingleses y argentinos, Buenos Aires, Aguilar, 2006
- Coghlan, Eduardo Los irlandeses en Argentina. Su actuación y descendencia, Buenos Aires, 1987
- Cortés Conde, Florencia Los angloargentinos en Buenos Aires. Lengua, identidad y nación antes y después de las Malvinas, Buenos Aires, Biblos (colección La Argentina Plural), 2007
- Devoto, Fernando "Catolicismo y anticlericalismo en un barrio italiano de Buenos Aires (La Boca) en la segunda mitad del siglo XIX" en Estudios Migratorios Latinoamericanos, año 5 no. 14, abril 1990
- "Del crisol al pluralismo. Treinta años de estudios sobre las migraciones europeas en la Argentina", Instituto Di Tella, serie Documentos de Trabajo no. 118, 1992
- Historia de la inmigración en la Argentina, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.
- "La primera élite política italiana de Buenos Aires (1852-1880)" en Studi Emigrazione, no. 94, 1989, pp. 168-193

- Devoto, F. y Fernández, A. "Mutualismo étnico, liderazgo y participación política. Algunas hipótesis de trabajo" en Armus, Diego (comp.), Mundo urbano y cultura popular, Buenos Aires, Sudamericana, 1990
- Devoto, F. y Míguez, E. (comps), Asociacionismo, trabajo e identidad étnica, Buenos Aires, CEMLA, CSER, IEHS, 1992.
- Devoto, F. y Rosoli, G. (comps.) La inmigración italiana en la Argentina, Buenos Aires, Biblos, 1985
- Dodds, James Records of the Scottish Settlers in the River Plate and their churches, Buenos Aires, Grant & Sylvester, 1897
- Drysdale, J. Monteith A Hundred Years in Buenos Aires, 1829-1929: Being a Brief Account of St. Andrew's Scots Church, Buenos Aires, mimeo, 1929
- One Hundred Years Old. A Record of the First Century of St. Andrew's Scotch School, Buenos Aires, Buenos Aires, 1929
- Escuela Escocesa de San Andrés Un siglo y medio después, 1838-1998, Buenos Aires, 1988
- Esonera Cerdán, Alfonso "La inmigración y la iglesia en Argentina a fines del siglo XIX" en Teología, no. 42, 1982-3
- Falcón, Ricardo "Izquierdas, régimen político, cuestión étnica y cuestión social en la Argentina (1890-1912)" en Anuario 12, segunda época, Escuela de Historia de la Universidad de Rosario, 1986/7.
- Fernández, Alejandro E. "Patria y cultura. Aspectos de la acción de la élite española de Buenos Aires (1890-1920)", en Estudios Migratorios Latinoamericanos, nos. 6-7, 1987, pp. 291-307
- Graham-Yooll, Andrew La colonia olvidada. Tres siglos de presencia británica en la Argentina, Buenos Aires, Emecé, 2000
- Green, Andy Education and State Formation: the Rise of Educational Systems in England, France and the USA, Londres, Palgrave Macmillan, 1991
- Grierson, Cecilia Primera y única colonia formada por escoceses en la Argentina, Buenos Aires, Peuser, 1925
- Halperín Donghi, Tulio "¿Para qué la inmigración? Ideología y política inmigratoria en la Argentina (1810-1914)" en Diego Armus (comp.), El espejo de la historia, Buenos Aires, Sudamericana, 1987



- Hanon, Maxine Diccionario de Británicos en Buenos Aires (Primera Época), Buenos Aires, edición de la autora, 2005
- Jakubs, Deborah Lynn A Community of Interests: a Social History of the British in Buenos Aires, 1860-1914, Tesis doctoral inédita presentada ante la Universidad de Stanford en diciembre de 1985
- Jones, Maldwyn El Reino Unido y América: emigración británica, Madrid, Mapfre, 1992
- Jones, Wilbur Devereux "The Argentine British colony in the time of Rosas", en Hispanic American Historical Review, Durham, 1960
- King, John "The Influence of British Culture in Argentina", en Alistair Hennesy y John King, The Land that England Lost, Londres, The British Academic Press, 1992
- Korol, J. C. y Sábato, H. Cómo fue la inmigración irlandesa a la Argentina, Buenos Aires, Plus Ultra, 1981
- Marshall, Oliver English-speaking Communities in Latin America, Basingstoke, Macmillan, 2000
- The English Language Press in Latin America, Londres, University of London, 1996
- Matthews, Abraham Crónica de la Colonia Galesa de la Patagonia, Gaiman, El Regional, 1977
- Míguez, Eduardo Las tierras de los ingleses en la Argentina, 1870-1914, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1985
- Míguez, Eduardo et al. "Hasta que la Argentina nos una: reconsiderando las pautas matrimoniales de los inmigrantes, el crisol de razas y el pluralismo cultural", en American Historical Review, vol. 71, no. 4, 1991
- Monacci, Gustavo A. La colectividad británica en Bahía Blanca, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1979
- Moya, Juan Carlos Cousins and Strangers. Spanish Immigrants in Buenos Aires (1850-1930), Berkeley, University of California Press, 1998
- Murray, Edmundo Devenir irlandés. Narrativas íntimas de la emigración irlandesa a la Argentina (1844-1912) Buenos Aires, EUdeBA, 2004

- Ochoa, Daniel "Inmigración protestante y desarrollo económico. La Colonia del Chubut (1865-1904)" en Cuadernos de Teología, 12, 2, 1992
- Otero, Hernán "Una visión crítica de la endogamia: reflexiones a partir de una reconstrucción de familias francesas", en Estudios Migratorios Latinoamericanos, no. 15-16, 1990, pp. 343-378
- Recchini de Lattes, Z. y Lattes, A. Migraciones en la Argentina. Estudio de las migraciones internas e internacionales, basado en los datos censales, 1869-1960, Buenos Aires, 1969.
- Rhys, William C. La Patagonia que canta. Memorias de la colonización galesa, Buenos Aires, Emecé, 2000
- Rock, David "The British in Argentina: from Informal Empire to Post-Colonialism", en Matthew Brown, Informal Empire in Latin America. Culture, Commerce and Capital, Oxford, Blackwell-SLAS, 2008
- Sábato, Hilda "El pluralismo cultural en la Argentina: un balance crítico", en Comité internacional de Ciencias Históricas, Comité Argentino: Historiografía Argentina (1959-1988), Buenos Aires, 1988.
- Santamaría, Daniel J. "Estado, Iglesia e Inmigración en la Argentina moderna", en Estudios Migratorios Latinoamericanos, año 5, no. 14, abril 1990
- Scarzanella, E. Ni gringos ni indios : inmigración, criminalidad y racismo en Argentina, 1890-1940, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 2002
- Seefeld, Ruth "La integración social de los extranjeros según sus pautas matrimoniales: ¿pluralismo cultural o crisol de razas?" en Estudios Migratorios Latinoamericanos, no. No. 2, 1986, pp. 203-231
- Silveira, Alina Británicos en Buenos Aires: movimientos poblacionales, pautas matrimoniales e inserción económica (1800-1850), Tesis de Maestría inédita presentada ante la Universidad de San Andrés, 2008
- Silver, Harold Social History of Education in England, Sidney, Law Book Co. of Australasia, 1973
- Warnerford-Thompson, Hugh Fraser The British Hospital of Buenos Aires. A History 1844-2000, Buenos Aires, L.O.L.A., 2001

- Williams, Glyn "Social Conflict and Change within the Welsh Colony in Patagonia", en Anthropological Quarterly, vol. 44, no. 2, abril 1971, pp. 78-93  
The Desert and the Dream. A Study of Welsh Colonization in Chubut, 1865-1915, Cardiff, University of Wales Press, 1975  
The Welsh in Patagonia. The State and Ethnic Community, Cardiff, University of Wales Press, 1991
- Yacoub, Joseph Les minorités dans le Monde. Faïtes et Analyses, París, Desclée de Brouwer, 1998.

### Aspectos teóricos

- Anderson, Benedict Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo, México, F.C.E., 1993
- Balibar, Etienne y Wallerstein Immanuel Raza, nación y clase, Madrid, IEPALA, 1991.
- Barth, Frederick (ed.) Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference, Bergen, Allen and Unwin, 1970
- Bastide, Roger "Memoire collective et sociologie du bricolage", en L'année sociologique, 21, 1970
- Bobbio, Norberto, Matteucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco (comps.) Diccionario de Política, México, Siglo XXI, 1995
- Blás Guerrero, Antonio de Nacionalismos y naciones en Europa, Madrid, Alianza, 1994  
Enciclopedia del Nacionalismo, Madrid, Tecnos, 1997
- Bourdieu, Pierre "Genèse et structure du champ religieux" en Revue Française de Sociologie, vol. XII, no. 3, 1971  
La distinction, París, Ed. du Minuit, 1979  
Le sens pratique, París, Ed. du Minuit, 1980
- Bourdieu, P. y de Saint-Martin, M. "La Sainte Famille: l'Episcopat Français dans le champ du pouvoir", en Actes de la Recherche en Sciences Sociales, no. 44-45, París, 1982

- Breuilly, J. Nacionalismo y Estado, Pomares-Corredor, Barcelona, 1990
- Burke, Peter Sociología e historia, Alianza, Madrid, 1987.
- Carozzi, M. J. y Ceriani Cernadas, C. Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate, Buenos Aires, Biblos/Sociedad y Religión/ACSRM, 2007
- Chartier, Roger El mundo como representación, Barcelona, Gedisa, 1992
- Cipriani, Roberto Manual de sociología de la religión, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004
- Davie, Grace Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging, Londres, Blackwell, 1994
- De Certeau, Michel La debilidad del creer, Buenos Aires, Katz Editores, 2006  
La fábula mística, México, Universidad Iberoamericana, 1993  
La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer, México, Universidad Iberoamericana, 2000
- Deutsch, K. W. El nacionalismo y sus alternativas, Buenos Aires, Paidós, 1971
- Durkheim, Émile Las formas elementales de la vida religiosa, Madrid, Akal, 1992 (1912).
- Eco, Umberto Lector in Fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo, Barcelona, Lumen, 1999
- Fabre, Pierre A. "Conversions religieuses. Présentation" en Annales HSS, julio-agosto de 1999, no. 4
- Gellner, E. Naciones y nacionalismo, Buenos Aires, Alianza, 1991.
- Ginzburg, Carlo El queso y los gusanos, Barcelona, Muchnik, 1991  
Mitos, Emblemas e Indicios. Morfología e Historia, Barcelona, Gedisa, 1984
- Grignon, C. y Passeron, J.-C. Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991
- Habermas, M. Identidades nacionales y postnacionales, Madrid, Tecnos, 1994.
- Halbwachs, Maurice Les cadres sociaux de la mémoire, París, PUF, 1952  
La mémoire collective, París, PUF, 1968
- Hayes, C. El nacionalismo: una religión, México, Unión Tipográfica editorial hispano-americana, 1966.

- Hervieu-Léger, Danièle El peregrino y el convertido, México, Ediciones del Helénico, 2004 (1999)  
La religión, hilo de memoria, Barcelona, Herder, 2005 (1993)
- Higham, John (ed.) Ethnic Leadership in America, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978
- Hobsbawm, Eric Naciones y nacionalismos desde 1780, Barcelona, Crítica, 1991.  
Sobre la Historia, Barcelona, Crítica, 1998
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. The Invention of Tradition, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Hroch, M. Social preconditions of national revival in Europe, Cambridge, Cambridge University Press, 1985
- Kohn, H. El nacionalismo: su significado y su historia, Buenos Aires, Paidós, 1966.  
Historia del nacionalismo, México-Buenos Aires, F.C.E., 1949.
- Martin, David General Theory of Secularization, Londres, Ashgate Publishing, 1993 (1978)
- Morgan, Edmund S. Inventing the People. The Rise of Popular Sovereignty in England and America, Nueva York y Londres, W. W. Norton & Company, 1988  
The Genuine Article. A Historian Looks at Early America, Nueva York, Norton, 2004
- Núñez Seixas, Xosé Movimientos nacionalistas en Europa. Siglo XX, Madrid, Síntesis, 1998
- Palti, Elías Giro lingüístico e historia intelectual, Quilmes, UNQ, 1998.  
La nación como problema. Los historiadores y la cuestión nacional, Buenos Aires, F.C.E, 2002
- Poulat, Emile Eglise contre bourgeoisie, París, Clasterman, 1977
- Romero, José Luis La vida histórica, Buenos Aires, Sudamericana, 1988
- Smith, Anthony The ethnic origins of nations, Cambridge, Blackwell, 1996.  
La identidad nacional, Madrid, Trama, 1997
- Tilly, Charles The formation of national states in Western Europe, Princeton, Princeton University Press, 1975.

- Warning, Rainer (ed.) Estética de la recepción, Madrid, La Balsa de la Medusa, 1989
- Weber, Max La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Barcelona, Península, 1969 (1903)
- Sociología de la religión, Buenos Aires, La Pléyade, 1978 (1921)
- “Tipos de comunidad religiosa”, en Economía y Sociedad, México, Fondo de Cultura Económica, 1984 (1922)
- Weil, E.; Strauss, L. y Poulat, E. Religión y política, Buenos Aires, Hachette, 1987
- Weill, Georges La Europa del siglo XIX y la idea de nacionalidad, México, U.T.E.H.A, 1961.
- Williams, Raymond Marxismo y literatura, Barcelona, Península, 1980.

### General

- AA.VV. Historia de la literatura argentina, Buenos Aires, C.E.A.L., 1968 (3 volúmenes)
- Altamirano, Carlos y Sarlo, Beatriz Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia, Buenos Aires, C.E.A.L., 1983
- Ansaldi, Waldo (comp.) Representaciones inconclusas. Las clases, los actores y los discursos de la memoria, 1912-1946, Buenos Aires, Biblos, 1995
- Argentina en la paz de dos guerras, 1914-1945, Buenos Aires, Biblos, 1993.
- Armus, Diego(comp.)Mundo urbano y cultura popular, Buenos Aires, Sudamericana, 1990
- Armstrong, Karen Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam, Barcelona, Tusquets, 2004
- Auza, Néstor T. Católicos y liberales en la generación del ochenta, Buenos Aires, Ed. de la Universidad Católica Argentina, 2007
- Bandieri, Susana Historia de la Patagonia, Buenos Aires, Sudamericana, 2005
- Barbero, María Inés y Devoto, Fernando Los nacionalistas (1910-1932), Buenos Aires, CEAL, 1983.
- Barral, María Elena De sotanas por la pampa: religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial, Buenos Aires, Prometeo, 2007

- Batticuore, Graciela Lectoras, autoras y escritores en la Argentina, 1830-1870, Buenos Aires, Edhasa, 2005
- Bauer, Horacio W. Construcción de la Iglesia ¿una, santa, católica y apostólica?, Buenos Aires, Biblos, 2004
- Berlin, Isaiah Las raíces del romanticismo, Madrid, Taurus, 2000
- Berthoff, Rowland T. British Immigrants to Industrial America, 1790-1950, Massachussets, Harvard University Press, 1953
- Bertoni, Lilia Ana “Construir la nacionalidad: héroes, estatuas y fiestas, 1887-1891” en el Boletín del Instituto de Historia argentina y americana Dr. Emilio Ravignani, no. 5, 1992.  
 “La Revista Nacional y la construcción de la tradición patria a fines del siglo”, presentada en las VI Jornadas Interescuelas-departamentos de Historia, Santa Rosa, 17 al 19 de septiembre de 1997.  
Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.  
 “Soldados, gimnastas y escolares. La escuela y la formación de la nacionalidad a fines del siglo XIX” en Boletín del Instituto de Historia argentina y americana Dr. Emilio Ravignani, no. 13, 1er. semestre de 1996.
- Biagini, Eugenio “Rappresentanza virtuale e democrazia di massa: i paradossi della Gran Bretagna vittoriana”, en “Notabili, elettori, elezioni”, Quaderni Storici, 69 no. 3 nueva serie, diciembre de 1988.
- Bianchi, Susana Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955, Buenos Aires, IHES- Prometeo, 2001.
- Bosch, Aurora Historia de Estados Unidos, 1776-1945, Barcelona, Crítica, 2005
- Bossy, John The English Catholic Community, 1750-1850, Londres, Darton, Longman and Todd, 1975
- Botana, Natalio El orden conservador, Buenos Aires, Sudamericana, 1977.
- Briggs, Asa A Social History of England, Londres, Penguin, 1983
- Cammarano, Fulvio “Logiche comunitarie e associazionismo político nella Gran Bretagna tardovittoriana: procedure elettorali e ‘corruzione’”, en

“Notabili, elettori, elezioni”, Quaderni Storici, 69 no. 3 nueva serie, diciembre de 1988.

- Cannon, John y Griffiths, Ralph The Oxford Illustrated History of the British Monarchy, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 1988
- Cárdenas, Eduardo y Payá, Carlos El primer nacionalismo argentino. Manuel Gálvez y Ricardo Rojas, Buenos Aires, Peña Lillo, 1978
- Carreño, Virginia Estancias y estancieros, Buenos Aires, Góncourt, 1968
- Ceva, Mariela “Clero e inmigración” en Todo es Historia, no. 401, diciembre de 2000
- “La *Itálica Gens* y la inmigración en la Argentina entre 1910-1925”, en Estudios Migratorios Latinomaericanos, no. 49, diciembre de 2001
- Colley, Linda Britons. Forging the Nation 1707-1837, New Haven y Londres, Yale University Press, 1992
- Cravens, Hamilton (comp.) Religión y sociedad en las culturas norteamericanas. De la república a la sociedad de masas, Buenos Aires, Fraterna, 1984
- Cutolo, Vicente O. Nuevo diccionario biográfico argentino (1750-1930), Buenos Aires, Elche, 1968 (7 volúmenes)
- Devoto, Fernando Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna, una historia, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Dirección de Informaciones y Publicaciones Ferroviarias Origen y Desarrollo de los Ferrocarriles Argentino, Buenos Aires, El Ateneo, 1946
- Di Stefano, Roberto; Zanatta, Loris Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX, Buenos Aires, Grijalbo – Mondadori, 2000.
- Echeverría, Olga “Los intelectuales católicos hasta el golpe de Estado de 1930: la lenta constitución del catolicismo como actor autónomo en la política argentina”, Anuario del IEHS, 17, Tandil, 2002
- Erickson, Charlotte Invisible Immigrants. The Adaptation of English and Scottish Immigrants in 19th Century America, Miami, University of Miami Press, 1972
- Leaving England. Essays on British Emigrations in the Nineteenth Century, Ithaca, Cornell University Press, 1994



- Esquivel, J.; García, F.; Hadida, M. E. y Houdin, V. Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2001
- Falcón, Ricardo El mundo del trabajo urbano (1890-1914), Buenos Aires, CEAL, 1986
- Farberman, Judith Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005
- Favero, L. y Auza, N. (comps.) Iglesia e inmigración, Buenos Aires, CEMLA, 5 vols. 1991, 1994, 1997, 2001 y 2005
- Ferguson, Niall El Imperio Británico, Barcelona, Random House-Mondadori, 2005
- Ferns, Henry "Britain's Informal Empire in Argentina, 1806-1914", en Past and Present, no. 4, noviembre de 1953, pp. 60-75  
Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX, Buenos Aires, Solar Hachette, 1968.
- Ferrari, G. y Gallo, E. La Argentina del ochenta al Centenario, Buenos Aires, Sudamericana, 1980.
- Ford, A.G. El patrón oro, 1880-1914: Inglaterra y Argentina, Buenos Aires, Instituto Di Tella, 1969.
- Forni, F.; Mallimaci, F. y Cárdenas, L. A. Guía de la Diversidad Religiosa de Buenos Aires, 2 vols., Buenos Aires, Biblos, 2003 y 2008
- Friedmann, Germán C. y Seiguer, Paula (eds.) Selección de documentos sobre el racismo, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2005
- Funes, Patricia Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos, Buenos Aires, Prometeo, 2006
- Furet, François El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX, México, Fondo de Cultura Económica, 1995
- Gallo, E.; Cortés Conde, R. Argentina. La República Conservadora, Colección Historia Argentina, volumen 5, Buenos Aires, Paidós, 1972.
- Gallo, E.; Cortés Conde, R. La formación de la Argentina moderna, Buenos Aires, Paidós, 1973.
- Giménez Zapiola, Marcos (comp.) El régimen oligárquico, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

- Girardet, Raoul Le nationalisme français. Anthologie, 1871-1914, París, Éditions du Seuil, 1983
- Gorelik, Adrián La Grilla y el Parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998
- Guenther, Louise H. British Merchants in Nineteenth Century Brazil: Business, Culture and Identity in Bahia, 1808-1850, Oxford, Centre of Brazilian Studies, 2004
- Guio, J. M. Catholic Church and Politics in Argentina (1880 - 1989), New York, Ph.D. Dissertation at Columbia University, 1995.
- Gutiérrez, L. y Romero, L.A. Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra, Buenos Aires, Sudamericana, 1995.
- Gutiérrez, Leandro "Condiciones de vida material en los sectores populares en Buenos Aires, 1880-1914", en Revista de Indias, nos. 163/4. Hachette, 1968.
- Halperín Donghi, Tulio "1880: un nuevo clima de ideas" en El espejo de la historia, Buenos Aires, Sudamericana, 1987
- Historia contemporánea de América Latina, Buenos Aires, Alianza, 1992
- La Argentina y la tormenta del mundo. Ideas e ideologías entre 1930 y 1945, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003
- Vida y muerte de la República verdadera (1910-1930), Buenos Aires, Ariel, Biblioteca del Pensamiento Argentino IV, 2000
- Hastings, Adrian Church and State: the English Experience, Exeter, University of Exeter Press, 1991
- La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo, Madrid, Cambridge University Press, 2000
- Henderson, Jack Story of Egginton and St. Wilfrid's Church, Egginton, s/f
- Hobsbawm, Eric La Era del Capitalismo (1848-1875), Barcelona, Labor, 1989
- La Era del Imperio (1875-1914), Barcelona, Labor, 1989
- La Era de la Revolución (1789-1848), Barcelona, Labor, 1991
- Tha Age of Extremes. A History of the World, 1914-1991, Nueva York, Pantheon Books, 1994

- Horsman, Reginald La raza y el destino manifiesto. Orígenes del anglosajonismo racial norteamericano, México, Fondo de Cultura Económica, 1985
- Kiernan, Victor The Lords of Human Kind. European Attitudes to Other Cultures in the Imperial Age, Londres, Serif, 1995 (1969)
- Lafleur, H.; Provenzano, S. y Alonso, F. Las revistas literarias argentinas (1893-1967), Buenos Aires, Ediciones El 8vo Loco, 2006
- Leoni de Rosciani, María Silvia "los Territorios Nacionales", en Academia Nacional de la Historia, Nueva Historia de la Nación Argentina, Buenos Aires, Planeta, 2001
- Lesourd, Jean Alain Les Catholiques dans la Société Anglaise (1765-1865), París, Honoré Champion, Atelier Reproduction des Thèses Université de Lille III, 1978
- Losada, Leandro La alta sociedad en la Buenos Aires de la Belle Époque, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008
- Lewkowicz, Lidia F. Juana Paula Manso 1819-1875. Una mujer del siglo XXI, Buenos Aires, Corregidor, 2001
- Luna, Félix Conversaciones con José Luis Romero. Sobre una Argentina con Historia, Política y Democracia, Buenos Aires, Sudamericana, 1986
- Lvovich, Daniel Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina, Buenos Aires, Vergara, 2003
- Mallimaci, Fortunato El cristianismo en la Argentina, Buenos Aires, Criterio, 1958
- Mallimaci, F. y Di Stefano, R. (comps.) Religión e imaginario social, Buenos Aires, Manantial, 2001
- Marsden, George M. Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism 1870-1925, Nueva York, Oxford University Press, 1980
- Marshall, Oliver English, Irish and Irish-American Pioneer Settlers in Nineteenth-Century Brazil, Oxford, Centre of Brazilian Studies, 2005
- Mayo, John British Merchants and Chilean Development, 1851-1886, Boulder, Westview Press, 1987

- Mc Gee Deutsch, Sandra Counterrevolution in Argentina, 1900-1932. The Argentine Patriotic League, Nebraska, University of Nebraska Press, 1986
- Miller, Rory Britain and Latin America in the nineteenth and twentieth centuries, Londres, Longman, 1993
- Mosse, George L. La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las guerras napoleónicas al Tercer Reich, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007
- Toward the Final Solution. A History of European Racism, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985 (1978)
- Navarro Floria, Pedro Historia de la Patagonia, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1999
- Newland, Carlos Buenos Aires, no es pampa: la educación elemental porteña, 1820-1860, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1992
- Newton, Ronald German Buenos Aires, 1900-1933. Social Change and Cultural Crisis, Austin (Texas) y Londres, University of Texas Press, 1977
- Nicoletti, María Andrea “El modelo reduccional salesiano en Tierra del Fuego: educar a los ‘infieles’”, en Edgardo Ossana (dir.) y María de los Milagros Pierini (coord.), Docentes y alumnos. Protagonistas, organización y conflictos en las experiencias educativas patagónicas, tomo II, Buenos Aires, Universidad Nacional de la Patagonia Austral, 2008
- Indígenas y misioneros en la Patagonia. Huellas de los salesianos en la cultura y religiosidad de los pueblos originarios, Buenos Aires, Ediciones Continente, 2008
- “Los misioneros salesianos y la polémica sobre la extinción de los selk’nam de Tierra del Fuego”, en Anthropologica, año XXIV, no. 24, diciembre de 2006, pp. 153-177
- “Los salesianos y la conquista de la Patagonia: desde Don Bosco hasta sus primeros textos escolares e historias oficiales”, en revista TEFROS, vol. 5, no. 2, primavera 2007
- “Una misión en el fin del mundo: la presencia salesiana en las Islas Malvinas (1888-1942)”, en Anuario de Historia de la Iglesia (Universidad de Navarra), no. 8, 1999

- Onega, Gladys S. La inmigración en la literatura argentina (1880-1910), Buenos Aires, CEAL, 1982
- Oszlak, Oscar La formación del Estado argentino: orden, progreso y organización nacional, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1982
- Parsons, Timothy H. The British Imperial Century, 1815-1914, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 1999
- Pastoriza, Elisa (ed.) Los caminos de la democracia. Alternativas y prácticas, 1900-1943, Buenos Aires, Biblos-Universidad Nacional de Mar del Plata, 1996
- Peire, Jaime El taller de los espejos. Iglesia e imaginario, 1767-1815, Buenos Aires, Ed. Claridad, 2000
- Pérez Firmat, Gustavo Life on the Hyphen: The Cuban-American Way, Austin, University of Texas, 1994
- Persello, Ana Virginia El partido radical. Gobierno y oposición, 1916-1943, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004
- Platt, D. C. M. "Britain's Informal Empire in Argentina, 1806-1914", en Past and Present, vol. 1, no. 4, 1953
- Latin America and British Trade, 1806-1914, Londres, Adam and Charles Black, 1972
- Pugh, Martin The Making of Modern British Politics, 1867-1939, Oxford, Blackwell Publishers, 1993
- Rama, Carlos El nacionalismo cultural argentino, México, Centro de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, 1976
- Regalsky, Andrés Las inversiones extranjeras en la Argentina 1860-1914, Buenos Aires, CEAL, 1986
- Reynolds, Ernest Edwin The Roman Catholic Church in England and Wales: a short history, Londres, Clarke, 1973
- Rippy, J. F. British Investments in Latin America, 1822-1949, Minneápolis, University of Minnesota Press, 1959
- Rock, David El radicalismo argentino, 1890-1930, Buenos Aires, Amorrortu, 1977

- La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública, Buenos Aires, Ariel, 1993.
- Rodes, Robert E. Law and Modernization in the Church of England: Charles II to the Welfare State, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1991
- Romero, José Luis Breve historia de la Argentina, Buenos Aires, Huemul, 1978  
El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX, Buenos Aires, Ediciones Nuevo País, 1987  
La experiencia argentina y otros ensayos, Buenos Aires, Taurus, 2004  
Las ideas políticas en Argentina, Buenos Aires, F.C.E., 1956  
Las ideologías de la cultura nacional y otros ensayos, Buenos Aires, CEAL, 1982  
Latinoamérica, las ciudades y las ideas, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976
- Romero, Luis Alberto “Buenos Aires en la entreguerra: libros baratos y cultura de los sectores populares” en Diego Armus (comp.), Mundo urbano y cultura popular: estudios de historia social argentina, Buenos Aires, Sudamericana, 1990  
Breve historia contemporánea de Argentina, Buenos Aires, F.C.E., 1994.  
La Argentina en la escuela. La idea de nación en los textos escolares, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004
- Romero, J. L. y Romero, L. A. (comps.) Buenos Aires. Historia de cuatro siglos, Buenos Aires, Abril, 1983.
- Rosenstein, Perla El nacionalismo de derecha en la Argentina: bibliografía e indización de fuentes, Buenos Aires, Kleiner, 1988
- Sábato, H. y Romero, L. A. Los trabajadores de Buenos Aires. La experiencia del mercado: 1850-1880, Buenos Aires, Sudamericana, 1992
- Sábato, Jorge La clase dominante en la Argentina moderna. Formación y características, Buenos Aires, CISEA-GEL, 1988
- Sachs, William L. The Transformation of Anglicanism from State Church to Global Communion, Cambridge, Cambridge University Press, 1993

- Saïtta, Sylvia Regueros de tinta. Crítica en la década del '20, Buenos Aires, Sudamericana, 1998
- Sarlo, Beatriz Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988
- Scobie, James Buenos Aires, del centro a los barrios, 1870-1890, Buenos Aires, Solar Hachette, 1977.
- Sidicaro, Ricardo La política mirada desde arriba. Las ideas del diario La Nación, 1909-1989, Buenos Aires, Sudamericana, 1993
- Suriano, Juan, La cuestión social en la Argentina, 1870-1943, Buenos Aires, La Colmena, 2000.
- Suriano, J. y Gutiérrez, L. "Vivienda, política y condiciones de vida de los sectores populares. Buenos Aires, 1880-1930" en La vivienda en Buenos Aires, Buenos Aires, Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, 1985
- Svampa, Maristella El dilema argentino: Civilización o Barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1994
- Szuchman, Mark D. "Childhood Education and Politics in Nineteenth Century Argentina: the Case of Buenos Aires", vol. 70, no. 1, febrero de 1990, pp. 109-138
- Tato, María Inés Viento de Fronda. Liberalismo, conservadurismo y democracia en la Argentina, 1911-1932, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004
- Terán, Oscar En busca de la ideología argentina, Buenos Aires, Catálogos, 1986
- Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008
- José Ingenieros: pensar la Nación, Buenos Aires, Alianza, 1987
- Positivismo y Nación, Buenos Aires, Punto Sur, 1987
- Thompson, E. P. Customs in Common. Studies in traditional Popular Culture, Nueva York, The New Press, 1993
- The Making of the English Working Class, Londres, Penguin, 1991 (1963)
- Whigs and Hunters. The Origin of the Black Act, Londres, Penguin, 1975

- Trinchero, Héctor H. Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la nación: el Chaco central, Buenos Aires, Eudeba, 2000
- Vairo, Carlos P. Ushuaia, Ushuaia, Zagier Urruty, 1998
- Van Vugt, William E. Britain to America: Mid-Nineteenth-Century Immigrants to the United States, Urbana, University of Illinois Press, 1999
- Viñas, David Literatura argentina y realidad política, Buenos Aires, CEAL, 1982
- Literatura argentina; De Lugones a Walsh, Buenos Aires, Sudamericana, 1996
- Ward, William Reginald Religion and Society in England, 1790-1870, Londres, Schocken Books, 1973

## Fuentes

### a- Periódicas:

#### a.1- Protestantes:

- Diocesan Gazette & Chronicle, Buenos Aires, 1914-1916
- Falkland Islands Diocesan Gazette, Malvinas, 1905-1910
- La Nueva Democracia, Nueva York, 1920-1930
- La Reforma. Revista argentina de religión, educación, historia y Ciencias Sociales, 1901-1930
- Mission Life, Londres, 1877
- Official Gazette & Chronicle of the Anglican Diocese in Argentina and Eastern South America, Buenos Aires, 1916-1947
- River Plate Reflections, Buenos Aires, nos. aniversario de 1947 y 1956
- South American Missionary Magazine, Londres, 1869-1930
- The Anglican Church Chronicle, Valparaíso, 1916-1918
- The Ark of Faith, Buenos Aires, 1896-1900
- The Diocesan Magazine of the Anglican Diocese in Argentina and Eastern South America, Buenos Aires, 1910-1914
- The Diocesan Monthly Leaflet, Buenos Aires, 1940-1945



The River Plate Anglican, Buenos Aires, 1903-1905

a.2- **Oficiales:**

Diario de Sesiones, Congreso Nacional, Cámara de Diputados

Diario de Sesiones, Congreso Nacional, Cámara de Senadores

a.3- **Generales:**

The Buenos Aires Herald

The Standard

La Nación

La Prensa

b- **Libros y folletos:**

- Abeledo, Lucio      Campaña Anticlerical, La Plata, La Nueva, 1909
- Barbrooke Grubb, Wilfred      A Church in the Wilds, Londres, Seeley Service & Co.,  
1914
- Among the Indians of Paraguayan Chaco, Londres, Charles  
Murray, 1904
- An Unknown People in an Unknown Land, Londres, Seeley  
Service & Co., 1925
- Bedford, C. T.      Barbrooke Grubb of Paraguay, Londres, Seeley Service & Co.,  
1927
- Bridges, Esteban Lucas      Uttermost Part of the Earth, Londres, Hodder & Stoughton,  
1948
- Bridges, Thomas      Los indios del último confin. Sus escritos para la South American  
Missionary Society, Ushuaia, Zagier Urruty, 1998
- Celada, Claudio      Un apóstol contemporáneo. La vida de F.G. Penzotti, Buenos  
Aires, La Aurora, s/f.
- Consejo del Arzobispo de Canterbury      Crockford's Clerical Directory, Canterbury,  
1923
- Congregación Iglesia Evangélica de Hurlingham      Estatutos, Buenos Aires, 1992 (1918)
- Davidson, Norman      Barbrooke Grubb, Pathfinder, Londres, Seeley Service & Co.,  
1930

- Despard, G. P. Hope deferred, not lost; a narrative of missionary effort in South America, in connection with the Patagonian Missionary Society, Londres, Nisbet, 1851
- Every, Edward F. South American Memories of Thirty Years, London, SPCK, 1933  
The Anglican Church in South America, Londres, SPCK, 1915  
Twenty-five years in South America, Londres, SPCK, 1929
- Gardiner, Allen F. Últimos documentos del capitán Allen F. Gardiner, México, Casa Unida de Publicaciones, 1959
- Gardiner, Elizabeth L. Marsh de Records of the South American Missionary Society, Londres, SAMS, 1895
- Gibson, Herbert The Land we Live On, Buenos Aires, R. Grand & Co., 1914
- Holder, Arthur L. (ed. y comp.) Activities of the British Community in Argentina during the Great War (1914-1919), Buenos Aires, imprenta de The Buenos Aires Herald, 1920
- Hunt, R. J. The Livingstone of South America, Londres, Seeley Service & Co., 1933
- Lutero, Martín Escritos reformistas de 1520, editados en México D.F. por la Secretaría de Educación Pública, 1988  
Obras, preparadas por Teófanos Egido y publicadas en Salamanca por Ediciones Sígueme, 1977
- Ostoich, Pedro Un solitario en Tierra del Fuego, Ushuaia, Zagier Urruty, 2000
- Macdonald, Frederick C. Bishop Stirling of the Falklands. The Adventurous Life of a Soldier of the Cross whose Humility Hid the Daring Spirit of a Hero & an Inflexible Will to Face Great Risks, Londres, Seeley, Service & Co Limited, 1929
- Mackay, John The Other Spanish Christ, Nueva York, 1922
- McNairn, A. Stuart Why South America?, Londres, Marshall, Morgan & Scott Limited, 1936
- Marsh, John W. y Stirling, W. H. The Story of Commander Allen Gardiner, R.N., with Sketches of Missionary Work in South America, Londres, James Nisbet & Co., 1878
- Milne, Inés Desde el Cabo de Hornos hasta La Quiaca con la Biblia, Buenos Aires, La Aurora, 1944.

- Morris, William C. "El Patriotismo (Meditaciones)", Buenos Aires, Imprenta Kidd & Cía, 1910
- "Excelentísimo Señor Presidente de la Nación Argentina Dr Hipólito Irigoyen, 12 de octubre 1916-1922. Una gran esperanza patriótica", Buenos Aires, Imprenta Kidd & Cía, 1916
- "La cuestión social. ¿Puede el cristianismo resolver la cuestión social?", Buenos Aires, Imprenta Kidd & Cía, 1920
- Musters, George Ch. Vida entre los patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas desde el Estrecho de Magallanes hasta el Río Negro, Buenos Aires, El Elefante Blanco, 2005
- Newbould, C. E. N. A Padre in Paraguay, Londres, SPCK, 1929
- Pascoe, C. F. Two Hundred Years of the SPG (1701-1900), Londres, SPG, 1901 (2 volúmenes)
- Speer, Robert E. South American problems, Nueva York, Student Volunteer Movement, 1912.
- Thomson, James Letters on the moral and religious state of South America Londres, 1827
- Viti, Luciano Autobiografía, Rosario, manuscrito inédito, 1949
- Wilson, H. A. The Anglican Communion. Past, Present and Future. Being the Report of the Church Congress at Cheltenham, 1928, Londres, John Murray, 1929
- Young, Robert From Cape Horn to Panama. A Narrative of Missionary Enterprise among the Neglected Races of South America, by the South American Missionary Society, Londres, SAMS, 1905

c- Otras:

- Resoluciones de las Conferencias de Lambeth de 1878, 1897, 1908, 1920 y 1930. Reproducidas con el permiso del Secretario General del Concejo Consultivo Anglicano, 2006.
- Actas del Congreso Pan-Anglicano de 1908, Londres, SPCK, 1908, 7 vols.
- Actas Oficiales de la Novena Reunión de la Conferencia Anual de Sud-América, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1901
- Conference of Bishops of the Anglican Communion. Encyclical Letter &c., Londres, 1908