



Universidad de
SanAndrés

UNIVERSIDAD DE SAN ANDRÉS

POSGRADO EN HISTORIA

DOCTORADO EN HISTORIA

LA PATAGONIA PROTESTANTE

MINORÍAS RELIGIOSAS, ESTADO Y SOCIEDAD
EN LOS TERRITORIOS DEL SUR ARGENTINO
(1862-CA.1966)

AUTOR: ERIC MORALES SCHMUKER

DIRECTOR DE TESIS: ROBERTO DI STEFANO

BUENOS AIRES

AÑO 2019



Universidad de
San Andrés

*A mis padres,
Elsa y Mario*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	7
LISTA DE ABREVIATURAS EMPLEADAS	10
INTRODUCCIÓN	11
1 PROBLEMA Y OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN	11
1.1 El escenario: los territorios del sur argentino, la “Patagonia protestante”	14
1.2 La secularización en la Argentina, ¿y en los territorios nacionales?	20
1.3 Hipótesis.....	24
2 LAS RELIGIONES EN LA HISTORIOGRAFÍA: UN ESTADO DE LA CUESTIÓN	25
2.1 Una aproximación a los estudios europeos y norteamericanos sobre el protestantismo y la dinámica religiosa de los últimos siglos	26
2.2 Interpretaciones iniciales sobre el protestantismo latinoamericano.....	29
2.3 Las ciencias sociales y el “retorno” de las religiones.....	32
2.4 La historia y las religiones.....	35
2.4.1 Inmigración, sociabilidad, identidades	36
2.4.2 Una historia de la Iglesia Católica y la secularización.....	38
2.4.3 Hacia una historia de las religiones	41
3 CONSIDERACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS	45
3.1 Marco teórico	45
3.2 Metodología y fuentes	46
4. ESTRUCTURA DE LA TESIS	50
PRIMERA PARTE	52
CAPÍTULO I. PROTESTANTES EN EL FIN DEL MUNDO	53
1. UN SIGLO DE REVERDECIMIENTO	53
1.1 El anglicanismo victoriano: Imperio, Iglesia y “entusiasmo misionero”	59
1.2 El inconformismo galés: capilla <i>versus</i> Iglesia	65
1.3 El resurgimiento valdense: del “gueto alpino” a la diáspora.....	70
2. EL “LARGO SIGLO” DEL PROTESTANTISMO RIOPLATENSE	74
2.1 Primera etapa (1776-1825).....	75
2.2 Segunda etapa (1825-1853).....	77
2.3 Tercera etapa (1853-1888).....	79
2.4 Cuarta etapa (1888-ca.1930).....	84
3. EL EDÉN AUSTRAL	89
3.1 El inicio de la Sociedad Misionera de América del Sur (1844-1869)	92
3.2 Peregrinos en búsqueda de la tierra prometida: génesis de la Colonia Galesa (1861-ca.1875).....	97
4. TIERRAS PARA PRODUCIR, ¿PROTESTANTES PARA POBLAR?	106
4.1 El debate de 1863: la colonización galesa y los “intereses morales” de la nación	109
4.2 El debate de 1886: Bridges y la “pérfida Albión”	113
4.3 Dios en la Patagonia	117

5.	A MODO DE CIERRE DEL CAPÍTULO 1	119
	CAPÍTULO II. DESDE LO MÁS PROFUNDO DE LA TIERRA. LA SAMS Y LOS ANGLICANOS EN LA PATAGONIA ARGENTINA (1862-1916)	121
1.	LA SOCIEDAD MISIONERA SUDAMERICANA: SUS ESTACIONES AUSTRALES Y LA PRESENCIA EN NORDPATAGONIA	121
1.2	“Ocupad hasta que yo venga”. Las estaciones misioneras en la Patagonia austral.....	123
1.3	“Estad firmes y constantes, creciendo siempre en la obra del Señor”. La expansión de la SAMS en la región nordpatagónica.....	129
1.3.1	Entre “la amistad y la hostilidad”. Patagones y el médico misionero (1862-1897).....	129
1.3.2	Un “capellán de la Sociedad entre los galeses del Chubut”. La SAMS y los anglicanos del valle (1883-1909) 138	
2.	LA SAMS Y SUS RECURSOS. PERFILES MISIONEROS Y FINANCIAMIENTO	142
2.1	“Amor cristiano y esfuerzo <i>versus</i> comodidad egoísta” (I). Hombres y mujeres de misión	142
2.2	“Amor cristiano y esfuerzo <i>versus</i> comodidad egoísta” (II). El financiamiento de las misiones.....	148
3.	LA SAMS, LOS AGENTES DEL ESTADO Y LOS SALESIANOS EN LOS TERRITORIOS SUREÑOS	153
4.	A MODO DE CIERRE DEL CAPÍTULO 2	166
	CAPÍTULO III. A ORILLAS DEL CHUBUT. LAS CONGREGACIONES INCONFORMISTAS DE ORIGEN GALÉS EN EL CAMBIO DE SIGLO (1875-CA.1930)	170
1.	LA EDAD DORADA DE LAS CAPILLAS GALESES	170
1.1	El estallido del “sectarismo” galés	172
1.2	Las capillas: feligresía y sostenimiento.....	174
1.3	Las capillas, centros de la vida social.....	180
1.4	Líderes religiosos y étnicos.....	184
2.	EL AVANCE ESTATAL Y SALESIANO	194
2.1	La batalla por el <i>Sabbath</i>	197
2.2	La cuestión educativa: de las “escuelas particulares” a la defensa de la educación laica	201
3.	DILUVIO Y REVERDECIMIENTO	217
3.1	De las capillas unificadas a la <i>Undeb</i>	219
3.2	El <i>revival</i> de 1905, o la necesidad de un renacimiento cristiano en el Chubut.....	224
4.	A MODO DE CIERRE DEL CAPÍTULO 3	232
	CAPÍTULO IV. LA MÁS LEJANA DE NUESTRAS IGLESIAS. LOS VALDENSES DE COLONIA IRIS (1901-1934)	236
1.	“NO DEJARÉ LA HEREDAD DE MIS PADRES”. VALDENSES EN NORDPATAGONIA	236
1.1	El Triángulo y la expansión valdense en la Pampa Central (1901-1926).....	239
1.2	La organización de la Iglesia de Colonia Iris (1905-1934)	245
1.2.1	Una iglesia rural (1905-1915).....	245
1.2.2	El templo y la escuela (1905-1925)	253
1.2.3	Un nuevo centro valdense ¿y el fin de la colonia confesional? (1915-ca.1934)	255
2.	LA IEVCI, SUS LÍDERES Y FINANCIAMIENTO	266
2.1	Los trabajos pastorales iniciales y el liderazgo comunitario.....	266

2.2	Cuestiones de fe y de dinero. El sostenimiento de la IEVCI	276
3.	LOS VALDENSES Y LA PAMPA CENTRAL.....	279
3.1	“Pueblo e Iglesia Valdense ¿son una misma cosa?” (I). La IEVCI y la sociedad territorialiana	280
3.2	“Pueblo e Iglesia Valdense ¿son una misma cosa?” (II). La IEVCI y la Pampa salesiana.....	283
4.	A MODO DE CIERRE DEL CAPÍTULO 4	287
SEGUNDA PARTE.....		290
CAPÍTULO V. HE PUESTO DELANTE DE TI UNA PUERTA ABIERTA ¿Y NADIE PODRÁ CERRARLA? LA SAMS Y LAS CONGREGACIONES INCONFORMISTAS ANTE UN NUEVO SIGLO		291
1.	ENTRE EL “SUICIDIO” DE EUROPA Y LA “NACIÓN CATÓLICA”	291
2.	IMPERIUM IN IMPERIO. LA POLÍTICA DE EVERY Y EL DESTINO DE LA SAMS (CA. 1910-1926)	295
3.	UNIÓN Y CONVERSIÓN: LOS REACOMODAMIENTOS DE LAS CONGREGACIONES DE ORIGEN GALÉS (CA. 1914-1965).....	301
4.	A MODO DE CIERRE DEL CAPÍTULO 5	314
CAPÍTULO VI. DESDE LOS BORDES. RENOVACIÓN GENERACIONAL, ASOCIACIONISMO Y REDES ECUMÉNICAS DE LOS VALDENSES DE COLONIA IRIS (1934-1966)		318
1.	DESAFÍOS Y POSIBILIDADES EN UNA ETAPA DE REDEFINICIONES	318
1.1	Los valdenses y el campo evangélico latinoamericano	318
1.2	“Nuestra Pampa para nuestro Dios”. La clericalización de la vida pública territorialiana	321
2.	“MANTENER ENCENDIDA LA ANTORCHA DE LA FE” (I): FELIGRESÍA Y PASTORADO.....	323
2.1	“Familias que emigran”. La feligresía valdense, entre la dispersión y el éxodo	324
2.2	Una generación de líderes renovada.....	328
3.	“MANTENER ENCENDIDA LA ANTORCHA DE LA FE” (II): DISCURSOS Y ESTRATEGIAS	331
3.1	Instrucción religiosa y sociabilidad	331
3.1.1	“Cada Escuela Dominical debe ser un campo de evangelización”. La IEVCI y el cuidado de la infancia	331
3.1.2	“Atraer a los jóvenes para el porvenir de la Iglesia”. Entidades juveniles y renovación generacional.....	334
3.1.3	Madres y obreras: las ligas femeninas y la mujer valdense	341
3.2	Los valdenses y la apuesta ecuménica	344
3.3	Los valdenses y la fugaz experiencia de la “Gran Parroquia” (1953-1965).....	348
3.3.1	Los diseminados y las campañas de evangelización.....	349
3.3.2	De la “Gran Parroquia” al Presbiterio Sur.....	354
4.	A MODO DE CIERRE DEL CAPÍTULO 6	357
CONCLUSIONES.....		359
1.	SOCIEDADES MISIONERAS, IGLESIAS ÉTNICAS Y COLONIAS CONFESIONALES: UN ANÁLISIS COMPARADO DE LA DIVERSIDAD PROTESTANTE (1862-ca. 1966).....	359
1.1	Misioneros y pastores: trayectorias y construcción de liderazgos	365
1.2	Fieles y conversos	369

1.3 Fe y dinero. Financiamiento y participación del laicado	374
1.4 Sociabilidad protestante, más allá de los templos	378
2. PROTESTANTISMO Y SECULARIZACIÓN EN EL SUR ARGENTINO: ENTRE LOS MITOS DE LA “ARGENTINA LAICA” Y LA “NACIÓN CATÓLICA”	381
2.1 Los protestantes y las relaciones con el Estado: experiencias supletorias, acuerdos y tensiones	382
2.2 Protestantes y católicos: la construcción de las “minorías religiosas”	388
ANEXO	394
MAPAS.....	394
CUADROS.....	398
FIGURAS.....	414
REPOSITORIOS Y FUENTES	427
1. REPOSITORIOS.....	427
1.1 Archivos, bibliotecas y otros repositorios documentales.....	427
1.2 Repositorios digitales	427
2. FUENTES.....	427
2.1 Fuentes periódicas	427
2.1.1 Fuentes confesionales periódicas.....	427
2.1.2 Fuentes oficiales periódicas	428
2.1.3 Fuentes generales periódicas.....	428
2.2 Fuentes no periódicas	428
2.2.1 Fuentes confesionales no periódicas.....	428
2.2.2 Fuentes oficiales no periódicas	429
2.2.3 Fuentes generales no periódicas.....	430
BIBLIOGRAFÍA	432

AGRADECIMIENTOS

La presente tesis constituye el cierre de una etapa que inicié una década atrás, cuando realicé los estudios exploratorios sobre los valdenses pampeanos en el marco de un proyecto de iniciación a la investigación dentro del Instituto de Estudios Socio-Históricos (IESH) de la Universidad Nacional de La Pampa (UNLPam). Esos primeros pasos, que quedaron registrados un tiempo después en mi tesis de grado, confluyeron en estas páginas.

No hubiera sido posible afrontar un trabajo de largo aliento sin el apoyo de varias instituciones y el acompañamiento de muchas personas, algunas de ellas que ya no están conmigo.

Primeramente, quiero agradecer al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), que confió en mí siendo un joven graduado y me otorgó una beca para realizar esta tesis entre los años 2011 y 2016. También, agradezco a la Universidad de San Andrés y a los integrantes del comité académico del Posgrado de Historia, quienes apostaron por ese novel profesor de Historia que llegó a Buenos Aires y le concedieron una beca de reducción arancelaria para cursar el doctorado.

Mi gratitud a Roberto Di Stefano, quien me aceptó como becario, dirigió esta tesis y me brindó su lectura atenta y consejos en todo este tiempo.

Quiero reconocer especialmente a Ana María Rodríguez, mi codirectora de beca de CONICET, quien siempre me brindó su ayuda y conocimientos y en ningún momento dejó de impulsar mi trabajo.

Debo agradecer a distintos grupos y centros académicos. Al Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el Pluralismo Religioso en Argentina (GIEPRA), por constituir un marco clave en el desarrollo de mi proyecto y compartir este proceso de aprendizaje académico y personal. A varios de sus integrantes los conocí entre 2009 y 2010, cuando di mis primeros pasos en la investigación y se sentaron las bases de un grupo que creció en los años siguientes con la incorporación de especialistas provenientes de distintas áreas de las ciencias sociales. A Paula Seiguer y Fabián Flores les agradezco por haberme incluido en el equipo desde sus inicios. En particular, los estudios y los consejos de Paula Seiguer fueron una guía fundamental en este trabajo. Extiendo mis agradecimientos a Eugenia Arduino, Alina Silveira, Andrés Gattinoni y Kathleen Griffin; las reuniones de discusión bibliográfica y sus análisis sobre el protestantismo enriquecieron esta investigación.

Al Instituto de Estudios Socio-Históricos (IESH-UNLPam), mi lugar de trabajo, y al “ReliPam”, el nombre informal que usamos para referir al equipo que conformó Ana M. Rodríguez

en 2008-2009 y que integro con muchas de mis compañeras de la carrera de grado, con quienes continuamos en este camino. A Rocío Guadalupe Sánchez, Mariana Funkner, Mariana Anecchinni y Stella Cornelis, por los proyectos compartidos y los aportes que directa e indirectamente hicieron a la tesis.

No puedo dejar de mencionar a la institución en la que me formé y en la que trabajo como docente e investigador, la UNLPam, especialmente la Facultad de Ciencias Humanas. Debo reconocer el apoyo material y personal que recibí de las autoridades de esta unidad académica y de mis colegas, tanto de Santa Rosa como de General Pico. Principalmente agradezco a mis compañeros y compañeras de las distintas cátedras que integro desde el año 2014, por brindarme material de lectura y palabras de aliento y cubrirme cuando debía ausentarme para participar de congresos o relevar documentos: Silvia Castillo, Fabio Alonso, María Lanzillota y María José Billorou, quien también leyó algunas secciones de la tesis.

Los seminarios de posgrado de la Universidad de San Andrés, los encuentros de jóvenes investigadores del IESH, las jornadas de historia de la Patagonia y los *workshops* organizados por el GIEPRA y la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad fueron instancias de aprendizaje en las que compartí distintos bocetos y avances de la investigación. En esos espacios recibí sugerencias y opiniones muy valiosas que encausaron y fortalecieron mi trabajo. Agradezco las indicaciones y los comentarios de Lila Caimari, Eduardo Zimmermann, Sergio Serulnikov, Roy Hora, María Bjerg, María Andrea Nicoletti, Marisa Moroni, José Zanca y César Ceriani Cernadas.

Agradezco a mis compañeros y colegas del posgrado, con quienes compartí las tardes de 2011-2013 en el microcentro porteño. Mencionaré a tres personas: Ana Trentín, por su generosidad y compañía durante mi estancia en Buenos Aires; Alejandra Rico, quien me ayudó en la búsqueda de materiales en el Congreso de la Nación; y Mariana Nazar, una gran persona y profesional que me orientó en la búsqueda de materiales en el Archivo General de la Nación. También fue ella quien me acercó al Archivo Histórico Provincial del Chubut, clave para este trabajo.

Debo brindar mi sincero agradecimiento a distintas personas e instituciones que facilitaron el trabajo de relevamiento documental en distintos repositorios de Argentina y Uruguay. Al personal de la biblioteca del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos; espero que las iglesias fundadoras puedan llegar a un acuerdo y preservar ese valioso patrimonio. A los encargados del Archivo Salesiano Central, el Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti" y el Archivo General de la Nación, con quienes compartí varias tardes y mañanas de 2011 y 2012. Agradezco a Andrea De Vita, quien intercedió para que pudiera acceder a los registros del Archivo Histórico de la Cancillería Argentina y la Subsecretaría de Culto del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto

de la Nación, y a Oswaldo Balvín, encargado de la biblioteca de la Catedral “San Juan Bautista” de la Iglesia Anglicana, quien me suministró todo el material disponible sobre la obra misionera en la Patagonia.

Walter Brooks y E. Wyn James, de la Universidad de Cardiff, me brindaron una serie de recomendaciones sobre la historia de los galeses y me proporcionaron información necesaria para realizar mi búsqueda de documentos en Chubut. Por intermedio de ellos pude conocer a Tegai Roberts, Luned Jones y Fabio Trevor González, y relevar el material que resguarda el Museo Histórico Regional de Gaiman. Luego de mi paso por esa hermosa ciudad, Fabio me respondió varios mensajes y compartió su conocimiento conmigo. Un tiempo después, cuando regresé a la provincia patagónica, Evelyn Beroiza y Manuel Gutierrez me recibieron en el Archivo Histórico Provincial del Chubut, junto a un gran equipo de técnicos. Ellos me facilitaron el trabajo durante una semana triste de mi vida. En los meses siguientes me enviaron material digitalizado, resolvieron cada una de mis consultas y mediaron para que recibiera una colección de la “Biblioteca Tegai Roberts”. A ellos le brindo otro reconocimiento especial.

Agradezco al consistorio de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Iris y al pastor Sergio Bertinat, quienes me permitieron relevar todo el material de la sede de esa parroquia pampeana. En los últimos años, Matilde Dufau y Mark McMeley me acompañaron en la búsqueda de documentos en el archivo y biblioteca de la Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata (Uruguay) y me enviaron información complementaria. Quiero reconocer su trabajo y compromiso.

Las últimas palabras de agradecimiento están dirigidas a mi familia y a mis amigas y amigos. En proporciones iguales toleraron mis dramas y cambios de humor, y supieron comprender mis ausencias cuando los compromisos académicos y la distancia me impidieron estar con ellos. A mis padres Elsa y Mario, a mis hermanas Ximena y Daiana, a mi hermano Gabriel y a mi sobrino, Danilo, por su apoyo incondicional y por tratar de seguirme en cada uno de los viajes que emprendo. Agradezco a mi abuelo Oscar y a mi abuela Elsa, quien lamentablemente hoy no está conmigo; estaría muy feliz por ver finalizado este trabajo. A los “equipos” de Ingeniero Luiggi, Santa Rosa y Buenos Aires. Tengo una deuda enorme con cada uno de ellos; deuda que tendré que saldar en breve con horas de llamadas telefónicas, fines de semanas y vacaciones.

A todas y cada una de las personas que compartieron este camino, gracias totales.

EMS

La Pampa, otoño de 2019

LISTA DE ABREVIATURAS EMPLEADAS

ABS	<i>American Bible Society</i>
AACCJJ	Asociación Cristiana de Jóvenes (de la Iglesia Valdense)
BFBS	<i>British and Foreign Bible Society</i>
BFSS	<i>British and Foreign School Society</i>
CMS	<i>Church Missionary Society</i>
CNE	Consejo Nacional de Educación
EEDD	Escuela Dominical (de la Iglesia Valdense)
FIEV	Federación de Iglesias Evangélicas Valdenses del Río de la Plata
IEVCI	Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Iris
LLFF	Liga Femenina (de la Iglesia Valdense)
LMS	<i>London Mission Society</i>
SAMM	<i>South American Missionary Magazine</i>
SAMS	<i>South American Missionary Society</i>
SPCK	<i>Society for Promoting Christian Knowledge</i>
SPG	<i>Society for the Promotion of the Gospel in Foreign Parts</i>
YMCA	<i>Young Men's Christian Association</i>
YWCA	<i>Young Women's Christian Association</i>

Universidad de
San Andrés

INTRODUCCIÓN

1 PROBLEMA Y OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

En 2008 el equipo de investigación del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL-CONICET) llevó adelante la *Primera Encuesta de Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina*. Los datos obtenidos confirmaron la posición del catolicismo como religión predominante, siendo el noroeste el espacio con mayor índice de creyentes en el país (91,7 por ciento). El Área Metropolitana de Buenos Aires resultó la “más indiferente hacia lo religioso”, mientras que la región comprendida por las provincias del sur, desde el río Colorado hasta el canal Beagle, sobresalió como “la menos católica” de todas. Allí, los sectores “indiferentes” y “evangélicos”, entre otros – como testigos de Jehová y mormones–, sumaron el 48,5 por ciento del total de la población (Mallimaci, 2008a)¹.

La encuesta exhibió un escenario caracterizado por la diversificación de las formas de creer, a pesar de la omnipresente imagen de la Iglesia Católica. Ahora bien, ¿a qué se deben las notables y contrastantes diferencias entre las regiones de un país concebido como una “nación católica”? ¿Por qué la Patagonia presenta un alto índice de religiosidad “evangélica” y “no católica”, más allá de las variaciones espaciales existentes? ¿Responde esta situación a las transformaciones por las cuales atravesó el campo religioso latinoamericano desde mediados del siglo XX, a causa de las migraciones internas y la consiguiente urbanización, el auge del movimiento pentecostal y la expansión de manifestaciones religiosas populares; o bien es producto de cambios más lentos y subterráneos vinculados con el entramado social y religioso de la sociedad patagónica?

Si revisamos las Leyes fundamentales de las provincias patagónicas también nos encontramos con algunas diferencias respecto a otras regiones argentinas. A excepción de Tierra del Fuego, las constituciones de La Pampa, Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz presentan una fórmula deísta en su preámbulo (“invocando a Dios”). Todas garantizan la libertad de cultos y pensamiento, “sin más limitaciones que las impuestas por la moral, las buenas costumbres y el orden público”. Ninguna de ellas protege/adopta una religión en particular (como sucede en los casos de Santa Fe, Catamarca y Córdoba) o sostiene el culto católico (como sí sucede en las provincias de Buenos Aires, La Rioja, Salta, Santiago del Estero y Tucumán). Algunas presentan ciertas particularidades. La Constitución de Río Negro garantiza la libertad de cultos, aun cuando

¹ Para un análisis de la encuesta, véase los artículos de Fortunato Mallimaci, Juan Cruz Esquivel Cruz y Verónica Giménez Béliveau (2009, 2015) y el *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*, dirigido por el mismo Mallimaci (2013).

“reconoce la tradición cultural de la fe católica apostólica romana” (artículo 28). La Carta Magna de Tierra del Fuego replica ese punto al referir a su patrimonio histórico-cultural (artículo 60). La Constitución de Santa Cruz resulta excepcional al plantear que “reconoce los derechos de la Iglesia Católica” y “no sostendrá ni favorecerá culto alguno, pero podrá prestar su apoyo a la labor cultural o científica que cumplan entidades religiosas, jurídicamente organizadas, sin que ello signifique atribuirse sobre las mismas ningún derecho” (artículo 4)².

En *Sexualidades adolescentes. Amor, placer y control en la Argentina contemporánea*, Daniel Jones (2010) brinda una respuesta a esos interrogantes al analizar los comportamientos sexuales de la juventud de Trelew. Si bien el cristianismo es la tradición con mayor presencia en la ciudad, el sociólogo observa que el peso del catolicismo es menor que en el resto del país y una proporción no desdeñable de sus habitantes es agnóstica o atea. Para el investigador, el perfil religioso de la población trelewense se explica a partir de la temprana influencia protestante y la tardía presencia católica. Durante varias décadas, sostiene Jones, varones y mujeres protestantes participaron de gobiernos, periódicos y asociaciones locales con una “impronta modernizante y secular en sus iniciativas civiles”. También, menciona que hasta 1907 no hubo templo ni sacerdote católico en la ciudad y recién en 1957 se creó la Diócesis de Comodoro Rivadavia, cuyo obispado dista a 400 km de la ciudad. En consonancia, señala que el catolicismo tuvo un “menor peso” en la sociedad local, al menos en dos aspectos: desde el punto de vista institucional, en el hecho de que Chubut constituyó el primer distrito nacional con un gobernador no católico o, más recientemente, en el papel secundario de la Iglesia Católica en la discusión de la ley de salud sexual y reproductiva provincial; desde el punto de vista cultural, en los valores sexuales de su población que, por ejemplo, no conciben “la virginidad femenina prematrimonial una norma u horizonte deseable en términos morales” (D. Jones, 2010, pp. 20-21).

A partir de estas premisas, la presente investigación propone indagar la dinámica histórico-religiosa de los territorios del sur argentino a partir del establecimiento y el despliegue de las acciones de actores identificados con tradiciones protestantes entre las décadas de 1860 y 1960. Tal periodización remite a los procesos de instalación de las empresas misioneras e instituciones protestantes en la región y la readecuación de sus esquemas organizativos a nivel local/nacional.

² Juan Cruz Esquivel presenta un análisis más exhaustivo sobre el tema en “Religión y política en Argentina. La influencia religiosa en las Constituciones provinciales” (2014, pp. 348-368). Clasifica las constituciones vigentes según su perfil en: “confesional” (Santa Fe, Catamarca), “religión oficiosa, preponderancia católica” (Buenos Aires, Córdoba, Tucumán, La Rioja, San Luis, Salta, Santiago del Estero), “pluralista, con reconocimiento católico” (Jujuy, Formosa, La Pampa, Río Negro, Tierra del Fuego), “pluralista” (Capital Federal, Mendoza, San Juan, Misiones, Corrientes, Chubut, Santa Cruz) y “laica” (Entre Ríos, Chaco, Neuquén).

Además, comprende la etapa en la que estos espacios tuvieron una posición jurídico-administrativa inferior a la del resto de las provincias argentinas.

En particular, son estudiadas las experiencias de la *South American Missionary Society* y sus estaciones sureñas (Ushuaia, Patagones-Viedma, Trelew-Dolavon), las congregaciones *Nonconformists* (independientes, metodistas, bautistas, unificadas) de origen galés afincadas en el Valle del Chubut, y la comunidad valdense de Colonia Iris, en el límite pampeano-bonaerense. La elección no es azarosa. Constituyen tres de los casos más significativos del protestantismo patagónico-argentino –tal como es demostrado en el clásico estudio de Christian Lalive D’Epinay (1970a)–, situación que permite adentrarnos en el entramado socio-religioso territorial.

Las misiones anglicanas y las congregaciones de origen galés se organizaron en la Patagonia en una fecha temprana, incluso antes de que el Estado nacional determinara la instalación de emisarios o funcionarios de manera efectiva y que Roma auspiciara la expansión salesiana en la región. La entidad inglesa logró establecer con éxito estaciones misioneras durante la década de 1860, después de una serie de acciones frustradas en Tierra del Fuego y Santa Cruz. Los colonos galeses arribaron en 1865 y en los años siguientes erigieron una veintena de capillas en todo el valle del Chubut. El caso valdense puede ser excepcional: las primeras familias llegaron hacia 1900 y construyeron su comunidad en el sureste de la actual provincia de La Pampa, en oleadas sucesivas provenientes del Uruguay y, en menor medida, de la región del Piamonte italiano. Ciertamente es que la instalación de la Iglesia Valdense favoreció el proceso de diversificación religiosa en la región nordpatagónica e imprimió sus rasgos en las zonas receptoras, tal así que perduran hasta la actualidad.

Asimismo, las instituciones y congregaciones consideradas nacieron de empresas misioneras y colonizadoras afines. Sus orígenes se encuentran enraizados en una Europa atravesada por las consecuencias de la modernización y los despertares religiosos, contemporáneos a la consolidación de los Estados nacionales (Mosse, 2007; Hobsbawm, 2012) y la creación de “comunidades imaginadas” (Anderson, 1993). Los misioneros y las misioneras de la entidad británica llegaron a la Patagonia Austral con el fin de introducir el mensaje cristiano en los rincones más remotos del planeta después de los *revivals* que agitaron al mundo anglosajón e impulsaron un centenar de entidades similares de manera paralela a la nueva fase imperialista. Por su parte, las colonizaciones galesa y valdense tuvieron como ideólogos a fervorosos defensores de la integridad cultural y religiosa ante la “desintegración” de las comunidades locales, como el rector del Seminario de Bala, Michael D. Jones, o el pastor valdense Miguel Morel.

De este modo, el trabajo pretende analizar cómo proyectos nacidos en un contexto compartido se desarrollaron en un espacio con características iniciales óptimas para sus

cometidos religiosos: la extensión del mensaje cristiano y la preservación de una identidad construida en torno a la religión. Conjuntamente, al considerar los tres casos de manera comparada, podremos obtener un panorama de la situación del heterogéneo mundo protestante en un territorio tan extenso como disímil, a lo largo de un siglo de historia y en el marco de los procesos de cambio social nacionales y regionales.

A partir de la consideración de los aspectos “funcionales” de la religión (es decir, las funciones que desempeña para los individuos y las sociedades), más que de los aspectos “sustanciales” (que valoran el contenido de las creencias)³, la investigación tiene como objetivos específicos analizar las diferentes estrategias de los actores religiosos y estudiar la estructura de sus formas asociativas, sus redes de vinculación y sus ámbitos de interacción. En este sentido, son considerados dos aspectos: por un lado, las misiones e iglesias *ad intra* (organización y financiamiento, esquema misionero-pastoral, feligresía); por otro lado, las relaciones establecidas entre ellas y las instituciones de la sociedad civil, la Iglesia Católica y el Estado a nivel municipal, territorial y nacional. En consonancia, nos proponemos responder, primero, cómo impactó la presencia protestante en las “sociedades en formación” del sur argentino; y, segundo, qué rasgos asumieron los proyectos misioneros y colonizadores protestantes a raíz de la instalación de nuevos migrantes, la expansión de la congregación salesiana y el montaje del aparato estatal-territoriano.

1.1 El escenario: los territorios del sur argentino, la “Patagonia protestante”

A mediados del siglo XIX, los “dominios indígenas” pasaron a constituir un tema de creciente interés para la clase gobernante. Casi treinta años después de la campaña militar de Juan Manuel de Rosas hasta Choele Choel, el Poder Ejecutivo Nacional determinó que los territorios existentes más allá de los límites o posesiones de las provincias fueran “nacionales” (ley N° 28 de 1862) y, a partir de 1867, profundizó la avanzada militarista sobre ellos (ley N° 215). En 1878 estableció la Gobernación de la Patagonia bajo la órbita del Ministerio de Guerra y Marina (ley N° 954). Finalizada la campaña de Julio A. Roca, el Estado firmó el tratado sobre los límites con Chile (1881) y dividió la Gobernación en dos sectores: Pampa Central y Patagonia (1882). En 1884 creó los Territorios Nacionales de Río Negro, Pampa Central, Neuquén, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego, además de Misiones, Chaco y Formosa, dependientes del Ministerio del Interior (ley N° 1.532). Su organización y repoblamiento estuvo pautado por un cuerpo normativo que incluía las leyes N° 576 para la Administración y Gobierno de los Territorios Nacionales (1872); la N° 817 de

³ Tal como expone Jonathan Fox (2008, p. 20), la religión presenta una naturaleza multifacética; constituye un fenómeno social, dinámico y diverso que cambia con la sociedad misma. Aquí, remitimos al planteo del sociólogo francés Yves Lambert (1991, pp. 73-85) y, en particular, a la propuesta de Roberto Di Stefano (2008, p. 7).

Inmigración y Colonización, más conocida como “ley Avellaneda” (1876); y la mencionada ley de Organización de Territorios Nacionales. De manera simultánea, entre 1881 y 1884 fueron realizadas las mensuras correspondientes.

Mediante la ley N° 1.532, el Poder Ejecutivo se reservó el derecho de elegir a los gobernadores y demás funcionarios de los territorios; de este modo, pudo delinear un programa de acción acorde a sus intereses⁴. Dentro de la estructura burocrático-administrativa, el gobernador era la máxima autoridad local, con el poder de dictar “reglamentos y ordenanzas convenientes para la seguridad, administración y fomento del territorio”. Designaba a los jueces de paz de las secciones con menos de mil habitantes; proponía a los empleados de la Gobernación; y recibía “las asignaciones del presupuesto y las invierte con sujeción a la ley”. Como comodante en jefe de la Gendarmería y la guardia nacional, debía “colocar en cada distrito un comisario de policía con su correspondiente dotación”, distribuir “la fuerza” y prestar “el auxilio que requieren el juez letrado y los jueces de paz”. También, tenía la potestad de crear “las misiones que sean necesarias para traer [a la población indígena] gradualmente a la vida civilizada” (con autorización del Poder Ejecutivo) y velaba “por el progreso de la enseñanza” y el “desenvolvimiento de la colonización” (artículos 6 y 7). Para cumplir con esta serie de responsabilidades, el gobernador contaba con un secretario, un juez letrado y un médico (artículos 8, 33 y 40). Aquellos poblados con más de mil habitantes, además, podían elegir al juez de paz y un consejo municipal: el primero tenía una duración de dos años en el ejercicio de sus funciones y podía ser reelegido; el segundo estaba compuesto por cinco miembros (uno de ellos, presidiéndolo), mayores de edad y domiciliados en la ciudad (artículos 10, 11, 22 y 23)⁵.

La normativa pautaba que los territorios que llegaran a los treinta mil habitantes podían establecer una Legislatura “formada por los delegados de los distritos municipales a razón de uno por cada dos mil habitantes y por cada fracción que no baje de mil quinientos”, por el término de tres años. Del mismo modo, establecía que tendrían derecho a ser declarados “provincias argentinas” al superar los sesenta mil habitantes (artículos 4 y 46). Tales requisitos fueron cumplimentados tempranamente por algunos de ellos. Misiones contó con la cantidad de habitantes suficiente para instalar una legislatura en 1897, y para convertirse en provincia en 1922. La Pampa reunió los requisitos a comienzos del siglo XX; su población superó los cien mil habitantes en 1914. En esa fecha, Río Negro, Chaco y Chubut cumplían con las condiciones necesarias para contar con un cuerpo legislativo; y en la década siguiente, estos últimos territorios

⁴ Ley 1.532 de Organización de los Territorios Nacionales de 1884. *Registro Nacional 1884/82*, p. 857.

⁵ Los jueces de paz contaban con un sueldo y podían ser removidos por el propio municipio en caso de incumplimiento de deberes. En cambio, los cargos de ediles tenían una duración bianual y eran gratuitos.

alcanzaron la “mayoría de edad” para ser considerados provincias (Ruffini, 2006, 2007). Sin embargo, la provincialización tuvo lugar apenas iniciada la década de 1950. Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz fueron declarados provincias en 1955, cuatro años más tarde que La Pampa. En ese tiempo, Chaco, Misiones y Formosa también modificaron su *status* jurídico-administrativo. Hasta 1990 sólo Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur mantuvo su carácter de territorio nacional (ley N° 23.775)⁶.

Dadas sus características organizativas, los territorios nacionales constituyen en sí mismo un objeto de estudio y una unidad temporal y espacial. En las últimas décadas, numerosos trabajos han abordado su conceptualización teórico-metodológica (Colombato, 1974; De Jong, 1981; Balmaceda, 1983; Araóz, 1985, 1988; Barbería, 1992; Facchinetti, Jensen y Zaffrani, 1997; Bandieri, 2001, 2017), así como sus rasgos principales y especificidades⁷. Desde su construcción político-ideológica, fueron espacios de creciente expansión económica y tuvieron una importante dinámica migratoria y de urbanización, así como diferencias regionales que se profundizaron al compás de los cambios y un aparato político-institucional que intentaba dar respuestas a los requerimientos de una sociedad en pleno proceso de conformación de su estructura socio-productiva. Pese al funcionamiento de una suerte de “republicanismo tutelado” –pues el poder público cumplió el rol de controlar y vigilar el desarrollo político y cívico de la población territorialiana para poder decidir su incorporación futura al Estado—⁸, quienes conformaron esas sociedades encontraron vías de participación en instancias municipales, en la gestación de cooperativas, clubes y asociaciones, y en la prensa gráfica. Estos espacios no perdieron su carácter de área de

⁶ En la actualidad, la ley N° 25.955 (decreto 1.667/2004) establece que, “a los efectos de las leyes, decretos, reglamentaciones, resoluciones y demás disposiciones legales del orden nacional, considérase a la provincia de La Pampa juntamente con las provinciales de Río Negro, Chubut, Neuquén, Santa Cruz, Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur y el partido de Patagones de la provincia de Buenos Aires”.

⁷ La producción relativa a los territorios nacionales cobró impulso en los años noventa con una serie de trabajos, entre ellos, los volúmenes dirigidos por Julio Colombato (1995) y los estudios de Orietta Favaro (1997, 1999); de esta misma investigadora remitimos también al artículo realizado en coautoría con Mario Arias Bucciarelli (1995). En los años siguientes, los esfuerzos colectivos de diversos centros regionales dieron sus frutos a través de la celebración de jornadas, publicaciones e institutos dedicados al estudio de las especificidades locales y las relaciones entre las sociedades territorianas y el Estado nacional. De ello dan cuenta las propuestas de Susana Bandieri (2000), Martha Ruffini (2000, 2005, 2006, 2007, 2009), María Angélica Diez (2002), Pedro Navarro Floria (2003) y Silvia Leoni (2004), así como diversos volúmenes colectivos, entre ellos los dirigidos por Leticia Prislei (2001), Aixa Bona y Juan Vilaboa (2007), Ruffini y Ricardo Masera (2007), luorno y Edda Crespo (2008), Favaro y luorno (2009), Ruffini y Hugo Quiroga (2011), y Andrea Lluch y Claudia S. Tarquini (2014 [2008]). Una obra que cristalizó este desarrollo fue la *Historia de la Patagonia* de Bandieri (2009). En 2010 Favaro e luorno ofrecieron un panorama sobre la historiografía dedicada a los territorios nacionales. Su propuesta quedó plasmada en el *dossier de Historia política* “Reflexiones en torno a los estudios sobre Territorios Nacionales”, que reunió una serie de trabajos dedicados a cada uno de ellos. Uno de los últimos aportes al estudio regional han sido los tres tomos de *La historia argentina en perspectiva local y regional. Nuevas miradas para viejos problemas*, coordinados por Susana Bandieri y Sandra Fernández (2017).

⁸ Ruffini (2006, pp. 66-70) sostiene que esta situación “fue asegurada a través de las escasas facultades otorgadas a las autoridades territoriales y la estricta dependencia funcional y financiera del gobierno nacional”, con el objetivo de evitar el surgimiento de “caudillos” que pudieran amenazar el orden vigente. De este modo, resulta comprensible el rechazo a los sucesivos reclamos de provincialización que se multiplicaron a partir de la década de 1920.

frontera ni su propio dinamismo; los contactos establecidos entre grupos de indígenas, migrantes, colonos y viajeros, varones y mujeres, condujeron a la apropiación mutua de elementos y costumbres que favorecieron la aparición de formas complejas de relaciones sociales (Moroni, 2007, p. 74).

En el caso de los territorios sureños, como explica Susana Bandieri (2009), existe “una suma importante de rasgos físicos y socioculturales [que le imprimen] una relativa unidad regional” a pesar de que “no caben dudas acerca de la heterogeneidad de sus paisajes y de sus procesos históricos”. Así, la historiadora alude a la concepción “convencionalmente aceptada respecto de que la Patagonia comienza al sur de los ríos Colorados y Barrancas”, si bien señala ciertas particularidades compartidas con el sur de la provincia de La Pampa (Bandieri, 2009, pp. 18-19).

Sin rechazar esa definición, el presente estudio analiza un espacio históricamente construido, los territorios nacionales del sur argentino, a partir de la presencia protestante y su protagonismo en la configuración del espacio social y religioso local. Nuestra “Patagonia protestante” comprende un heterogéneo espacio que se extiende desde el sur de la actual provincia de La Pampa, incluyendo el suroeste de la provincia de Buenos Aires, hasta la región más austral del continente. Las Islas Malvinas y el archipiélago fueguino, los valles del Chubut y el río Negro y el sureste pampeano constituyen los principales escenarios del mapa considerado. En este recorrido cobran relevancia poblados como Ushuaia, Rawson, Gaiman, Dolavon, Trelew, Mercedes de Patagones/Viedma, Jacinto Aráuz, Villa Iris y Villa Alba/General San Martín, como así también sus áreas rurales circundantes⁹ y otros puntos geográficos hermanados por los vínculos histórico-sociales y las iniciativas religiosas (Isla Vigía/Keppel, Puerto Argentino/Stanley, Punta Arenas, Carmen de Patagones, Trevelin, Bahía Blanca) (Anexo, Mapa N° 1).

La región constituyó una pieza singular dentro de la “geografía social del protestantismo” que elaborara el mencionado Christian Lalive D’Epinay (1970a, pp. 58-97). En 1895 el sector de la población argentina identificado con tradiciones nacidas de la Reforma constituyó un grupo ínfimo (26.750 habitantes, de un total de 3.954.911 personas censadas) y estuvo distribuido de una manera desigual dentro del país (Anexo, Cuadro N° 1). El 92,1 por ciento de las mujeres y varones protestantes se concentró en cinco distritos: Capital Federal, Buenos Aires, Santa Fe,

⁹ Varios de los centros mencionados mantuvieron una fuerte impronta rural y/o durante mucho tiempo constituyeron espacios semirurales. En 1895 Río Negro contaba con 2.626 habitantes dentro de sus zonas urbanas y 6.615 en áreas rurales. Mientras que la mitad de la población de Tierra del Fuego (y su única ciudad, Ushuaia) era rural (252 habitantes de un total de 477), Chubut tenía una población urbana escasa (618 habitantes) frente a los 3.130 habitantes distribuidos en las áreas rurales. Para esa fecha, el Territorio de la Pampa Central era abrumadoramente rural: 23.481 habitantes fueron registrados fuera de las áreas urbanas, de un total de 25.914. Esa situación se equilibró en los casos pampeano, chubutense y fueguino en 1914. No obstante, Río Negro mantuvo una población rural alta: 29.153 habitantes de un total de 42.242.

Entre Ríos y Chubut (4 de cada 10 protestantes residía en la ciudad de Buenos Aires)¹⁰. De acuerdo con el sociólogo suizo, en su mayoría eran extranjeros, o bien la primera generación nacida en el país. En este escenario, la Patagonia destacó por su alta “densidad evangélica”, resultante de la presencia de las comunidades protestantes de origen galés en el Chubut (Lalive D’Epinay, 1970a, pp. 62-63) (Anexo, Cuadros N° 2 y 3). De los 68 templos protestantes erigidos en el país, 26 estuvieron radicados en el sur argentino (Anexo, Cuadro N° 4)¹¹.

La ausencia de datos relativos a las religiones en el censo de 1914 impide observar la evolución del mundo protestante en la Argentina de comienzos del siglo XX, cuando el extraordinario movimiento territorial condujo a la modificación de la fisonomía social. Asimismo, para el caso patagónico, contamos con el *Censo de Población de los Territorios Nacionales* de 1912. Antes del estallido de la Primera Guerra Mundial, se evidencia una tendencia que se reforzará en las décadas siguientes: la disminución del número de protestantes de manera paralela al crecimiento del mundo católico. La población territorialiana, que alcanzó un total de 184.172 habitantes, se distribuyó de la siguiente manera: católicos, 146.225; protestantes, 8.140; “israelitas”, 2.830; con “otras religiones”, 979; y “sin religión”, 25.995 (una cifra para nada desdeñable)¹². La Pampa, el territorio sureño con mayor cantidad de habitantes para la fecha (88.683), contó con 71.662 católicos y sólo 2.024 protestantes. En Río Negro y Tierra del Fuego

¹⁰ Lalive D’Epinay desarrolló el estudio a partir de los censos nacionales realizados hasta 1970 (especialmente aquellos que aportan información sobre religión: 1895, 1947 y 1960) y un relevamiento provisto por el Programa de Estudios Sociológicos del Cristianismo Evangélico en América Latina (ESCEAL). Dado los alcances del trabajo, no consideró el *Censo de Población de los Territorios Nacionales* publicado (1914), que también contiene datos sobre las creencias en el sur argentino. Asimismo, para abordar este tipo de documentos, debemos considerar sus alcances y limitaciones. Especialistas como Hernán Otero (2006) y Fernando Devoto (2006) han dado cuenta del desarrollo del pensamiento censal en el país y la finalidad política de estos documentos. Los primeros censos, por ejemplo, subrayaron el carácter europeizante y cristiano de la población argentina bajo el paradigma de la civilización y el progreso. Además, como otros materiales provenientes de instancias gubernamentales, presentaron una perspectiva institucionalizada de la cuestión religiosa e identificada mayoritariamente con el catolicismo (Rodríguez, 2013). En este sentido, es importante comprender la flexibilidad de las identidades religiosas, autoconstruidas por los varones y las mujeres censados y también por quienes llevaban adelante los censos (Frigerio, 2007). En una Argentina concebida como católica, identificarse dentro del universo no católico ha sido más costoso, en términos de poder, que exponerse como católica o católico, más aún si consideramos algunos contextos concretos. Como es señalado en el *IV Censo General de la Nación*, la religión se incorporó al censo de 1895 mediante la pregunta “¿si no es católico, ¿qué religión tiene?”; partiendo del principio de que la casi totalidad de la población del país pertenecía a la comunión católica, apostólica, romana”. En la instrucción, el censista sólo debía formularla cuando “tuviera motivo para creer que el censado no fuera católico” (1947, p. 83).

¹¹ El censo de 1895 registró 3.921.136 de personas identificadas con el catolicismo, de 3.954.911 habitantes. Los territorios nacionales concentraron un número de 100.777 mujeres y varones católicos y 2.575 protestantes —en su mayoría, residentes en el Chubut—.

¹² Según los resultados del censo de 1912, las creencias religiosas por territorios eran las siguientes: Pampa Central, 71.662 católicos, 2.024 protestantes, 2.589 con israelitas, 265 con “otras religiones” y 12.143 sin religión; Río Negro, 29.452 católicos, 574 protestantes, 83 israelitas, 118 con otras religiones y 4.002 sin religión; Chubut, 14.983 católicos; 3.854 protestantes, 17 israelitas, 91 con otras religiones y 4.371 sin religión; Neuquén, 22.746 católicos, 292 protestantes, 49 israelitas, 307 con otras religiones y 4.080 sin religión; Santa Cruz, 5.670 católicos, 1.201 protestantes, 91 israelitas, 193 con otras religiones y 1.037 sin religión; Tierra del Fuego, 1.712 católicos, 195 protestantes, 1 israelita, 5 con otras religiones y 362 sin religiones. En todos los casos, hemos respetado las categorías originales.

la presencia protestante también resultó poco significativa: 574 personas de un total de 34.229 y 195 habitantes de 2.275 censados, respectivamente. Sólo en Chubut los protestantes ocuparon un lugar importante: del total de la población (23.316), el 64 por ciento se declaraba católicos (14.983) y el 17 por ciento se identificaba con tradiciones reformadas (3.854) (Anexo, Cuadros N° 5 y 6).

Los resultados del censo de 1947 ratifican la posición del catolicismo dentro de la sociedad argentina (Anexo, Cuadro N° 7). El número de protestantes se incrementó al ritmo del crecimiento de la población en general, aunque no resultó suficiente para modificar su posición minoritaria: de cada 100 habitantes del país, tan sólo 2 se identificaron con tradiciones protestantes (de 15.893.827 habitantes, el censo reconoce 14.880.246 personas católicas y 310.633 protestantes)¹³. En conjunto, Capital Federal y la provincia de Buenos Aires concentraron el 46,8 por ciento del total (en consonancia con su peso demográfico a escala nacional), mientras que Entre Ríos, Misiones y, en menor medida, Chaco resultaron las jurisdicciones “donde la concentración evangélica supera en forma notable la concentración de la población total”. Para la fecha, Misiones era la zona de mayor densidad evangélica en el país, con un 10.6 por ciento de cristianos no católicos (Lalive D’Epinay, 1970a, pp. 64-65).

En la Patagonia, el desarrollo del protestantismo continuó la tendencia de 1912 (Anexo, Cuadros N° 8 y 9). Su proporción numérica disminuyó notablemente en relación con el catolicismo¹⁴. La presencia protestante mantuvo una clara conexión con determinados grupos étnicos. Por ejemplo, en La Pampa, el departamento de Hucal concentró la mayor cantidad de protestantes (2.910 de 5.898), mientras que en Santa Rosa, capital del territorio, tan sólo fueron censados 277 protestantes. Es decir, más del tercio de las mujeres y los varones protestantes se ubicaba en un área marginal, correspondiente al entorno semiurbano donde se establecieron las comunidades valdenses y ruso-alemanas luteranas. En Chubut, las ciudades de Gaiman y Rawson agruparon un total de 2.021 y 1.289 protestantes respectivamente, seguidas por Comodoro Rivadavia (1.221 protestantes) y Colonia Sarmiento (365 protestantes). Tales cifras mantuvieron

¹³ Para la fecha se registraron 66.217 mujeres y varones ortodoxos, 2.125 individuos identificados con otras tradiciones religiosas cristianas, 249.330 habitantes “israelitas”, 30.738 personas con “otras religiones” no registradas, 239.949 “sin religión” y 114.589 de religión “desconocida”.

¹⁴ Comodoro Rivadavia contó con 44.855 habitantes católicos y 2.213 protestantes, de un total de 51.898 habitantes; Chubut, con una población de 58.858 habitantes, registró 48.720 mujeres y varones católicos y 5.212 protestantes; la futura provincia Eva Perón –Pampa Central- concentró 154.761 habitantes católicos y 5.898 protestantes, de 169.480; Neuquén, con 86.836 habitantes, reunió 80.677 habitantes católicos y 895 protestantes; Río Negro, con una población de 134.350 habitantes, contó con 123.220 mujeres y varones católicos y 2.238 protestantes; Santa Cruz, con un total de 24.582 habitantes, registró 22.044 personas identificadas al catolicismo y 1.329, al protestantismo; y Tierra del Fuego, con 5.045 habitantes, sumó 4.677 mujeres y varones católicos y 147 protestantes.

una correlación con la disposición geográfica de las congregaciones de origen galés y la comunidad bóer, identificada con la Iglesia Reformada¹⁵.

El censo de 1960 no modificó la proyección anterior (Anexo, Cuadros N° 10 y 11). De 17.879.969 habitantes, 16.100.758 se identificaron con el catolicismo y 468.647 con el protestantismo. Según Lalive D'Épinay, el relevamiento confirmó el "ocaso" de la Patagonia como área de alta "densidad evangélica" y el ascenso de Misiones y Entre Ríos como las provincias del interior con mayor presencia de protestantes, luego de Capital Federal y Buenos Aires (1970a, p. 69). Las provincias del sur argentino, con un total de 579.134 habitantes, registraban 479.670 católicos y 23.470 protestantes; es decir, un 4 por ciento de la población patagónica se identificaba con el protestantismo¹⁶. A pesar de la "declinación" del protestantismo sureño hacia el tercer cuarto del siglo XX, el sociólogo suizo considera importante destacar dos situaciones particulares: por un lado, el caso de La Pampa, donde el número de protestantes resultó de la presencia activa de las congregaciones valdenses y luteranas que, en conjunto, nucleaban a la mayor cantidad de fieles de tradición protestante (3.000 y 2.000 personas respectivamente); por otro lado, la dinámica religiosa de Neuquén y Río Negro, en donde las congregaciones protestantes se vieron estimuladas por la expansión pentecostal chilena (Lalive D'Épinay, 1970a, p. 70).

1.2 La secularización en la Argentina, ¿y en los territorios nacionales?

Lejos de constituir un fenómeno universal, lineal, tendencialmente homogeneizador, de progresiva marginación, desaparición o evicción de lo religioso, producto de la modernización, la secularización constituye un proceso dinámico, multidimensional y complejo de reacomodamientos, en el que Estado e Iglesia, lo político y lo religioso, lo público y lo privado, se

¹⁵ En 1902 un grupo de bóeres que escapaba de la guerra en Sudáfrica arribó al Territorio del Chubut. El gobierno nacional le entregó por decreto sesenta leguas cuadradas de campo en la zona de Comodoro Rivadavia, donde se fundó la Colonia Escalante. En los años siguientes llegaron tres nuevos contingentes y la población alcanzó un número de 800 personas, ocupando distintos puntos de la región (Pico Salamanca, Río Chico, Pampa Pelada). Hacia 1910, cuando la situación en su país natal fue más estable, el movimiento cesó y casi la mitad del contingente decidió regresar a su país. Al igual que otras comunidades étnico-religiosas, de acuerdo con Eugenia Arduino (2014), la comunidad *boer* (literalmente "colonos") encontró en la religión mecanismos para resguardar su memoria e identidad, asociadas al *afrikáans* (variante dialectal del neerlandés), una tradición reformada-calvinista y una marcada endogamia cultural. De este modo, frente a un contexto novedoso y el arribo de otros migrantes, la comunidad religiosa devino una prolongación de sus principios de unidad (*laager*) y autodeterminación (*Volkstaat*) y fortaleció su auto-identificación como un "pueblo elegido". Así, en 1903 las familias bóeres conformaron el primer Consejo Eclesiástico presidido por el pastor L. P. Vorster, que estuvo a cargo de la organización de la Iglesia Reformada Holandesa (*Nederduitsch Geref Kerk*).

¹⁶ Chubut, con 123.252 habitantes, registró 101.986 mujeres y varones católicos y 7.367 protestantes. La Pampa, con 141.816 habitantes, contó con 119.856 habitantes católicos y 5.946 protestantes. Neuquén alcanzó los 93.196 habitantes; de ese total, 79.854 adscribían al catolicismo y 2.603 al protestantismo. Río Negro sumó 166.814 habitantes, 129.678 católicos y 5.623 protestantes. De 47.023 habitantes, Santa Cruz registró 41.822 católicos y 1.712 protestantes. El Territorio de Tierra del Fuego, con un total de 7.033 habitantes, tan solo tuvo 6.474 mujeres y varones católicos y 219 protestantes.

encuentran imbricados. En la actualidad, especialistas de distintos campos de las ciencias sociales acuerdan en que este proceso engloba al menos tres fenómenos: primero, la formación de esferas sociales diferenciadas para la religión, la política, la ciencia, la economía, etcétera; segundo, la pérdida de referencias religiosas de ciertas concepciones, instituciones o funciones sociales a partir de la diferenciación de esferas; y tercero, el debilitamiento del poder normativo de las autoridades eclesiásticas, con una paralela subjetivización de las creencias. En efecto, la secularización puede verificarse a través de diversas modalidades, y estas resultan de contextos histórico-culturales concretos y de las relaciones históricas entre los distintos componentes del espacio social¹⁷. Asimismo, los procesos de secularización –que implican procesos de cambio cultural– cristalizan en algún tipo de laicidad –en el nivel político institucional–, como el modelo estadounidense de neutralidad religiosa del Estado con igualdad de todos los cultos o el de la laicización “de ruptura” a la francesa, en el que se refuerza el poder del Estado para desactivar el de la Iglesia¹⁸.

Entendida como proceso histórico, la secularización hunde sus raíces en siglos anteriores. Sin embargo, se expresó de manera notable durante ese “largo siglo XIX” estudiado por Eric Hobsbawm en su ya clásica trilogía (2006a, 2006b, 2006c). Esta centuria enmarcó un conjunto de fenómenos que implicaron una serie de reajustes en el mundo occidental y particularmente cristiano, en donde lo religioso y/o lo sagrado ocuparon una posición central, siendo materia de discusión y conflictos –sin que ello implicara, claro está, el cierre de esas transformaciones–. Mientras que la industrialización trajo aparejada la transformación de las estructuras sociales y las representaciones de las personas a ambos lados del Atlántico, con cambios y replanteos en sus cosmogonías y hábitos; el ciclo de revoluciones inaugurado en América del Norte y la Francia ilustrada aceleró la redefinición de las estructuras estatales y encaminó el desarrollo de los nacionalismos territoriales. A la par, las religiones y lo religioso, como

¹⁷ Fue entre 1960 y 1970 cuando una serie de autores, entre ellos Bryan Wilson, Thomas Luckmann, Peter Berger, Robert Bellah y David Martin, revisaron la premisa y, pese a sus divergencias, contribuyeron a una “nueva teoría” de la secularización (Tschannen, 2004, pp. 353-366). A partir de entonces, especialistas como la socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (1986, 2004 [1999]) dejaron de entenderla como un proceso de evicción social y cultural de la religión. En los años siguientes, quienes adhirieron a la teoría de la *rational choice* han planteado que en la tesis central de esa generación de especialistas persiste una concepción negativa o degenerativa de la secularización, como “pérdida” de la religión (Fox, 2008; Botelho Moniz, 2017a, 2017b). Aquí, especialmente consideramos los aportes teóricos de Olivier Tschannen (1991), José Casanova (1994) y la mencionada Hervieu-Léger (2004 [1999]), y recuperamos la definición propuesta por Roberto Di Stefano (2008, 2011, 2012a, 2012b). Roberto Blancarte (2012, pp. 59-81) ofrece una síntesis de los debates en torno a la secularización en el ámbito de la sociología en las últimas décadas. En *Secularización, Iglesia y política en Argentina*, Ignacio Martínez y Diego Mauro presentan un balance teórico de las interpretaciones sobre los procesos de secularización y cambio religioso en la modernidad (2015, pp. 9-31).

¹⁸ En este punto, consideramos las propuestas del volumen compilado por Roberto Blancarte (2008) y el análisis de Jonathan Fox (2008), quien ha demostrado que los Estados no necesariamente van hacia situaciones de libertad religiosa y a “economías religiosas desreguladas”.

prácticas y creencias, como tradiciones e identidades, como comunidades de creyentes, instituciones y entidades territoriales (sean estados o iglesias estatales), sufrieron readecuaciones en sus distintas dimensiones y con alcances disímiles; pero no desaparecieron¹⁹.

La socióloga Danièle Hervieu-Léger propone pensar la secularización a partir de la combinación de dos movimientos: por un lado, “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 por otro lado, “la recomposición, bajo una nueva forma, de las representaciones religiosas que han permitido a esta sociedad pensarse a sí misma como autónoma” (2004 [1999], p. 37). De este modo, la secularización constituye un “proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente incapaz de cumplir o llenar las expectativas que necesita suscitar para existir como tal” (Hervieu-Léger, 1986, p. 227). Para Roberto Blancarte (2015, p. 663), en sintonía con el planteo de José Casanova (1994), “no habría necesariamente una incompatibilidad entre la religión y el proceso que denominamos secularización”. Así, las “modernidades religiosas” emergentes resultan del “continuo proceso de transformación, recomposición y reorganización del campo religioso” (Mallimaci, 2004, p. 43)²⁰.

A partir de estos presupuestos conceptuales, la periodización adoptada (1862-ca.1966) incluye dos grandes momentos de la historia de la secularización argentina. La primera de ellas refiere a una etapa de “hegemonía laica” (Mallimaci, 2004) o “empuje laicista” (Di Stefano, 2010), análoga al arribo de migrantes favorecidos, entre otros puntos, por una legislación que promovió la libertad de culto. Como sostiene Roberto Di Stefano, “la modernización capitalista y la construcción del Estado nacional implicaron, para la elite dirigente, la definición de un nuevo umbral de secularización” (2010, p. 247). Mientras que una Iglesia Católica en construcción perdió influencia sobre áreas como la educación, la familia, las ciencias y las artes, el sector de la

¹⁹ Tal como plantea Blancarte (2015), ni Max Weber ni Émile Durkheim afirmaron que la religión estaba desapareciendo; “en todo caso, anunciaron su creciente racionalización y su transformación en formas menos tradicionales, como la ‘religión civil’”. El intelectual mexicano explica que “fueron más bien los sociólogos norteamericanos posteriores a ellos quienes crearon el mito de la secularización, como algo ineluctable que ya estaba sucediendo en las sociedades occidentales y que, de ser el caso, eventualmente tendría lugar en otras regiones del mundo. Fenómeno que ellos ligaban a la industrialización y la urbanización, así como a una vertiente subjetiva; es decir, una secularización de las conciencias, lo cual significaba esencialmente una salida de la esfera pública” (2015, pp. 661-662). Blancarte encuentra en las propuestas de Talcott Parsons, Peter Berger y David Martin, particularmente, una “manera de comprender la secularización, en tanto que fenómeno occidental susceptible de extenderse a otras latitudes, cuya característica principal sería el debilitamiento, si no es que la desaparición, de los sistemas de significado religiosos y su sustitución por sistemas de sentido immanentes” (2015, p. 662).

²⁰ Los debates en torno a los procesos de secularización han permitido cuestionar aquellas “teorías de la modernización” que entendían los procesos sociales de una manera lineal, evolutiva y homogeneizador. Contrariamente, a partir de la perspectiva de las “modernidades múltiples” de Shmuel Eisenstadt, se ha pensado en distintas “modernidades religiosas”, que dependerán de los conflictos, consensos, culturas, historias y negociaciones de cada país y continente (Mallimaci, 2017). Sobre el tema, véase *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, obra coordinada por Jean Pierre Bastian (2004 [2001]).

sociedad argentina que enarbó los principios del Estado laico ganó algunas batallas (las leyes de Educación Común, Matrimonio Civil y Registro Civil). En su enfrentamiento con una institución eclesial cada vez más romanizada, las clases dirigentes –aunque no antirreligiosas o anticatólicas– buscaron social y personalmente otros tipos de legitimidades al menos hasta 1900, cuando cambió el clima ideológico y mejoraron las relaciones con Roma.

La segunda fase estuvo caracterizada por el avance de un “catolicismo integral”, con su propuesta de “nacionalización católica” y “catolización cultural de las sociedades” (Mallimaci, 2004). A comienzos del siglo XX, la “amenaza maximalista” y la crisis de las democracias parlamentarias latinoamericanas posicionó a la Iglesia Católica en un papel fundamental para la “recristianización” de la sociedad y la edificación de una alternativa integral católica. A partir del golpe militar de 1930, y de una manera más significativa desde 1943, la Iglesia de Roma y el Ejército asumieron el rol de garantes de la argentinidad. La identidad nacional fue redefinida a través del mito de la “nación católica” que, en términos de Loris Zanatta (1996, 1999), condujo a la “clericalización de la vida pública”. Tal situación tomó otro cariz durante el peronismo, especialmente cuando el enfrentamiento entre Juan Domingo Perón y la cúpula católica encontró su ápice en los incendios de la Curia Arzobispal y los templos del centro de la Capital Federal²¹.

En efecto, el recorte considerado deviene del interés por analizar esos procesos secularizadores y las características que asumieron en una región periférica como los territorios nacionales del sur argentino, donde los grupos protestantes tuvieron un mayor peso en la dinámica social y religiosa que en las áreas centrales –al menos durante la primera parte del periodo considerado–. El estudio no tiene la finalidad de construir modelos de análisis generales que oculten los procesos históricos regionales sino, al contrario, observar la dinámica social y religiosa de la extensa Patagonia argentina a partir de los alcances y las limitaciones de las acciones desplegadas por estos actores religiosos. Al centrar la mirada en la dinámica religiosa, la propuesta de trabajo y los resultados que de ella se deriven pueden significar un valioso aporte para comprender el proceso de definición de la esfera pública en los territorios nacionales y la incidencia de los actores religiosos no católicos, más aún en aquellos casos en donde precedieron al Estado y a la Iglesia de Roma. Al mismo tiempo, podrán identificarse diferentes formas de expresión religiosa en un contexto de secularización que estuvo apoyado por un fenómeno migratorio capaz de moldear los vínculos establecidos hacia el interior de las sociedades locales.

²¹ Las relaciones entre el peronismo y la Iglesia han sido tema de numerosos trabajos. Especialmente, remitimos a los estudios de Susana Bianchi (1988, 1990, 2001), Lila Caimari (1995) y Loris Zanatta (1996, 1999).

1.3 Hipótesis

Consideramos que las congregaciones y sociedades misioneras protestantes desarrollaron múltiples estrategias con la finalidad de incidir en el espacio público local y, de esta forma, garantizar su posición y representación a través de las prácticas asociativas, la inserción en los órganos de gobierno local y la promoción de instituciones educativas, culturales y de salud-higiene pública. Tal incidencia resultó destacada en el último tercio del siglo XIX, al amparo de un proyecto “liberal” que reservó un lugar destacado al cristianismo en el proceso de “civilización” de estos territorios. Como los protestantes precedieron a la Iglesia Católica en varios puntos, constituyeron piezas clave en la construcción y expansión del Estado. Asimismo, en sociedades en formación como los territorios nacionales, la diferenciación de esferas fue menor que en otras áreas del país por un tiempo prolongado y, en consecuencia, la interacción entre grupos religiosos/Iglesias, asociaciones, partidos políticos, logias masónicas, resultó mucho más densa. Esta situación benefició a los protestantes, cuyas instituciones y líderes asumieron un rol destacado a nivel local. Consecuentemente, esta situación repercutió en las estrategias desplegadas por la Iglesia Católica y la congregación salesiana.

Hacia 1900 se observa un cambio en las acciones, discursos y actitudes tanto de la clase dirigente argentina como de las sociedades misioneras, las congregaciones y los líderes étnico-religiosos protestantes. En torno a la Primera Guerra Mundial, el cese del flujo migratorio y de recursos materiales y la fractura del paradigma decimonónico que justificó y encuadró las empresas misioneras y colonizadoras protestantes impactaron seriamente en su dinámica interna. A ello se sumó la expansión de iglesias y movimientos evangélicos de origen estadounidense y una creciente clericalización católica de la vida pública en los años posteriores al conflicto bélico. Los actores estudiados devinieron “minorías religiosas” dentro de un escenario cada más vez más complejo, pero hegemonizado por la Iglesia Católica (y los salesianos a nivel regional). En respuesta, los protestantes debieron ensayar nuevas estrategias a los fines de preservar su posición; las más significativas fueron la “argentinización” de las instituciones eclesiásticas, la conformación de espacios unificados/no-denominacionales, la expansión de instancias de sociabilidad (especialmente para jóvenes y mujeres) y el diálogo intereclesiástico.

2 LAS RELIGIONES EN LA HISTORIOGRAFÍA: UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

Lejos han quedado las voces que presagiaban la desaparición de la religión. Hoy, más que nunca, las religiones y la religiosidad forman parte de la agenda académica europea y americana²². La compleja y ondulante relación entre los Estados nacionales y los monoteísmos judeo-cristiano y musulmán; el avance del Islam en Europa a partir de los movimientos territoriales de las últimas décadas; la explosión pentecostal en América Latina y la participación de estos movimientos en partidos y alianzas políticas de creciente desarrollo en la región; la proliferación de religiosidades populares y tendencias *new age*, simultáneas al fenómeno de la “mediatización” y la mercantilización de lo religioso a raíz del desarrollo de las nuevas tecnologías de la comunicación; son algunas de las diversas cuestiones que han motivado varios replanteos hacia el interior de las ciencias sociales. Más recientemente, la “cuarta ola” feminista y la discusión parlamentaria del proyecto de interrupción voluntaria del embarazo que movilizaron a miles de personas a lo largo y ancho de Argentina, revitalizaron los debates por la emancipación de los cuerpos y la laicidad del Estado; debates que deberán sortearse si se trata el controvertido proyecto de ley de libertad religiosa que ingresó al Congreso de la Nación en 2017 –una reformulación de otros proyectos anteriores, muy parecidos entre ellos–.

En efecto, los últimos años han visto un crecimiento notable de grupos de investigación, revistas especializadas y literatura referidos al fenómeno religioso en sus múltiples manifestaciones. Dado los alcances de nuestra investigación, el siguiente estado del arte recorre aquellas producciones que han resultado significativas para el análisis de las relaciones religiones, Estado y sociedad en los siglos XIX y XX. Específicamente, pretende exponer las principales líneas de investigación y las problemáticas actuales de las ciencias sociales, en vista de lograr canales de diálogo con un área de estudios novel para el ámbito académico argentino: la historia del “protestantismo histórico” o, en un sentido menos restrictivo, de las llamadas “minorías religiosas”²³. Primero, remitimos a una serie de estudios generales, provenientes mayormente del

²² De ello dan cuenta publicaciones como *Archives de Sciences Sociales des Religions*, *Sociology of Religion*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, *International Journal of Latin American Religions*, *Revista Cultura & Religión*, *Religião & Sociedade* y *Sociedad y Religión*.

²³ En *El dosel sagrado*, Peter Berger planteaba que, “por su naturaleza misma, las definiciones no pueden ser ‘verdaderas’ o ‘falsas’, sino solo más o menos útiles” (1977 [1967], p. 209). En este trabajo optamos por diferenciar las tradiciones que se identifican como “herederas directas” de la Reforma, las iglesias protestantes “históricas” (anglicanos, luteranos, metodistas, valdenses –hay quienes no incluyen a los valdenses dentro de este grupo por ser una tradición “pre-reforma”–), de aquellas definidas como pentecostales y neopentecostales (o movimiento “carismático”). Vale aclarar que, si bien las iglesias pentecostales son evangélicas, no todas las iglesias evangélicas son pentecostales. Las iglesias evangélicas o los movimientos evangélicos remiten, entre otras cuestiones, a una experiencia personal de conversión, a una tradición asociada con la libre interpretación de las Sagradas Escrituras y a una fe y vida comunitaria bíblicamente orientada. En general, el mundo protestante es evangélico (la Iglesia Evangélica Luterana Argentina, la Iglesia Evangélica del Río de la Plata, la Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata, para citar algunos ejemplos). En cambio, el pentecostalismo refiere a un grupo de iglesias nacidas a fines del

ámbito anglosajón, relativos a las tradiciones protestantes y la dinámica religiosa de las últimas centurias comprendidas en este estudio. Segundo, ya restringidos al campo académico latinoamericano, presentamos los trabajos pioneros realizados por instituciones y centros de investigación confesionales. Tercero, mencionamos aquellos estudios que desde las ciencias sociales tendieron a explicar las múltiples dimensiones del fenómeno religioso. Finalmente, abordamos el desarrollo de la historia de las religiones en la región, especialmente en Argentina. Consideramos las propuestas de la historia de la inmigración, las perspectivas teórico-metodológicas de la historia de la Iglesia Católica y la secularización, y los flamantes trabajos sobre las “minorías religiosas”.

2.1 Una aproximación a los estudios europeos y norteamericanos sobre el protestantismo y la dinámica religiosa de los últimos siglos

Dentro del amplio espectro temático que ofrece nuestro objeto de estudio, remitimos a una serie de estudios generales que nos han permitido comprender la dinámica religiosa del mundo cristiano occidental a partir del siglo XVIII. Particularmente, nos interesa señalar aquellas propuestas que han estudiado el “largo siglo XIX” como un período de continuidades y rupturas, como el estudio de Christopher Bayly (2003) sobre los *Empires of religion*. Las obras colectivas *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada* y *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, coordinadas por Jean Pierre Bastián (2004 [2001]) y Roberto Blancarte (2008) respectivamente, reúnen una serie de trabajos que nos permitieron reflexionar sobre los procesos de secularización en distintos contextos históricos y espaciales. Para el mundo católico, *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, editada por Christopher Clark y Wolfram Kaiser (2003), resulta una obra clave para comprender los cambios dentro del catolicismo y la Iglesia de Roma en el marco de la construcción de los Estados occidentales. En sintonía, remitimos a la prolifera producción de Inmaculada Blasco Herranz sobre la feminización de la religión (2003, 2005, 2010) y al volumen *Marian Devotions, Political Mobilization and Nationalism in Europe and America*, editado por Roberto Di Stefano y Francisco Ramón Solans (2016), sobre la relación política-religión y, en especial, el lugar de la Iglesia Católica en la construcción política de los Estados y las identidades nacionales²⁴.

siglo XIX en los Estados Unidos que, especialmente, hacen hincapié en la necesidad de una experiencia religiosa post-conversión a través del llamado “bautismo del Espíritu Santo”. Un tercer grupo de tradiciones cristianas, compuesto por adventistas, mormones y testigos de Jehová, podría ser agrupado dentro del amplio y difuso grupo de iglesias “post-protestantes” (Forni, Mallimaci y Cárdenas, 2003).

²⁴ La historiadora española entiende que procesos como el renacimiento religioso, la recristianización y la feminización de la religión que se producen durante el siglo XIX son producto del propio proceso de secularización (Blasco, 2010, pp. 7-20).

El desarrollo histórico del protestantismo es uno de los asuntos que mayor atención ha generado en el campo académico anglosajón. En Europa y América del Norte constituye una de las asignaturas más consolidadas; de ello dan cuenta las numerosas colecciones y diccionarios especializados, como las enciclopedias editadas por Hans J. Hillerbrand (2004) y John Gordon Melton (2005). Cada país ha estudiado sus tradiciones religiosas, el establecimiento de sus iglesias y las relaciones entre religión, Estado y sociedad. En particular, hemos revisado la literatura dedicada al anglicanismo, el inconformismo y el valdismo, y la dinámica religiosa en contextos histórico-espaciales concretos (Gran Bretaña, Estados Unidos y en menor medida Italia) desde fines del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX.

La historia religiosa de Gran Bretaña y el fervor misionero decimonónico han sido tema abordados en numerosos trabajos y desde diversos enfoques. Entre los volúmenes dedicados a la historia general de la Iglesia de Inglaterra y el anglicanismo en el siglo XIX debemos mencionar los de William Sachs (1993), Frances Knight (1998 [1995]), Timothy Goulstone (2005), Kevin Ward (2006) y Mark Chapman (2006, 2014). En especial, Andrew Porter (2001a, 2001b, 2003), Rowan Strong (2007), Jeffrey Cox (2008) y Steven S. Maughan (2014) han realizado aportes valiosos para comprender la relación anglicanismo-imperio británico y la dinámica misionera. La monumental *The Oxford History of Anglicanism* (2017), editada por el mencionado Strong, ofrece un estudio actualizado de las principales líneas de investigación sobre estos temas. El volumen tercero, reservado al periodo 1829-1914, ha sido de referencia obligada en la presente investigación: además de las propuestas de Strong y Stewart Brown para indagar las relaciones entre el anglicanismo, el Estado y el imperio británicos, hemos prestado especial atención a los artículos de Brian Stanley y Susan Mumm sobre las sociedades misioneras y la feminización del anglicanismo, respectivamente.

Para el caso galés, hemos remitido a aquella bibliografía sobre el desarrollo de las tradiciones *Nonconformists* a la luz de los cambios sociales y culturales del “largo siglo XIX”. Una parte de ella ha sido dedicada a sus particularidades, como el estudio de David Ceri Jones (2004) sobre el metodismo galés y el avivamiento evangélico de fines del siglo XVIII. Otros trabajos se han centrado en el binomio religión-etnicidad/nación, como los volúmenes editados por Robert Pope (2001), *Religion and national identity. Wales and Scotland c.1700-2000*, y Tudur Jones (2004), *Faith and the crisis of a nation. Wales 1890-1914*; con ellos también dialoga M. Wynn Thomas (2010) en su investigación sobre la literatura y el inconformismo galeses. El *Centre for Welsh American Studies* de la Universidad de Cardiff ha contribuido al crecimiento de esas líneas de investigación a través de una serie de publicaciones orientadas a la comprensión de la diáspora galesa y la colonización en países americanos. Dado nuestro interés por indagar la experiencia

patagónica, recurrimos a las obras de Glyn Williams (1975, 1991) sobre la comunidad galesa del Chubut, su organización, desarrollo y vínculos con el Estado, y los aportes de E. Wyn James (2001, 2012a, 2012b) sobre la tríada inmigración-religión-identidad y las trayectorias de figuras como el reverendo Michael D. Jones, promotor de la colonización del Chubut²⁵. De igual importancia para nuestra investigación es la tesis doctoral de Dafydd Tudur (2006) sobre la vida y obra del mencionado Michael D. Jones.

En las últimas décadas, el protestantismo se ha convertido en tema de interés para centros universitarios de la Europa mediterránea; Klaus Van der Grijp (2001) da cuenta de ello en un artículo dedicado al protestantismo ibérico²⁶. Especialmente, la historia contemporánea de los valdenses ha sido motivo de pocos estudios fuera del ámbito confesional. Para reconstruir la historia de esta denominación religiosa remitimos al *Dizionario Biografico dei Protestanti in Italia* de la *Società di Studi Valdesi* y a una serie de obras escritas por pastores de la misma Iglesia: los tres volúmenes de *I Valdesi. La singolare vicenda di un popolo-chiesa* de Giorgio Tourn (1983) y la historia de las colonias valdenses sudamericanas de Ernesto Tron y Emilio Ganz (1958). *El templo y la escuela: los valdenses en el Río de la Plata*, obra del historiador Roger Geymonat (2008 [1994]) dedicada a la colonización valdense y la organización de la Iglesia Valdense en el Río de la Plata, constituye una de las apuestas académicas que permite matizar y complementar las perspectivas de los manuscritos antes mencionados.

Limitados al caso norteamericano, pero igualmente reveladores, son las propuestas de Edmund Morgan (1965, 1966, 2006 [1958]) sobre el puritanismo y su incidencia en las instituciones sociales y políticas estadounidenses; los estudios sobre la dinámica de las comunidades menonitas de Royde Loewen (1993, 2001); y el volumen *Religion and Canadian society. Traditions, transitions, and innovations* editado por la socióloga Lori Beaman (2006). La bibliografía sobre las minorías religiosas es bastante extensa en la literatura de las migraciones en Estados Unidos y Canadá. Mencionaremos los aportes de Jon Gjerde (1997) y Pyong Gang Min (2010) sobre el papel de la religión en la (re) configuración identitaria en contextos post-inmigratorios: mientras que el primer historiador aborda el papel de la religión en migrantes europeos instalados el Medio Oeste rural de Estados Unidos, el segundo especialista analiza la “preservación étnica” a través

²⁵ No hemos referido a la bibliografía en galés, que es abundante, pero es necesario mencionar los aportes de Glyn Williams, uno de los pioneros en el campo, y Robert Owen Jones, quien ha trabajado la dimensión religiosa. Accedimos a sus planteos a través de los aportes de varios trabajos reunidos en *Los galeses en la Patagonia* (2004, 2006, 2008, 2010, 2012, 2014), una serie de volúmenes que reúnen los trabajos presentados en el Foro Internacional sobre los Galeses en la Patagonia (celebrado desde el año 2002). Mencionamos aquí las contribuciones de investigadores argentinos como Fernando Coronatto (1999, 2000), Marcelo Gavirati (2008) y Walter A. Brooks (2012).

²⁶ El artículo integra el *dossier* “Las minorías religiosas en España y Portugal: pasado y presente” de la revista *Anales de Historia Contemporánea*, del año 2001, en el que se recopilan varias de las presentaciones del primer Coloquio Internacional sobre la Investigación de la Historia de los Protestantismos Ibéricos.

de la religión dentro de las familias de coreanos protestantes e indios hindúes. Algunas discusiones y resultados de las investigaciones de las últimas décadas han quedado expuestas en el foro “The Place of Religion in Urban and Community Studies”, coordinado por Kathleen Neils Conzen, Harry S. Stout, E. Brooks Holifield y Michael Zuckerman (1996, pp. 107-129).

Asimismo, es importante referir a una serie de estudios dedicados a las iniciativas misioneras protestantes que tuvieron lugar a partir del siglo XVIII, dentro y fuera del mundo anglosajón. Para varios especialistas, el siglo XIX se caracterizó por un inusitado entusiasmo misionero, favorecido por el desarrollo de los medios de transporte y las comunicaciones. Hemos mencionado algunos aportes para el campo misionero británico-anglicano; sumaremos aquí dos trabajos que nos permiten conocer la dinámica general en el periodo considerado: *The Heavens Are Changing Nineteenth-Century Protestant Missions and Tsimshian Christianity*, de Susan Neylan (2002 [1996]), y *Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, editado por Hilde Nielssen, Inger Marie Okkenhaug y Karina Hestad Skeie (2011).

2.2 Interpretaciones iniciales sobre el protestantismo latinoamericano

En América Latina, la primacía de las investigaciones académicas referidas al heterogéneo y complejo campo católico relegó a un segundo plano los análisis sobre doctrinas, iglesias y comunidades protestantes. Los primeros estudiosos que consideraron el asunto fueron el profesor y misionero bautista Kenneth Scott Latourette (1937-1939, 1953), el teólogo escocés John Mackay (1952 [1933]) y el jesuita Prudencio Damboriena (1956, 1962), preocupado por el potencial peligro de grupos evangélicos caracterizados como “exógenos” y “extranjerizantes”. De este modo, los propios pastores, misioneros y laicos acometieron la tarea de registrar sus experiencias y sistematizar la documentación producida por sus iglesias. Pese al carácter confesional, apologético y/o proselitista de algunos de esos manuscritos, en la actualidad constituyen literatura de referencia y fuentes esenciales para el abordaje del protestantismo en la región.

Hacia fines de los años sesenta, los cambios suscitados en las iglesias protestantes y el creciente interés por entender el fenómeno pentecostal en la región promovieron el desarrollo de una serie de trabajos, como los estudios de Emilio Willems (1967) y Daniel Monti (1969). El Centro de Estudios Cristianos (CEC) y el Programa de Estudios Sociológicos del Cristianismo Evangélico en América Latina (ESCEAL) –dirigido entre 1965 y 1970 por el sociólogo Christian Lalive D’Epinay y auspiciado en Argentina por la Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires (luego denominada Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, ISEDET)– constituyeron los primeros observatorios en producir una serie de publicaciones referidas al protestantismo y sus instituciones en la región.

Entre los trabajos pioneros se encuentran los estudios del propio Lalive D'Epinay (1968, 1971, 1973, 1975) sobre la dinámica religiosa y las iglesias protestantes en Chile y Argentina. Sin embargo, la obra paradigmática que resumió los principales planteos de aquellos centros de estudio fue *Las iglesias de trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina*, de Waldo L. Villalpando (ed.), Lalive D'Epinay y Dwain C. Epps (1970). Su eje vertebrador era el proceso de estancamiento y la consecuente "crisis" atravesadas por las iglesias protestantes nacidas de la inmigración. Mientras que los capítulos iniciales están dedicados a evaluar la influencia del "trasplante europeo" en la Argentina, los últimos apartados evidencian cómo la realidad local condicionó la evolución de las iglesias protestantes. Con tal fin, los autores inauguran un par de categorías sociológicas para clasificar las iglesias instaladas entre los siglos XIX y XX: las iglesias misioneras, conversionistas o "de injerto"; y las iglesias "étnicas", de inmigración o "de trasplante".

Según Villalpando, las iglesias "de injerto" son aquellas que nacieron de la decisión misionera y estuvieron orientadas a la predicación pública de los evangelios. Su mensaje tuvo un firme carácter social-caritativo, acompañado de una moral muy rígida al estilo del pietismo norteamericano, y su accionar se concentró entre los sectores bajos y medios del país receptor, sufriendo un proceso de adaptación constante al medio cultural local (uno de sus principales rasgos fue la promoción del culto en idioma castellano desde sus inicios). En cambio, las iglesias "de trasplante" tuvieron como centro de organización al propio grupo inmigratorio. Aquí, la religión se presentó como una expresión o confirmación de la cultura de origen y quedó definida por la propia comunidad étnica. De este modo, dichas iglesias constituyeron espacios esenciales para la preservación de la "etnia" en un medio extraño y favorecieron la construcción de "subculturas", cuyo indicador más evidente fue el idioma. No obstante, debieron sobrellevar una serie de problemas a raíz de la precariedad económica, su condición de minoría, la ausencia de pastores, las tensiones generacionales, que provocaron una serie de acomodamientos hasta su argentinización (Villalpando, 1970, pp. 11-24)²⁷.

²⁷ En otra sección del volumen, Lalive D'Epinay refuerza el concepto de "iglesia étnica", afirmando que: "1. Una 'iglesia étnica' es una iglesia destinada a un grupo étnico-religioso definido de inmigrantes. 2. Las iglesias étnicas tienden a presentar una serie de rasgos comunes: enfatizan el orden en la vida cultural, tienen una interpretación abierta de la inspiración bíblica, exigen un pastorado de elevado nivel académico y se organizan según modelos de democracias representativas formales. 3. El surgimiento de generaciones nacidas en el país de inmigración y/o el fin del período de inmigración masiva conducen a la iglesia étnica a evolucionar del polo iglesia de inmigración al polo iglesia naturalizada. 4. Esta evolución se caracteriza por ser más bien una respuesta pasiva a nuevas situaciones globales, necesaria por la voluntad de sobrevivencia de la iglesia como tal. Trátase de una acomodación. 5. Las iglesias que no provienen directamente del país de los inmigrantes dan mayor énfasis a la 'misión interna' (al grupo étnico) y tienden a percibir la necesidad de una acomodación en términos más favorables que las otras. 6. Las iglesias que tienden a frenar la acomodación también manifiestan –una vez acabada la inmigración masiva– un decrecimiento de su feligresía. 7. Del conjunto de iglesias étnicas estudiadas, solamente una presenta una respuesta que no es una mera acomodación, sino una nueva definición de su ser y de sus objetivos. Esta redefinición genera una ruptura con el tipo de iglesia étnica" (Lalive D'Epinay, 1970b, p. 175).

A la luz de estas nociones los autores desarrollan una serie de cuestiones que serán recurrentes en décadas posteriores. Por una parte, Villalpando (1970, pp. 177-200) presenta una periodización que contempla cuatro momentos sucesivos: la etapa poscolonial (1806-1852), cuando la presencia protestante asume la forma de la “iglesia residente” a raíz de la libertad de culto promulgada en el tratado anglo-argentino de 1825; el periodo “liberal” (1852-1900), dominado por la iglesia inmigratoria; una etapa teñida por la expansión norteamericana (1880-1930), de iglesias misioneras y disidentes; y la época contemporánea (1930-1970), en la que se identifica a las “iglesias residuales” (llamadas así “en la medida que recogen su membresía de una inmigración ya concluida de la que sobreviven algunos sectores humanos con afinidades nacionales e idiomáticas tal vez disconformes con el marco institucional religioso que se les ofrece en la Argentina”) (Villalpando, 1970, p. 198).

Por otra parte, Lalive D’Epinay (1970a, pp. 58-98), junto al equipo de ESCEAL, analiza la evolución de la presencia protestante en Argentina a partir de los censos de población y resalta la estrecha relación entre el credo y la cultura étnica de sus adeptos. Observa que, hacia 1895, casi todos los protestantes eran extranjeros o hijos de extranjeros y se concentraban en Capital Federal y en la pampa húmeda (Buenos Aires, Santa Fe y Entre Ríos). Asimismo, los territorios de Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego constituían la zona fuerte del protestantismo. En relación con ello, el sociólogo deja una veta abierta para investigar la tenencia de la tierra, la estructura del poder y la estratificación social de esta región, pues resulta de su interés el papel que desempeñaron los descendientes de los colonos anglosajones y galeses en los decenios siguientes. Ahora bien, esta situación sufrió cambios a mediados del siglo XX. Lalive D’Epinay comprueba que, hacia fines de la década de 1940, se produjo un incremento de la densidad protestante en Misiones, Entre Ríos, La Pampa y Chaco (en el caso pampeano, este incremento se debió a la presencia valdense). Sin embargo, en 1960 se evidencia una nueva tasa de densidad protestante que tiene como epicentros a Buenos Aires, Formosa, Salta, Río Negro y Neuquén. Según el autor, en estas dos últimas provincias el aumento se debería al entrecruzamiento de dos fenómenos: un protestantismo evangelizador y una forma de inmigración proveniente de Chile –tema que aborda en *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno* (1968)–.

Como conclusión, el especialista suizo tipifica cinco formas de relación entre el fenómeno migratorio y el desarrollo del protestantismo argentino: primero, a partir de la inmigración europea, “base histórica del protestantismo local”; segundo, “la relación entre la conversión al protestantismo y el ser inmigrante”, es decir, como resultado de la conversión al protestantismo de los recién llegados- “aunque el número de convertidos hasta 1947 debe haber sido bastante reducidos”-; tercero, la nueva migración proveniente de países limítrofes desde 1940, “con la

conversión a un protestantismo popular: el pentecostalismo”; cuarto, “las migraciones internas, del campo hacia los centros urbanos, y el crecimiento pentecostal en general”; y quinto, “el impacto de los elementos sur-europeos en la opacidad del protestantismo en el país” (Lalive D’Epinay, 1970a, pp. 58-76)²⁸.

Tales planteos tuvieron amplia repercusión en el transcurso de las décadas siguientes. El mencionado Daniel Monti (1976) y Daniel Bruno (2001, 2005) realizaron una serie de estudios sobre el protestantismo rioplatense bajo un esquema conceptual similar. Especialmente, dedicaron numerosas páginas al caso del metodismo, dada la presencia histórica y la importancia de esta congregación en la organización de instituciones ecuménicas y en la arena política argentina. A este grupo debemos sumar la extensa bibliografía producida por Arnoldo Canclini (en la que son abordados temas como la libertad de cultos, la posición del protestantismo frente a las leyes laicas y las biografías de los primeros misioneros y pastores protestantes en el país)²⁹, la prolífera y minuciosa obra del teólogo Norman Rubén Amestoy (1992, 1994, 2003, 2007) y las iniciativas interdisciplinarias de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA)³⁰. Muchos de estos trabajos quedaron circunscriptos a iglesias y centros confesionales. Sin embargo, tuvieron un triple mérito: sistematizaron la documentación proveniente de las comunidades protestantes, elaboraron periodizaciones e historias institucionales, y propusieron una agenda de temas para la indagación.

2.3 Las ciencias sociales y el “retorno” de las religiones

Con la vuelta a la democracia muchas áreas de indagación, otrora relegadas, comenzaron a ser revitalizadas desde los centros académicos de toda América Latina. Actores, instituciones y diversos períodos históricos fueron reconsiderados de la mano de una nueva generación de profesionales y a la luz de las formulaciones teórico-metodológicas en boga. Así, en los tempranos años ochenta se celebraron los primeros encuentros de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER). A ellos le siguieron las *Jornadas sobre Alternativas Religiosas*

²⁸ El estudio realizado por el equipo de ESCEAL y dirigido por el sociólogo es el primero en su naturaleza y hasta ahora no ha sido superado. Dada la meticulosidad del análisis censal, muchos de los datos aportados son retomados en la presente investigación.

²⁹ La producción de Arnoldo Canclini es extensísima. Mencionamos algunos de sus trabajos: “*Hasta lo último de la tierra*”. Allen Gardiner y las misioneras en Patagonia (1951), Allen Gardiner. Marino, misionero, mártir (1979), Jorge A. Humble. Médico y misionero patagónico (1980a), Waite H. Stirling. El centinela de Dios en Ushuaia (1980b), Tomás Bridges. Pionero en Ushuaia (1980c), 100 años con Cristo en el Centro: historia de la iglesia Bautista del Centro de Buenos Aires en su centenario (1883-1933) (1983), Diego Thomson: apóstol de la enseñanza y distribución de la Biblia en América Latina y España (1987a), La libertad de cultos: historia, contenido y situación constitucional argentina (1987b), “Los protestantes argentinos y el matrimonio civil” (2004a) y 400 años de protestantismo argentino: historia de la presencia evangélica en la Argentina (2004b).

³⁰ Entre ellos, se encuentra el volumen editado por Tomás Gutiérrez, *Protestantismo y política en América Latina y el Caribe. Entre la sociedad civil y el Estado* (1996).

en *Latinoamérica* que, en 1994, condujeron a la fundación de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Cono Sur. La entidad nació de la preocupación de un grupo de sociólogos y antropólogos por constituir un campo de estudios científicos de la religión, centrados en los procesos de cambio y transnacionalización religiosa vividos por los países del área. Desde entonces los estudios se han incrementado en toda la región³¹.

Iniciativas educativas, procesos identitarios y participación política de los protestantes constituyeron algunas de las temáticas que recibieron mayor atención en Brasil, Chile y Perú. Ejemplos de ello son los volúmenes de Antonia Gouvêa Mendonca (1991), Silvia Venezian (1993) y Juan Fonseca Ariza (2002)³². Para el caso uruguayo son relevantes el mencionado trabajo de Geymonat (2008 [1994]) y la obra colectiva dirigida por Gerardo Caetano (2013), en la que es considerado el papel de los protestantes en la configuración del “Uruguay laico”. Desde México, las propuestas del académico de origen suizo Jean Pierre Bastián (1989, 1990, 1994) significaron una importante contribución al estudio del protestantismo, la sociedad y la política en ese país y el resto de América Latina; en particular, su obra giró en torno a las funciones desempeñadas por los grupos protestantes en la consolidación de los estados nacionales y el retroceso de sus iniciativas a raíz de la crisis del “proyecto liberal” (suponiendo una alianza inicial entre protestantes y “liberales”). En general, la atención de estos estudios recayó en los contextos nacionales, las tensiones y conflictos y las formas de legitimación y resistencia de los diversos actores religiosos.

En Argentina, los estudios desde las ciencias sociales han crecido en los últimos años a partir de la Asociación de Cientistas Sociales e iniciativas como las del CEIL-CONICET y, más recientemente, la Red de Estudios de la Diversidad Religiosa (Diversa), que han reunido a investigadores de distintas disciplinas para incentivar los estudios sobre la diversidad religiosa en este país. *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*, coordinada por los sociólogos Juan Cruz Esquivel y Verónica Giménez Béliveau (2018), constituye una muestra de las preocupaciones vigentes de este grupo de especialistas.

Dentro de la sociología de las religiones, destacan los aportes de Fortunato Mallimaci (1988, 1992, 2013), Esquivel (2004, 2016), Giménez Béliveau (2008, 2016) y María Soledad Catoggio (2016), entre otros. Mallimaci es uno de los principales referentes de este campo académico, con una trayectoria que ha dejado una cuantiosa literatura, foco de discusiones y aportes teóricos. Sus preocupaciones principales se han centrado en la secularización

³¹ Una aproximación general a los estudios latinoamericanos (especialmente en Argentina) es presentada en el volumen coordinado por María Julia Carozzi y César Ceriani (2007), y en los artículos de Marcos Carbonelli (2011) y Reinaldo Román y Pamela Voekel (2011).

³² Sobre los últimos estudios brasileños, véase el *dossier* “Religião e modernidad. As varias faces da religiosidade no Brasil e na Argentina” de la *Revista USP*, a cargo de Reginaldo Prandi (2019).

latinoamericana, el catolicismo integral argentino y la explosión del “mercado religioso” simultáneo a la pluralización de cultos de finales del siglo XX. Algunos de sus últimos trabajos estuvieron dirigidos a la comprensión de la modernidad religiosa, entendida como “el continuo proceso de transformación, recomposición y reorganización del campo religioso” (Mallimaci, 2004, p. 19). A través de este prisma, ha coordinado los dos tomos de la *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires* junto a Floreal Forni y Luis Cárdenas (2003, 2009), en la que son abordadas las múltiples formas de religiosidad y espiritualidad de la “megalópolis religiosa” porteña, y ha publicado *El mito de la Argentina laica: catolicismo, política y estado* (2016) y *Nacionalismos, religiones y globalización*, coordinado junto a Luis Donatello y Julio Pinto (2017).

La antropología argentina también ha realizado notables esfuerzos por comprender la dinámica religiosa y las diversas formas de religiosidad vernácula³³. Pablo Wright (1983, 2013), Alejandro Frigerio (1993, 1994), César Ceriani Cernadas (1999, 2003, 2006, 2008), María Julia Carozzi (2000), Daniel Míguez (2002), Pablo Semán (2006, junto al mismo Míguez), Hilario Wynarczyk (2009) y Gustavo Ludueña (2009, 2013, 2014, 2017) han realizado aportes empíricos y teóricos para la comprensión de las prácticas, *performances* e identidades religiosas de grupos no católicos, desde pentecostales y mormones hasta tendencias espirituales y *new age*. De este grupo destacamos el trabajo de Frigerio (2007) para el tratamiento de las identidades religiosas, y los estudios de Ceriani Cernadas sobre las misiones cristianas, el accionar misionero y los procesos de conversión entre las sociedades indígenas del norte argentino. En particular, remitimos a las últimas obras colectivas a cargo del antropólogo: *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX* (2017) y *Argentina Evangélica: Estudios socioantropológicos sobre misiones e iglesias*, compilado junto a Mariana Espinosa (2018). Además, hemos considerado los estudios de Patricia Torres Fernández (2006, 2008) sobre los proyectos, discursos y políticas de la SAMS y sus agentes en el Chaco Centro Occidental durante la primera mitad del siglo XX. Las investigaciones de esta antropóloga se han orientado a otro de los campos misionales privilegiados por la sociedad misionera estudiada en el presente trabajo; en este sentido, constituyen un marco de referencia clave para evaluar los alcances y las limitaciones del accionar de la SAMS en la Patagonia. Más reciente es el aporte de Lorena Córdoba (2017), a partir del caso de la Misión Pilagá.

En el campo de la geografía, la religión constituye un área de creciente interés. La red *Culturas, Territorios y Prácticas Religiosas* y el novel Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre Paisaje, Espacio y Cultura (GIEPEC) tienen el mérito de haber avanzado en esta línea de

³³ En un artículo de 2010, María Julia Carozzi ofrece un “balance de la Antropología de la Religión en la Argentina” de los últimos veinticinco años.

indagación desde una perspectiva culturalista. Los volúmenes de Silvia Santarelli, Marta Campos y Claudia Eberle (2004), Cristina Carballo (2009) y Santarelli (2011), y las recientes compilaciones de la misma Carballo y Fabián Flores (2016, 2019) reúnen las distintas propuestas de esas iniciativas y las líneas de investigación en curso. Uno de los trabajos más significativos es la tesis doctoral de Flores, “Un lugar en el mundo. Procesos de construcción de lugares religiosos desde la perspectiva de una villa adventista (Puiggari, Entre Ríos)” (2009). En dicha investigación, publicada en 2018 bajo el título *La colina de la Esperanza. Espacialidad y religiosidad en los orígenes de la aldea adventista de Puiggari*, el geógrafo analiza los procesos de producción, reproducción y resignificación espacial a partir del entrecruzamiento de las nociones de espacio, religión e identidad.

Por último, mencionamos tres trabajos provenientes de los estudios culturales del paisaje y el género y las ciencias de la educación que han considerado la situación del protestantismo. Nos referimos a las investigaciones de Fernando Williams (2010), Paula de la Fuente Stranger (2014) y Eunice Noemí Rebolledo Fica (2016). Estos trabajos son de relevancia para nuestra investigación, especialmente los dos primeros. El arquitecto especializado en historia territorial y urbana nos ofrece varios elementos para comprender la dinámica religiosa de la comunidad galesa, el lugar que asumieron las capillas en la región chubutense y la secularización del espacio³⁴. La propuesta de la chilena de la Fuente Stranger, en sintonía con aquellos estudios dedicados a la indagación del proceso de feminización de la religión, constituye un aporte significativo para el análisis de la experiencia de la SAMS en la Patagonia, su dinámica interna y la participación de las mujeres en la empresa misionera. Finalmente, Rebolledo Fica, desde el campo de la historia de la educación, propone un análisis del discurso pedagógico del “protestantismo liberal” argentino a partir del análisis de una de las revistas más relevantes del campo evangélico sudamericano, *La Reforma* (1898-1932).

2.4 La historia y las religiones

La historiografía de las religiones tuvo un desarrollo similar al de las demás ciencias sociales. La conformación de un campo de estudio dedicado al tema nació en el último cuarto del siglo XX. Primeramente, fueron los especialistas en migraciones quienes consideraron la religión como una dimensión necesaria para la comprensión de la dimensión identitaria y la sociabilidad de los actores estudiados. A ellos le siguieron los trabajos académicos sobre la Iglesia Católica y el catolicismo argentino. La religión pasó a constituir un objeto de estudio y florecieron trabajos sobre

³⁴ En 2011 F. Williams presentó su tesis doctoral en Historia, titulada “Colonización, espacio público y paisaje en el valle del Chubut. La gestión del territorio entre la política y la poética”; también hemos remitido a ella en este trabajo.

periodos, instituciones y actores diversos, como las asociaciones de laicos. El inicio del siglo XXI encontró a estos estudios en un proceso de fuerte crecimiento, tanto por la multiplicación de los estudios empíricos como por el enriquecimiento de la reflexión teórico-metodológica. Además, la agenda académica incorporó la historia de las “minorías religiosas” y de otras tramas de incidencia en la problemática, como las corrientes anticlericales o antirreligiosas (masones, librepensadores, espiritistas). A la par, las discusiones historiográficas comenzaron a considerar los aportes de una serie de estudios sobre espacios extra-céntricos, como Pampa y Patagonia, que ayudaron a repensar problemáticas existentes.

2.4.1 Inmigración, sociabilidad, identidades

Unas décadas atrás, estudiosos de las migraciones estimularon una serie de debates en torno a la concepción de las sociedades de Argentina y otros países de la región. Las tesis que planteaban una sociedad local bien integrada, tolerante y abierta, y perpetuaban la vieja idea del “crisol de razas” (noción bastante similar al *melting pot* estadounidense o al *creuset* francés), recibieron una serie de cuestionamientos de aquellas perspectivas que sostenían la coexistencia de distintas culturas (de manera autónoma o conflictiva) y referían al “pluralismo cultural” o “multiculturalismo” —expresiones con escasos antecedentes en su uso académico local hasta ese entonces—. Más allá de que estas cuestiones encerraron ambigüedades que en esa fecha no fueron saldadas, tal como explica Fernando Devoto (2009), cierto es que la controversia causó varios replanteos. Las interpretaciones macroestructurales, que consideraban a los migrantes como sujetos pasivos, cedieron paso a nuevos enfoques sobre las estrategias de los actores y sus relaciones sociales. Muchos especialistas llegaron a la conclusión de que hablar de “crisol” o “pluralismo” de modo indistinto para territorios tan variados y complejos como el argentino era poco útil. Consecuentemente, impulsaron una renovación que, además de replantearse los interrogantes sobre aquellos grupos tradicionales (italianos y españoles) y privilegiar la dimensión regional, propició la visibilización de otros colectivos étnico-religiosos y otorgó un primer conjunto de instrumentos para el estudio del binomio inmigración-religión³⁵.

³⁵ La idea de “crisol” puede percibirse como “argentinización”, es decir, como la integración de los inmigrantes en una sociedad o en una matriz cultural originaria que los preexistía; o como una fusión entre los distintos elementos (lo que daría lugar al surgimiento de una cultura nueva construida con el aporte de los nativos y de los inmigrantes). Igualmente, el término “pluralismo cultural” puede remitir a un modelo de culturas en conflicto o por el contrario a la descripción de una diversidad significativa entre distintos componentes que coexisten en un espacio y en un momento dado. “En este sentido, otros términos como el de *salad bowl* (ensaladera), en la que muchos elementos colindan sin fundirse entre sí, de mayor peso en la historiografía canadiense, no tuvieron aquí ningún eco” (Devoto, 2009, p. 320). Para mayor información, véase la *Historia de la inmigración en la Argentina* de Devoto (2009). También puede consultarse el volumen de Lilia Ana Bertoni, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX* (2001). Sobre las propuestas iniciales de la historia de la inmigración argentina puede consultarse la compilación de María Bjerg y Hernán Otero (1995). Asimismo, podemos mencionar los trabajos

Así, desde el Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos (CEMLA) surgieron varias iniciativas centradas en las relaciones entre la Iglesia Católica y los recién llegados, y se organizaron distintos seminarios sobre *Iglesia, evangelización e inmigración en la Argentina*. Aquí debemos mencionar los cinco volúmenes compilados por Luigi Favero y Néstor Auza y publicados bajo el título *Iglesia e inmigración en la Argentina (1991-2005)*. Muchos de estos trabajos, como otras iniciativas independientes, centraron sus energías en comprender la dinámica poblacional y societal de grupos cuyo impacto local fue menor al de italianos y españoles. La religión fue entendida como otro de los componentes, a veces determinante, de la especificidad cultural de las comunidades consideradas. Ejemplos de ellos pueden ser el estudio de Juan C. Korol e Hilda Sabato (1981) sobre los irlandeses, el artículo de Hilda D'Alessandro (1998) dedicado al caso de los bóeres y los trabajos de Jorge Gonzalez (1990) y Williams N. Alcaraz (2001) sobre los valdenses.

En la misma senda hay que considerar los aportes del mencionado Geymonat (1995a, 1995b, 2003, 2008 [1994]) a la comprensión de la comunidad valdense sudamericana, uno de los casos estudiados en la presente investigación. El especialista uruguayo entrelaza cuestiones referidas a la inmigración, la religión y la identidad de este grupo étnico-religioso instalado a ambos márgenes del Río de La Plata. Mientras que en *El templo y la escuela. Los valdenses en el Uruguay* (1994) analiza las prácticas asociativas y el accionar de los valdenses, en sus artículos sobre la colonización valdense-uruguaya en Argentina ahonda en los cambios y las permanencias de los patrones de la colonización en la pampa argentina y las transformaciones que sufre la identidad del "colono valdense" (Geymonat, 1995a, 1995b).

En general, identidad y sociabilidad fueron categorías conceptuales que atravesaron varios de los estudios orientados a grupos migrantes, como los de Fernando Devoto y Eduardo Míguez (1992), Juan Carlos Moya (1998), Alicia Bernasconi y Carina Frid (2006) y Hernán Otero (2012). En este grupo también incluimos la investigación de Alina Silveira (2008, 2014, 2017) dedicada al movimiento territorial y las instituciones étnicas de escoceses y británicos en el Buenos Aires decimonónico. Sin embargo, de esta cuantiosa literatura subrayamos la tesis de María Bjerg, "Dinamarca bajo la Cruz del Sur. Los asentamientos daneses en la Argentina (1848-1930)", luego editada como *Entre Sofie y Tovelille. Una historia de los inmigrantes daneses en la Argentina (1848-1930)* (2001). Dicha investigación, exponente de la renovación historiográfica en el campo de los estudios migratorios, se ocupa del proceso de adaptación de los daneses al contexto pampeano-bonaerense. Enfoques provenientes de la historia social y cultural son combinados

dedicados a pautas matrimoniales y las redes migratorias de Sam Baily (1980), Ruth Seefeld (1982), Otero (1990) y Eduardo Míguez *et al.* (1991).

para abarcar temas sumamente imbricados como la sociabilidad, la identidad y el liderazgo étnico-religiosos. Así, la autora realiza una serie de cuestionamientos sobre el papel de la Iglesia Luterana, pieza fundamental para comprender el proceso constitutivo de la colectividad danesa y del sentimiento de “danidad” (*Danskheden*), con funciones no sólo religiosas sino esencialmente sociales y culturales³⁶.

2.4.2 Una historia de la Iglesia Católica y la secularización

Hasta los años ochenta, los relatos sobre el catolicismo estuvieron teñidos de la confesionalidad y el proselitismo de sus autores y, en muchos casos, historia y teología se presentaron de manera casi indiferenciada. A mediados de 1990, profesionales inmersos en las tendencias que renovaban la historiografía local establecieron la piedra fundacional de la que sería una “nueva historia” de la Iglesia. Con rigor académico, el catolicismo fue despejado de su dosel sagrado y encontró un lugar privilegiado en investigaciones tendientes a explicar la dinámica social y política en etapas complejas, como los gobiernos nacionales-populares y las dictaduras militares. De este modo, el inicio del siglo XXI encontró a ese campo de estudios en un proceso de crecimiento³⁷.

En Argentina, este impulso fue favorecido por la formación de diferentes grupos de trabajo que tuvieron en el Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” el principal marco de referencia académica. Nos referimos a tres equipos de investigación: el Grupo de Trabajo de Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea (RELIGAR), creado bajo la iniciativa de los historiadores Luis Alberto Romero y Susana Bianchi y, desde el año 2005, bajo la coordinación de Claudia Touris; el Grupo de Estudio de Historia de la Iglesia (RELIGIO), nacido en el seno de una serie de proyectos orientados a la historia colonial y post-independencia y coordinado durante los primeros años por Roberto Di Stefano, Valentina Ayrolo y María Elena Barral; y el Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización (GERE), posterior a los anteriores, creado en el marco del Programa de Historia de América Latina (PROHAL) y dirigido por Patricia Fogelman³⁸.

³⁶ Para un análisis especializado véase también, de la misma autora, los artículos dedicados a liderazgos étnicos y la cuestión educativa dentro de la comunidad danesa (Bjerg, 1992; 1997).

³⁷ Claudia Touris (2010) presenta un recorrido historiográfico en el que son considerados grupos de investigación, temáticas y producciones actuales. También pueden consultarse los trabajos de Lida (2007, 2013) y Di Stefano (2011) y el reciente trabajo de síntesis de Martínez y Mauro (2015). El volumen de Sol Serrano *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)* (2008) constituye una obra de referencia para analizar la situación en el país trasandino.

³⁸ La mayoría de las integrantes del GERE se han enfocado en el estudio de la triada religiosidad-cultura-poder desde una perspectiva cultural. Tales intereses han quedado expuestos en los simposios internacionales que organizan desde 2006 y en la obra compilada por Fogelman (2010), *Religiosidad, cultura y poder. Temas y problemas de la historiografía reciente*.

Asimismo, fueron significativas varios estudios que fortalecieron el campo de la historia religiosa a través del abordaje novedoso de temas y períodos clásicos, las discusiones teóricas y las propuestas metodológicas. Una de las primeras y más significativas contribuciones provino de la investigación doctoral de Lila Caimari, publicada bajo el título *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina, 1943-1955* (1995). Luego le siguieron los volúmenes del italiano Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943* (1996) y *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1943-1946* (1999). También Susana Bianchi profundizó algunos de esas cuestiones en *Catolicismo y Peronismo. Religión y Política en la Argentina 1943-1955* (2001). En este trabajo, la historiadora aborda la situación religiosa general durante las décadas del cuarenta y cincuenta, como las regulaciones oficiales orientadas hacia “otros” cultos, de interés para nuestro trabajo.

De esos volúmenes destaca *Historia de la Iglesia en la Argentina* (2009 [2000]), de Di Stefano y Zanatta, obra que constituyó una bisagra en el campo historiográfico. Se trató de la primera historia de la Iglesia Católica escrita con una perspectiva “laica” y en diálogo con las ciencias sociales, que no solo otorgó una serie de herramientas conceptuales y metodológicas para el estudio de la relación Iglesia-Estado y las religiones, sino que, además, favoreció nuevas lecturas sobre períodos clásicos y potenció el desarrollo de varias líneas de indagación que crecieron en los años siguientes, como aquellas dedicadas al papel del laicado y el anticlericalismo. Hasta la fecha constituye la referencia obligada de las investigaciones dedicadas a la temática.

Los aportes de Di Stefano sobre los procesos de secularización, la laicidad y la relación Estado-Iglesia Católica durante los siglos XIX y comienzos de la centuria siguiente son especialmente considerados aquí. Junto a otros colegas, el historiador ha realizado esfuerzos sustanciales para comprender los umbrales de secularización y las “laicidades” en la Argentina contemporánea y el desarrollo del universo católico desde una perspectiva histórico-social que lejos está de ver en él una entidad monolítica. Además de volúmenes como *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista* (2004), la mencionada *Historia de la Iglesia en la Argentina* (2009 [2000]) y *Ovejas negras. Historia de los anticlericales en la Argentina* (2010), remitimos a una serie de artículos dedicados a la discusión de los procesos de secularización y sus particularidades en el caso argentino (2008, 2010, 2011, 2012a, 2012b, 2013).

Las líneas de investigación se han multiplicado en los últimos años, con el fortalecimiento de algunos temas (la relación Estado-Iglesia, el binomio inmigración-religión, las misiones

católicas, el catolicismo social, los laicos y el asociacionismo) y períodos (la Argentina finisecular, el peronismo). En este sentido, podemos mencionar las iniciativas de la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad, tendiente al diálogo y la difusión de los trabajos sobre historia de la religión. Puntualmente, remitimos a los artículos de Nancy Calvo (2004, 2006, 2008) sobre la cuestión religiosa en la prensa política y las relaciones entre católicos y protestantes en el Río de la Plata a comienzos del siglo XIX, las contribuciones de José Zanca (2006, 2009, 2013) al estudio de los intelectuales católicos, los trabajos de Jessica Blanco (2008, 2011) y Omar Acha (2011, 2016) dedicados a las ramas juveniles de la Acción Católica Argentina y los Círculos Católicos Obreros, las indagaciones de Marín Castro (2009) sobre la historia política del catolicismo en la primera mitad del siglo XX, las investigaciones de Cyntia Folquer (2010, 2012) sobre la sociabilidad y las experiencias de las religiosas, los aportes de Mariano Fabris (2011, 2013) a la comprensión del mundo católico durante la historia reciente, y el análisis de Karina Felitti (2012) sobre la reacción católica ante las prácticas anticonceptivas de los años sesenta. También, referimos a los estudios de Miranda Lida (2004, 2006a, 2006b, 2012, 2015) dedicados al catolicismo y la sociedad de masas. De esta historiadora también debemos indicar los volúmenes *Catolicismo y sociedad de masas. Argentina, 1900-1950*, en coautoría con Diego Mauro (2009), y *Criterio. Cultura, religión y política*, junto a Fabris (2019).

El grupo de investigación “Investir dans le sacré”, coordinado por Aliocha Maldavsky, ha avanzado en temas concernientes al financiamiento de las iniciativas religiosas y el papel del laicado. *Invertir en lo sagrado: salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)*, compilación de Maldavsky y Di Stefano (2018), exhibe algunas de las propuestas de esta línea de trabajo. Igualmente importantes son aquellos estudios que han favorecido la reflexión sobre la secularización y la dinámica del campo religioso en Argentina a partir de la consideración de las corrientes anticlericales o antirreligiosas (masones, librepensadores, espiritistas). Además de la mencionada *Historia de los anticlericales en la Argentina* (Di Stefano, 2010a), citamos las propuestas de Marta Bonaudo (2007), Susana Bandieri (2010) y la reciente compilación de Di Stefano y Zanca (2016), *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*.

Del mismo modo han conocido avances notables los estudios dedicados a comprender la relación Estado-Iglesia, la organización de las estructuras eclesiásticas y los procesos de secularización en el interior argentino (Vidal y Vagliente, 2002; Vidal y Blanco, 2010; I. Martínez, 2011; Folquer, 2010, 2012; Folquer y Fernández, 2014). Dada la contribución y orientación que brindan a la presente investigación, merecen una atención especial los trabajos de María Andrea Nicoletti (1998, 1999, 2000, 2004a, 2004b, 2006) y Ana María Rodríguez (2008, 2009, 2013a,

2013b, 2016). Ambas historiadoras han estudiado las misiones salesianas y otras dimensiones del mundo católico en la región nordpatagónica, como las campañas de evangelización y las tensiones en torno a la educación pública, el papel de los misioneros y el clero secular en la política territorial, y las asociaciones de laicos. En conjunto, sus trabajos fortalecieron un campo de estudios tendiente a problematizar el protagonismo, las acciones y la impronta de la Iglesia Católica en sociedades que nacieron en áreas marginales, incorporadas al Estado en la segunda mitad del siglo XIX.

Así, en la última década se han presentado varios trabajos relativos al campo religioso en el sur argentino, algunos de ellos reunidos en los volúmenes *Estudios de historia religiosa argentina (siglos XIX y XX)*, editado por Rodríguez (2013b), e *Iglesia y Estado en Patagonia. Repensando las misiones salesianas (1880-1916)*, compilación a cargo de Ariel Fresia, Juan Picca y Nicoletti (2016). De ellos, remitimos a las investigaciones de Ana Inés Barelli (2012, 2016, 2017) dedicadas a las devociones marianas en la provincia de Río Negro, la producción de Rocío Guadalupe Sánchez (2013) sobre la misión franciscana en la Pampa Central, las reflexiones de Marisa Moroni y Bandieri (2013) relativas a espiritistas y masones en Nord-Patagonia, el análisis de Mariana Funkner (2014) sobre el catolicismo pampeano durante el peronismo, los estudios de Luciana Lago (2015a, 2015b, 2018) orientados a la situación de la comunidad evangélico-pentecostal de Comodoro Rivadavia en la segunda mitad del siglo XX, y la propuesta de Mariana Anechinni (2016a, 2016b) sobre el binomio inmigración-religión y la sociabilidad étnica de los italianos en La Pampa.

2.4.3 Hacia una historia de las religiones

La historia de las espiritualidades y la diversidad religiosa en América Latina ha despertado un creciente interés, reflejado en obras como *Lutero en el paraíso: la Nueva España en el espejo del reformador alemán* de Alicia Mayer González (2008) y *Dios en el Nuevo Mundo. Una historia religiosa de América Latina* de John Lynch (2012). En el año 2004 Susana Bianchi presentó su *Historia de las religiones en la Argentina: las minorías religiosas*. Desde entonces, las denominadas “minorías religiosas” han tomado notoriedad dentro del ámbito académico vernáculo. A partir de las *XII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia*, celebradas en la ciudad de Bariloche en 2009, se han constituido espacios de intercambios entre especialistas y centros de investigación de la región dedicados a la historia de la diversidad religiosa, como el Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el Pluralismo Religioso en Argentina (GIEPRA)³⁹. Asimismo,

³⁹ Dos publicaciones del GIEPRA dan cuenta de los temas y las propuestas teórico-metodológicas de sus integrantes: *Experiencias plurales de lo sagrado. La diversidad religiosa argentina*, editado por Fabián Flores y Paula Seiguer

los especialistas en los “otros” religiosos han encontrado dificultades para delimitar un campo de estudio específico dada la multiplicidad y el dinamismo de un tema que pasó a englobar a todos aquellos cultos y formas de religiosidad no católicas, desde las tradiciones monoteístas como el judaísmo y el islamismo hasta los cultos afroamericanos y las devociones populares; como señala Bianchi, esos “otros” constituyen un sujeto fragmentado, “un conglomerado muy diverso de creencias y cosmovisiones” (2004, p. 9). De este modo, las propuestas vigentes tienden a un diálogo permanente entre las ciencias sociales con el fin de nutrir los abordajes teórico-metodológicos.

Ahora bien, la *Historia de las religiones* (2004) de Bianchi merece una atención particular dada su contribución a la historiografía dedicada al tema. En primer lugar, la historiadora ofrece un balance de todas las producciones que hasta la fecha han considerado el asunto. En segundo lugar, afronta el desafío de historizar el desarrollo de aquellos “otros” minoritarios que aportaron una notable diversificación a la sociedad argentina, de manera paralela al proceso de secularización y decisiva para la construcción de un “campo religioso autónomo”. Así, junto a las antes mencionadas *Historia de la Iglesia Católica* e *Historia del anticlericalismo en la Argentina*, el volumen completa el panorama general del campo religioso de este país y brinda otra perspectiva para la deconstrucción del “mito de la nación católica” al entender la religión en el contexto social y político, y viceversa. En tercer lugar, remite al planteo teórico de Pierre Bourdieu, recurrente en investigaciones posteriores. Asimismo, retoma algunas nociones de Bjerg (2001) y Paula Seiguer (2009a) sobre el papel de las iglesias como “refugios de la etnicidad”, y cuestiona los planteos de Villalpando y Lalive D’Epinay (1970) a la luz de la “porosidad” que presentaban las tradiciones no católicas.

Además, Bianchi presenta una periodización de la historia religiosa argentina, compartida con otros historiadores que la precedieron. Esta comprende cinco etapas: un periodo que discurre entre “la unanimidad” y la “tolerancia religiosa”, es decir, desde la colonia hasta la primera mitad del siglo XIX; una etapa marcada por la construcción del campo religioso en sí, durante la segunda mitad del siglo XIX; un periodo caracterizado por la diversificación del campo religioso, a partir de las migraciones masivas; una etapa de conflictos, entre 1930 y 1960; y una última etapa, correspondiente al “retorno de las religiones” y a la segunda mitad del siglo XX.

Dentro de la historia de la diversidad religiosa, una historiadora que sobresale por sus aportes es Paula Seiguer. Actualmente, sus trabajos constituyen citas obligadas en las investigaciones dedicadas a las religiones y, en especial, al protestantismo histórico rioplatense

(2014), y *Actas del 1º Encuentro de Investigadores del Protestantismo Histórico*, compilado por Andrés Gattinoni et al. (2017).

del siglo XIX y principios del siglo XX. En general, ellos han estado orientados a la historia del anglicanismo en Argentina, la identidad de los migrantes y el rol de la iglesia como “refugio de la etnicidad”. Esta noción, nacida de las lecturas de los trabajos de Bjerg y de *El refugio de las masas* de Lalive D’Epinay, no sólo remite al rol que desempeñaron las iglesias con relación a su feligresía, sino que, también, condensa una serie de supuestos concatenados que la autora esgrime para comprender el desarrollo histórico de las iglesias protestantes en la región y evaluar los alcances y limitaciones de nociones tales como “iglesias de injerto” y de “trasplante”. En su tesis doctoral (2009a), recientemente publicada bajo el título “*Jamas he estado en casa*”. *La Iglesia Anglicana y los ingleses en la Argentina* (2017a), Seiguer desarrolla esta propuesta.

La especialista sostiene que el concepto de trasplante no da cuenta de las diferencias evidentes entre la organización de una iglesia protestante en Europa, donde a menudo eran parte de la organización del Estado, y su situación en Argentina. De hecho, las iglesias sufrieron redefiniciones en el proceso de adaptación al contexto local, tanto urbano como rural, y obtuvieron nuevas funciones “como preservadoras conscientes de la identidad nacional originaria de los inmigrantes”. Además, una mirada atenta revela varios ámbitos de cooperación interdenominacional y la dificultad de establecer oposiciones tan tajantes entre iglesias “de injerto” y de “trasplante” y entre iglesias europeas y norteamericanas (Seiguer, 2009b, pp. 71-88). Por consiguiente, percibe que aquella noción resultó parte del discurso eclesiástico tendiente a preservar la unidad de las comunidades, de la misma manera que la Iglesia Católica construyó su propio ideal, el de la “nación católica”. Así, plantea que se ha terminado por aceptar que las iglesias protestantes (y por extensión, quizás, otras religiones minoritarias) son “trasplantes” ajenos a “lo argentino”, “sin plantearse el origen evidentemente inmigratorio de la Iglesia Católica misma, que además se reafirmaba a fines del siglo XIX cuando tanto el clero regular como las congregaciones religiosas se reconstituían sobre la base del aporte inmigrante creando una Iglesia Católica nueva” –tal cual es explicitado en los trabajos de Di Stefano y Zanatta– (Seiguer, 2009c, p. 166).

En la misma senda, Seiguer reflexiona sobre la relación entre los protestantes y los “liberales” durante la segunda mitad del siglo XIX. En su tesis destaca que los vínculos que unieron a protestantes destacados con políticos e intelectuales, entre otros, fueron similares a las relaciones que se entablaron entre estas mismas personalidades y figuras de la Iglesia Católica. De este modo, la historiadora cuestiona aquellos planteos que entendieron esos vínculos bajo la idea algo esquemática de un “partido liberal” (que ciertamente no existió como tal en el país), en detrimento del catolicismo; Seiguer señala que estos presupuestos nacieron de las propias fuentes católicas, “que acusaban de ‘liberales’ asociados con ‘religiones foráneas disolventes de la

nacionalidad' a aquellos políticos cuyas iniciativas no compartían, en un momento de muchas tensiones entre el Estado argentino y el Vaticano" (Seiguer, 2009c , pp. 166-167)⁴⁰.

En síntesis, la historiografía de las religiones ha crecido notablemente en las últimas décadas. Tres períodos del último siglo y medio argentino son privilegiados por las investigaciones en curso con el fin de matizar y complejizar el proceso de secularización: la etapa correspondiente a la construcción del Estado nacional y el "impulso liberal" finisecular, el período de entreguerras, marcado por el "nacionalismo católico", y, más recientemente, los años de la dictadura y la transición democrática. Aunque el mayor interés aún reside en comprender las relaciones de la Iglesia Católica con la política y la sociedad de entonces, existe una preocupación notable por visibilizar otros actores tanto del universo católico (las organizaciones laicas, las mujeres y los intelectuales católicos, la prensa) como no católico (anticlericales, masones, protestantes, pentecostales). Además, como fue expuesto, existen varias iniciativas que toman el eje inmigración-sociabilidad-identidad para analizar casos particulares, especialmente comunidades y colonias con un fuerte componente étnico-religioso.

Pese a ello, no existen estudios de síntesis que aborden la diversidad religiosa en una región periférica como los territorios nacionales del sur argentino. Hasta ahora la atención estuvo puesta en las características de los procesos migratorios y colonizadores y, en menor medida, en las relaciones con el Estado y la Iglesia Católica, en particular las prácticas y la importancia de las misiones salesianas en la región pampeana y nord-patagónica. Asimismo, estos trabajos no centraron su atención en la situación particular de las minorías religiosas y las relaciones que establecieron con el Estado, la Iglesia Católica y la sociedad circundante durante la etapa territorialiana en el sur argentino. Tampoco fueron privilegiados las relaciones intereclesásticas; los estudios han priorizado su interés en cada campo o sub-campos religiosos, retomando la categoría bourdiana (campo católico, campo evangélico). Centrar la mirada en la dinámica religiosa en este espacio significaría un valioso aporte para la comprensión de la construcción del campo social y político y la incidencia de los actores religiosos. Al mismo tiempo podrán identificarse diferentes formas de expresión religiosa en un contexto de secularización, que estuvo apoyado por un fenómeno migratorio capaz de moldear los vínculos que se establecían en las sociedades territorialianas.

⁴⁰ Parte de estos presupuestos han sido considerados en estudios posteriores, como el de los bóeres en Patagonia de Eugenia Arduino (2014), las investigaciones sobre los valdenses de Colonia Iris de Morales Schmukey (2013, 2014a, 2015), los mencionados trabajos de Silveira (2017) sobre la comunidad británica en el Buenos Aires del siglo XIX, y la tesis de grado de Roxana Weigum (2019) sobre los alemanes de Rusia luteranos de La Pampa.

3 CONSIDERACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

3.1 Marco teórico

Como marco interpretativo general, remitimos a la categoría de campo religioso de Pierre Bourdieu (2006 [1971]), entendido éste como dinámico, complejo e históricamente construido (Bianchi, 2004; Frigerio y Wynarczyk, 2008; Martínez, 2007, 2011), y a la reflexión de los procesos de secularización, en los términos expuestos por Danièle Hervieu-Léger (2004 [1999]) y en consonancia con aquellos trabajos que han llevado a repensar los diferentes procesos de incorporación a la “modernidad religiosa” y, más precisamente, los vínculos particulares entre la religión, el Estado y la sociedad civil en contextos histórico-espaciales concretos (Hervieu-Léger, 2004 [1999], 2005 [1993]; Mallimaci, 2000; Bastián, 2004 [2001]; Bianchi, 2004 [2001]; Blancarte, 2008; Di Stefano y Zanatta, 2009 [2000]; Di Stefano, 2010, 2012a, 2012b; Rodríguez, 2013).

De acuerdo con Frigerio y Wynarczyk (2008), distinguimos “diversidad religiosa” de “pluralismo religioso”, que implica la valoración efectiva de la primera. A diferencia de aquellos estudios que parten de considerar una situación de “monopolio” católico, vinculando esta situación al “régimen de cristiandad” heredado de la etapa colonial, sostenemos que las características de la Argentina decimonónica, en general, y el espacio analizado, en particular, dan cuenta de una situación de origen marcada por una notable diversidad de cultos y expresiones de religiosidad. El desarrollo de las experiencias protestantes entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX nos permitirán observar cómo estos actores, que en los territorios nacionales del sur argentino ocuparon por un tiempo no menor una posición destacada dentro de la sociedad local, devinieron “minorías”, mientras que la Iglesia Católica asumió una posición hegemónica dentro de la esfera pública local⁴¹.

En este sentido, consideremos que el estatus de “minorías religiosas” resulta de un proceso histórico y dinámico, del “juego de fuerzas” en un tiempo y espacio social determinado⁴², además de la combinación de una serie de elementos objetivos y subjetivos; a saber: la existencia de la característica “de lo religioso” que defina e individualice al grupo, su composición numérica,

⁴¹ En este punto consideramos las reflexiones arribadas por Di Stefano, Lida, Frigerio, Ludueña, Ceriani Cernadas, Semán y Giménez Béliveau en el *dossier* “Del ‘monopolio católico’ al ‘pluralismo’: ¿qué lugar para la diversidad religiosa en Argentina? Métodos, datos y perspectivas antropológicas en cuestión”, publicado en *Corpus* (Di Stefano *et. al.*, 2013).

⁴² A partir de la propuesta de Bourdieu, Susana Bianchi (2004, p. 12) define al “campo religioso” como “un espacio simbólico en donde los distintos actores comparten un capital común, la idea de religión, lo que implica también compartir supuestos comunes. Hay quienes, dentro del campo, ocupan posiciones hegemónicas: el control sobre ese capital es el fundamento de su autoridad y de su poder. Hay quienes ocupan posiciones subordinadas y aspiran a un mayor reconocimiento en el control del capital. En síntesis, el campo religioso se construye como un ámbito signado por el conflicto. Y los resultados de esa tensión no serán neutros: en el juego se modifican dominantes y subordinados”.

el reconocimiento oficial del Estado y la voluntad del grupo de identificarse como una “minoría” y resguardarse (Contreras Mazarío, 2006)⁴³.

En particular, atendemos a las advertencias teórico-metodológicas de aquellos estudios que han abordado la situación del protestantismo histórico y el papel medular de las instituciones religiosas y lo religioso en los procesos pos-inmigratorios y de reconfiguración identitaria (Bjerg, 2001; Frigerio, 2007; Seiguer, 2009a, 2017a). Como explica Grace Davie (2011 [2007]), no necesariamente quienes participan de los ámbitos religiosos son “creyentes”; hay quienes “creen sin pertenecer” y “pertenecen sin creer”. De este modo, atendiendo a los aspectos “funcionales” de la religión más que a los aspectos “sustanciales” (Lambert, 1991), concebimos que la religión asumió múltiples funciones; entre ellas, la de ser un “hilo de la memoria” entre las distintas generaciones de “creyentes” (Hervieu-Léger, 2005 [1993]).

3.2 Metodología y fuentes

La investigación apela a la reducción de la escala de análisis y a los estudios de casos como prácticas metodológicas mediante las cuales accederemos a dimensiones de la acción social que no pueden ser percibidas a partir de aproximaciones más generales (en particular, en lo relativo a las estrategias de los actores religiosos). A través de la triangulación de diversas técnicas (como el análisis del discurso, la biografía y la prosopografía), pretendemos vincular el nivel micro con uno más general, situación central para comprender los cambios y las continuidades que se presentan en el período y la región estudiados (Aróstegui, 1995).

En consonancia, analizamos un *corpus* documental integrado por fuentes periódicas y no periódicas que, dada su procedencia, clasificamos en confesionales (es decir, documentos provenientes de las propias sociedades misioneras y congregaciones, tanto protestantes como católicas), oficiales (material producido por agentes del Estado municipal, provincial y nacional, como censos, debates parlamentarios y memorias ministeriales) y generales (entre ellas, prensa étnica, crónicas, memorias y diarios de viajeros y colonos).

Dentro de las fuentes confesionales, consideramos material documental procedente de la Iglesia Anglicana Argentina-Catedral “San Juan Bautista” de Buenos Aires (AIA), el Museo

⁴³ José María Contreras Mazarío reconoce la dificultad de construir un concepto válido, único y universalmente aceptado de “minoría”, en general, y “minoría religiosa”, en particular. Dicho esto, a partir de los instrumentos del derecho internacional vigentes, el catedrático en derecho eclesiástico de Estado propone la siguiente definición: “una minoría religiosa es un grupo de personas residente con carácter permanente en el territorio de un Estado, numéricamente inferior y no dominante en relación con el resto de la población, cuyas creencias o convicciones y prácticas religiosas, diferentes a las de la mayoría o a las del resto de la población individualizándolo, se pretenden mantener, conservar y promocionar para el futuro, aunque sea implícitamente, de manera colectiva y solidaria como grupo, con lealtad al Estado en el que viven, y ello con independencia del grado de reconocimiento jurídico que el grupo tenga atribuido en el Estado del que forma parte” (2006, p. 5043).

Regional de Gaiman (MRG), el Archivo Histórico Provincial del Chubut (AHPCh), la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Iris (AICI) y la Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata (AIEVRP). La mayoría de esta documentación nos ha permitido analizar el desarrollo histórico y la organización *ad intra* de la SAMS y las congregaciones protestantes estudiadas; a saber, perfiles de pastores y misioneros, composición de la feligresía, financiamiento de las iniciativas, vínculos y prácticas desplegadas en la región.

En primer lugar, utilizamos el material producido por los propios ministros religiosos, misioneros, diáconos y secretarios de las congregaciones y estaciones misioneras. En el caso de los anglicanos e inconformistas galeses, la documentación es incompleta. Una gran cantidad de registros parroquiales se perdieron en inundaciones y sucesivos traslados. El AHPCh preserva varios documentos, entre ellos una copia del Libro de Actas y Cuentas de la Iglesia Bautista de Treorki (1877-1898), dentro de la colección microfilmada "Galeses del Chubut: 1795-1965". Muchos de ellos están en galés, situación que ha imposibilitado un análisis más exhaustivo. De este modo, para completar la información disponible, hemos recurrido a fuentes secundarias: prensa confesional-étnica, memorias y crónicas de diversos actores.

Asimismo, pudimos remitir a la información consignada en tres repositorios digitales: *British Settlers in Argentina and Uruguay-studies in 19th and 20th century emigration* (argbrit.org), *The British Presence in Southern Patagonia* (patbrit.org) y *Glaniad* (webarchive.org.uk). Mientras que los primeros disponen de registros de nacimientos, casamientos y defunciones de población británica en la región, el segundo reproduce documentación digitalizada de la Biblioteca Nacional de Gales. En el caso valdense, contamos con la serie completa de libros de actas del consistorio y la asamblea de la parroquia y la gran mayoría de los registros de tesorería, bautismos, matrimonios, defunciones y miembros comulgantes-electores, desde 1901 hasta la actualidad. También, hemos incorporado la información recabada por el Sínodo Valdense de Italia en sus reportes anuales (1900-1965) y el *Dizionario Biografico del Protestanti in Italia* de la *Società di Studi Valdesi*, disponible en línea.

En segundo lugar, analizamos una serie de testimonios de líderes religiosos y autoridades eclesiásticas. Si bien algunos de esos manuscritos, en su mayoría éditos, integran obras celebratorias y proselitistas, otorgan datos empíricos e información relativa a la dinámica interna de las iglesias y sociedades misioneras, las relaciones con estructuras eclesiales supranacionales, entre otros. Nos referimos a las memorias de Teófilo Schmidt (1964 [1858-1865]), Titus Coan (1880), Edward F. Every (1915, 1929 y 1933), Levy Tron (1926), Abraham Matthews (2011 [1894]) y William C. Rhys (2000); también consideramos algunos manuscritos de salesianos, como Bernardo Vacchina (2005 [1887-1917]). En particular, la crónica del valdense L. Tron presenta un

registro de las primeras familias fundadoras de Colonia Iris y un censo detallado de los valdenses pampeanos hacia 1926⁴⁴.

En tercer lugar, hemos considerado la prensa confesional. Recurrimos al órgano oficial de la *South American Missionary Society*, el cual asumió distintos nombres durante el período considerado: *The voice of pity* (1854-1862), *A voice for South America* (1863-1866) y *South American Missionary Magazine* (1867-1902, 1913-1937). Este periódico, creado para promocionar la obra misionera y contar con adherentes y financiamiento especialmente en Gran Bretaña, condensa información valiosa para analizar el funcionamiento de la entidad, sus agentes y acciones en las distintas estaciones misioneras de la región durante el periodo considerado. Además de las imágenes y mapas reproducidos, el periódico contiene biografías, obituarios, memorias y crónicas de sus agentes (desde los diarios personales de George Humble hasta perfiles de las misioneras que arribaron a la Patagonia) y presenta registros aislados de bautismos y aportes a la entidad.

Aquí también debemos listar la prensa confesional católica. El periódico salesiano *La Cruz del Sur* (1905-1949), órgano de las “Escuelas Profesionales Salesianas” del Chubut, constituyó la principal tribuna desde donde estos misioneros y la feligresía católica respondieron a protestantes, laicistas, librepensadores y anticlericales del Territorio. Además de constituir una fuente privilegiada para analizar la dinámica del campo religioso local, nos aporta información de la sociedad chubutense y constituye la contraparte de la prensa étnica galesa, *Y Drafad* (1891-1953).

Dentro de las fuentes oficiales, analizamos documentos procedentes de instancias gubernamentales nacionales y locales. Resultaron relevantes los debates parlamentarios relativos a la presencia protestante en los territorios patagónicos (años 1863 y 1886) y las memorias del Ministerio del Interior presentadas anualmente al Congreso Nacional (1865-1941), en las que se adjuntan los informes enviados por los gobernadores territorianos (con resoluciones, actuaciones del personal a cargo, informes de escuelas e instituciones confesionales). De manera conjunta, remitimos a los censos nacionales (1895, 1947 y 1960) y territorialiano (1912), los informes de inspectores del Consejo Nacional de Educación (varios de ellos publicados en *El Monitor de la Educación Común*, boletín oficial de la Comisión Nacional de Educación), las resoluciones y decretos del Poder Ejecutivo Nacional y los territorios, las actas de concejos municipales (como el primer Libro de Actas de Gaiman, correspondientes a los años 1885-1891). En general, la información que brindan es variada dado que, en su origen, la mayor parte de este material no tuvo como finalidad el registro de cuestiones relativas a los cultos.

⁴⁴ La información relevada por L. Tron ha sido transcrita, revisada y ampliada en otros volúmenes conmemorativos de la parroquia de Colonia Iris (Bonjour Dalmas, 1951; Vigna *et. al.*, 1971; Vigna, 2001).

Por último, consideramos una serie de documentos que hemos agrupado dentro de la categoría “fuentes generales”. Se trata de un *corpus* variado, integrado por mayormente por prensa étnica y registros de viajeros, colonos y otros contemporáneos. Por un lado, examinamos la serie incompleta de *Y Draford* (1904-1961), resguardada en el AHPCh. El periódico bilingüe estuvo asociado a la comunidad galesa desde su creación en 1891 y, luego, bajo la órbita de la Compañía Mercantil del Chubut. Si bien constituye un claro ejemplo de prensa étnica, algunas de sus páginas estuvieron reservadas a la promoción de las actividades de las capillas y sus miembros (no resulta extraño si consideramos que algunos de sus directores fueron pastores). Además de la información relativa a la comunidad, el periódico presentó regularmente crónicas y columnas destinadas a la historia de la colonización, sus referentes e instituciones (en galés, inglés y español). En períodos determinados, constituyó la tribuna principal para la defensa de la educación laica y la libertad religiosa; sus columnas estuvieron reservadas para artículos de *El Monitor* y ensayos destinados a la reflexión de esos temas. *Y Draford* tuvo un claro contendiente: *La Cruz del Sur*.

Por otro lado, analizamos *La Unión Valdense* (1903-1918), editada en Uruguay. La revista mensual reunió artículos que, de acuerdo con su contenido, podemos agrupar en comunicados e informes oficiales, notas de interés social/comunitario, artículos formativos/culturales, y artículos formativos/doctrinales, de contenido moral. *La Unión* tuvo como objetivo central mantener unidos a los valdenses “dispersos” en el Río de la Plata. Así, presentó información detallada sobre las colonias e iglesias que se organizaron a uno y otro lado del Río de la Plata (sección “Notas Argentinas”) y páginas destinadas a la presentación de correspondencia y pequeños informes sobre la situación de las familias en lugares, como la Pampa Central. Además, sostuvo una línea editorial tendiente a informar las principales noticias de la Iglesia en la región (resoluciones de las conferencias distritales, celebraciones parroquiales, visitas oficiales y recorridos pastorales, relaciones interreligiosas) y más allá del Atlántico (“Noticia del Echo”, “Noticias de Europa”, “movimientos religiosos” en distintos puntos del mundo).

Los registros, diarios y crónicas de viajeros, colonos y otros contemporáneos a las experiencias estudiadas comprenden el último grupo de documentos consultados. La información que otorgan es variada, pero resulta valiosa para completar, contrastar y matizar los datos brindados por otros materiales. Así, hemos considerado manuscritos éditos como *La Australia Argentina* de Roberto Payró (1908 [1898]), *Vida entre los Patagones* de George Musters (1911), *Recuerdos de un médico rural* de René Favalaro (1980), *La Colonia Galesa* de Lewis Jones (1993 [1898]), *El último confín de la tierra* de Lucas Bridges (2010 [1948]). *El libro de las traducciones* de Owen Tydur Jones (2008) contiene una selección de testimonios de galeses y actas de las capillas

inconformistas que hemos considerado en varias secciones de la presente investigación. La conmemoración del sesquicentenario de la “gesta galesa” constituyó una oportunidad privilegiada para la reedición y traducción de memorias de la “Colonia”. La colección “Biblioteca Tegai Roberts” (2015) reunió una serie de documentos inéditos que fueron de utilidad para nuestra investigación: *Memorias de un duro comienzo*, una compilación de cartas y crónicas de los inicios de la Colonia Galesa del Chubut; los primeros números del primer periódico patagónico, *Y Brut*; y los *Ensayos acerca del orden familiar* de Esther Emmet, Eluned Morgan y T. Williams.

4. ESTRUCTURA DE LA TESIS

La tesis está organizada en dos partes. La primera de ellas, denominada “Expresiones del protestantismo decimonónico en el sur argentino”, comprende cuatro apartados en los que se estudia el desarrollo de las experiencias protestantes en la Patagonia argentina durante fines del siglo XIX y principios del siglo XX. El primer capítulo es destinado al contexto de surgimiento de las empresas misioneras y colonizadoras, entre las aspiraciones étnico-religiosas de sus ideólogos y el proyecto modernizador de la clase política argentina. En los siguientes capítulos son abordados los tres casos considerados. Cada uno de ellos examina la dinámica interna de las misiones, colonias e iglesias consideradas (feligresía, misioneros/pastores, financiamiento) y sus relaciones con la sociedad civil, el mundo católico y los agentes del Estado.

La segunda parte, titulada “Las iglesias protestantes en el siglo XX. Redefiniciones y estrategias desde el sur argentino”, inicia con un apartado dedicado a la situación de las sociedades misioneras y las congregaciones de origen galés en el período de entreguerras, cuando se produce el quiebre y la redefinición de los proyectos que les dieron sustento. A los efectos de analizar y evaluar los alcances de esos reacomodamientos, en el sexto capítulo es examinado uno de los casos: la situación de la Iglesia Valdense de Colonia Iris entre los años treinta y la década de 1960. En ese tiempo, después del desplazamiento de la sede parroquial, los valdenses emprendieron la difícil tarea de adaptar sus instituciones a la región nordpatagónica, a través de la federalización de sus instancias asociativas, la inserción en redes intereclesiásticas y la consolidación de congregaciones locales.

En cada capítulo son consideradas tres variables: la organización *ad intra* de las experiencias protestantes, los vínculos con las sociedades locales, y las relaciones con el Estado (nacional, territorialiano y local), la Iglesia Católica y otras iglesias. En la última sección, dedicada a conclusiones, realizamos un recorrido diacrónico y sincrónico para ver los cambios y las continuidades en el siglo estudiado y las diferencias y puntos en común entre los casos considerados. Ello nos permite brindar una lectura de la dinámica protestante en la Patagonia y

los procesos de reacomodamiento de las iglesias y la sociedad misionera estudiadas entre la “Argentina laica” y la “nación católica”. Especialmente, evaluaremos cómo los protestantes, que originalmente tuvieron una presencia relevante dentro del campo religioso territorial, devinieron “minorías religiosas” ante la expansión del Estado y, en particular, la Iglesia Católica.

Antes de los apartados dedicados a repositorios, fuentes y bibliografía, presentamos un Anexo compuesto por mapas, cuadros y figuras para complementar e ilustrar el análisis propuesto.



Universidad de
San Andrés

PRIMERA PARTE

**EXPRESIONES DEL PROTESTANTISMO DECIMONÓNICO
EN EL SUR ARGENTINO**



Universidad de
San Andrés

CAPÍTULO I. PROTESTANTES EN EL FIN DEL MUNDO

Poor benighted ones! your wailing
And your sighs have reached our ears;
There is One whose strength prevailing,
And whose love can dry your tears.
Gracious Lord! our cold hearts quicken,
Of thy wondrous love to tell,
Now call home these lost and stricken,
In Thine earthly fold to dwell,
And in heaven with us Thy praise to swell⁴⁵

Este capítulo aborda el contexto de nacimiento y desarrollo inicial de las experiencias protestantes patagónicas estudiadas en la presente investigación: la South American Missionary Society, las congregaciones inconformistas de origen galés y la Iglesia Valdense de Colonia Iris. Comprende cuatro secciones. En la primera, nos centramos en la dinámica religiosa en Europa y América del Norte durante el siglo XIX. La secularización no significó la evicción de la religión en las sociedades occidentales; de acuerdo con Danièle Hervieu-Léger (2004 [1999]), implicó un reacomodamiento de su lugar dentro del campo social. Es más, aquí entendemos ese “largo siglo” estudiado por Eric Hobsbawm como un periodo de “avivamiento” religioso. En consonancia, presentamos la situación del anglicanismo, el inconformismo galés y la Iglesia Valdense entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XX, para dar cuenta de los procesos de cambio social y religioso que atravesaron las sociedades occidentales de manera paralela a la construcción y la expansión de los Estados nacionales y conocer el marco histórico de los proyectos misioneros y colonizadores que dieron lugar a las experiencias protestantes seleccionadas. En la segunda sección realizamos una síntesis histórica del protestantismo en la región rioplatense. Proponemos una periodización cuatripartita, desde 1776 hasta ca. 1930, que nos permite observar la trayectoria del protestantismo en la naciente Argentina. Expuestos los contextos generales, el siguiente apartado está dedicado a las primeras iniciativas protestantes en la Patagonia entre las décadas de 1840 y 1870: los viajes de Robert Fitz-Roy, William Arms y Titus Coan, los trabajos iniciales de Allen Gardiner y la Sociedad Misionera de la Patagonia (1844-1869), y la génesis de la Colonia Galesa del Chubut (1861-1875). A diferencia de otras regiones argentinas, los territorios sureños tuvieron una distintiva presencia protestante antes de su organización burocrático-administrativa en la década de 1880. Esta situación generó una serie de replanteos hacia el interior de las clases dirigentes de la época, al calor de los debates por el lugar de la Iglesia Católica en la sociedad argentina y sus relaciones con el Estado nacional. Así, en la última sección evaluamos las discusiones en torno al despliegue de empresas misioneras y colonias protestantes en el sur argentino a partir de dos debates del Congreso de la Nación de 1863 y 1886.

1. UN SIGLO DE REVERDECIMIENTO

Lejos de constituir un periodo de evicción de lo religioso, el siglo XIX fue testigo del ascenso de un “nuevo estilo” de religión. Como plantea Christopher Bayly, de manera contemporánea a la configuración de los estados nacionales y los nuevos imperios occidentales, las burocracias y las instituciones de formación religiosas se expandieron y racionalizaron, las doctrinas, los ritos y las autoridades eclesiásticas fueron formalizados, y los mensajes de fe y salvación se propagaron a través de peregrinaciones, publicaciones periódicas y empresas misioneras, posibilitadas por el progreso de las redes de comunicación y los viajes transoceánicos. En palabras del historiador británico, emergieron los *empires of religions* (Bayly, 2003, pp. 333-343).

⁴⁵ *South American Missionary Magazine* (en adelante SAMM), 1° de Mayo de 1868, “Acrostic N°2” (KJG), p. 63.

Dentro de la cristiandad occidental, el catolicismo vivió un período de renacimiento (Gross, 2004, pp. 29-73). Surgieron organizaciones laicas, como la Sociedad de San Vicente de Paul, y un centenar de congregaciones religiosas, muchas de ellas femeninas⁴⁶. El impulso misionero, favorecido por una nueva concepción de la tarea (ya no como una prerrogativa de los sacerdotes), se cristalizó en la Obra de Propagación de la Fe organizada por laicos en Lyon (1822), la encíclica *Probe Nostis* (“Sobre las Misiones y la Obra de la Propagación de la Fe”) de Gregorio XVI (1840) y los proyectos de evangelización de numerosas congregaciones, como la novel Pía Sociedad de San Francisco de Sales (1859)⁴⁷. Además, hubo un florecimiento de las prácticas devocionales (como el culto del Sagrado Corazón de Jesús y la Virgen de la Medalla Milagrosa) y los centros de peregrinaje. Durante esos años se planificaron y construyeron obras monumentales para recibir a miles de peregrinos, como los santuarios y basílicas de Lourdes (Francia), Nuestra Señora Aparecida (Brasil), la Sagrada Familia (España) y Luján (Argentina)⁴⁸. Paralelamente, la Iglesia de Roma sobrellevó cambios dramáticos mediante el ensanchamiento de su estructura eclesiástico-administrativa, el crecimiento espectacular del clero, la unificación del currículum de las universidades, la concentración del poder en torno a la figura del papa; en fin, cuestiones encarnadas en el dogma de la Infalibilidad Papal y plasmadas en el Concilio Vaticano I (1869-1870)⁴⁹.

Universidad de

⁴⁶ Durante la primera mitad del siglo se fundaron 75 congregaciones nuevas; a fines de la centuria, ese número se triplicó (207). Del total, un porcentaje importante estuvo integrado por congregaciones femeninas. Una característica particular de estas, según Donatella Fioretti (2011), estuvo relacionada con su estructura interna: se suprimieron las divisiones entre religiosas y emergió un nuevo rol en el ámbito eclesiástico, el de la mujer dirigente. La investigación doctoral de Cynthia Folquer (2012), sobre las dominicas de Tucumán, constituye uno de los primeros aportes significativos al estudio de las mujeres religiosas y su sociabilidad durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX en Argentina. Sobre la “feminización de la religión” véase el trabajo de Inmaculada Blasco Herranz (2005, pp. 119-136).

⁴⁷ Durante su papado, Pío VII (1800-1823) restauró a la Compañía de Jesús (1814) y aprobó nuevas congregaciones misioneras. Los pontificados de Gregorio XVI (1831-1846) y Pío IX (1846-1878) representaron un momento de expansión y afianzamiento de la actividad misionera en todo el Hemisferio Sur, favorecido por la cooperación de laicos institucionalizados. El tercer cuarto del siglo XIX, por ejemplo, estuvo protagonizado por las obras de los benedictinos, redentoristas, ermitaños de San Agustín, agustinos recoletos, los eudistas, los sacerdotes de la Santa Cruz, los agustinos de la Asunción, los misioneros del Sagrado Corazón de Jesús, los Hijos del Inmaculado Corazón de María, los salesianos de Don Bosco. Asimismo, surgieron nuevos institutos misioneros, como los misioneros franceses de Lyon para las misiones africanas, los padres blancos del cardenal Lavigerie, los misioneros de Milán en Italia, los padres del Verbo Divino en Alemania, los misioneros de la Congregación del Corazón Inmaculado de María en Holanda, los combonianos de Daniel Comboni en Italia, los misioneros de Mill Hill en Inglaterra (Fliche y Martin, 1978; Sánchez, 2019).

⁴⁸ Especialmente, sobre las expresiones devocionales marianas después de la bula *Ineffabilis Deus* de Pío IX, véase el volumen editado por Roberto Di Stefano y Francisco J. Ramón Solans (2016).

⁴⁹ Estos cambios formaron parte de un proceso mayor denominado “romanización”, en el que el papado trató de fortalecer la institución eclesiástica frente a los Estados e ideologías populares (Di Stefano, 2000; Lida, 2007). La obra colectiva dirigida por Christopher Clark y Wolfram Kaiser (2003) aborda este tema. En particular, véase el aporte de Clark en el capítulo “The New Catholicism and the European culture wars” (2003, pp. 11-46).

Del mismo modo, el protestantismo asumió una dimensión global a través de los sucesivos *revivals*, tanto a nivel espiritual como intelectual e institucional⁵⁰. El iluminado siglo XVIII otorgó el marco para la búsqueda de una renovación en las Iglesias herederas de la Reforma, centrada en el estudio de la biblia y la predicación evangélica. El movimiento pietista, iniciado por Philipp J. Spener, se expandió notablemente fuera de Europa, y las iniciativas misioneras de los “hermanos moravos” promovieron la difusión de la doctrina y la experiencia de la conversión entre los angloparlantes. En ese tiempo, los Wesley y George Whitfield criticaron la apatía de la Iglesia de Inglaterra y proyectaron un “renacimiento” sustentado en la disciplina y el compromiso cristiano, influenciados por la experiencia alemana y el puritanismo inglés⁵¹. Las resonancias del avivamiento metodista llegaron a poblados remotos de Gales y Escocia, como Cambuslang. En las colonias angloamericanas, la ola de entusiasmo religioso alcanzó uno de sus puntos más altos en torno al decenio de 1740, resultado de una predicación poderosa por parte de líderes locales, pastores y misioneros, entre ellos el mismo Whitfield⁵².

Entre las décadas de 1790 y 1840, las iglesias protestantes contemplaron una nueva primavera. Al igual que en otros tiempos de vivificación, la directriz fue la restauración de los valores cristianos primigenios; así lo evidenciaron una serie de expresiones religiosas nacientes: el Movimiento de Santidad, los mormones, los adventistas y las no denominacionales Iglesias de Cristo (entre ellas, los Discípulos de Cristo). Este segundo “gran despertar” (*Great Awakening*), como es mencionado en la literatura norteamericana, estuvo caracterizado por el incremento de las campañas evangelizadoras y la respuesta conversionista de amplios sectores de la población (McClymond, 2004). Diversas iglesias, juntas interdenominacionales, pastores, laicos y entidades privadas auspiciaron y llevaron adelante un centenar de empresas misioneras.

En Gran Bretaña, el avance del *Evangelicalism*⁵³ y el consecuente “partidismo” en el interior de la Iglesia de Inglaterra, como veremos más adelante, acompañó el impulso de un

⁵⁰ Thomas E. Bergler (2003, pp. 1967-1969) ofrece una síntesis histórica del término *revival* en el tercer volumen de la *Encyclopedia of Protestantism*, editada por Hans J. Hillerbrand.

⁵¹ Las diferencias teológicas entre John Wesley y George Whitfield en torno a la doctrina calvinista de la predestinación llevaron a la fractura del movimiento. Así surgieron dos líneas dentro del metodismo: la wesleyana, influenciado por los Hermanos de Moravia y la concepción arminiana; y la calvinista.

⁵² Entre la extensa literatura sobre los avivamientos del siglo XVIII, puede mencionarse *The Protestant Evangelical Awakening* de W. Reginald Ward (1992). Particularmente, sobre el metodismo y su expansión en países como Gales, veáse la propuesta de David Ceri Jones (2004).

⁵³ El término “evangélico”, derivado de palabra griega del Nuevo Testamento *euangelion* (“buena noticia”), ha tenido diversas connotaciones en los últimos siglos, derivadas de su asociación con ciertos grupos e iglesias del mundo cristiano. Durante el siglo XVI, la palabra se aplicó a los reformadores protestantes debido a su énfasis doctrinal en la justificación por la fe, el sacerdocio de todos los creyentes y la autoridad de la biblia. Hacia fines del siglo XVIII, fue adoptada por aquellos que compartían el énfasis en la necesidad de una experiencia de conversión, la promoción del Evangelio y un enfoque riguroso hacia la santidad personal. En este contexto, la expresión también se usó para identificar a una tendencia en particular dentro de la Iglesia establecida, simpatizante de la renovación metodista y las campañas evangélicas. Bruce L. Guenther (2003, pp. 327-330) presenta un recorrido histórico del término en el

variado grupo de organizaciones, entre ellas, la Sociedad Misionera de Londres (*London Missionary Society*, LMS, 1795), la Sociedad para las Misiones en África y el Oriente (luego llamada *Church Missionary Society*, CMS, 1799), la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (*British and Foreign Bible Society*, SFBS, 1804)⁵⁴ y la Sociedad para la Promoción del Sistema Lancasteriano para la Educación de los Pobres (luego llamada *British and Foreign School Society*, BFSS, 1808)⁵⁵. Estas sociedades prosiguieron una larga tradición de trabajo iniciada por la Sociedad para la Promoción del Conocimiento Cristiano (*Society for Promoting Christian Knowledge*, SPCK, 1698) y la Sociedad para la Propagación del Evangelio en el Exterior (*Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*, SPG, 1701). En las décadas siguientes, el éxito de sus obras se materializó en la multiplicación de su número y recursos. Asimismo, tuvieron que competir con organizaciones interdenominacionales o auspiciadas por otras iglesias anglosajonas (Porter, 2003)⁵⁶.

En Estados Unidos, mientras metodistas y bautistas tuvieron un crecimiento considerable a través de campañas de conversión en los territorios sureños, grupos congregacionalistas extendieron su prédica en las regiones occidentales del norte del país. De manera simultánea, una serie de emprendimientos educativos (varios de ellos bajo la premisa lancasteriana) y editoriales nacieron en todo el país; quizás la iniciativa más conocida sea la Sociedad Bíblica Americana (ABS

segundo volumen de la *Encyclopedia of Protestantism*, editada por Hans J. Hillerbrand. David Bebbington (1989, pp. 2-17) ofrece una caracterización ya clásica sobre el *Evangelicalism*, sostenida en cuatro pilares: conversión, activismo, énfasis en el Evangelio (*Biblicism*) y un enfoque sostenido en la obra expiatoria de Cristo en la cruz (*Crucicentrism*).

⁵⁴ El clima *Evangelical* británico de finales del siglo XVIII produjo muchas sociedades para la promoción del cristianismo. Cuando la *Religious Tract Society* decidió no distribuir biblias en galés, se formó una nueva sociedad con ese propósito. La BFBS fue organizada por un grupo de laicos, con el apoyo del ala evangélica de la Iglesia de Inglaterra e inconformistas. Entre sus fundadores y *patrons* destacan eruditos, políticos y activistas abolicionistas cristianos como William Wilberforce, Granville Sharp y Zachary Macaulay, y los obispos de Londres y de Salisbury. Rápidamente, la sociedad se transformó en una red no confesional, con representantes y agentes en varios países extranjeros, dedicada a la traducción, impresión y promoción de textos cristianos en todo el mundo. Los antecedentes de la BFBS se encuentran en las iniciativas de la Institución Bíblica de Canstein (Halle, Alemania), de 1710, y la efímera Sociedad Bíblica Francesa, de 1792. También, la SPCK y la SPG incorporaron la distribución de biblias dentro de sus grandes propósitos misioneros. Pero en la mayoría de los casos, la producción y difusión de textos permaneció en gran parte como un asunto aleatorio y generalmente comercial. Poco después de la formación de BFBS, en 1804, el movimiento de sociedades bíblicas independientes creció en Europa y América. Así, nacieron entidades hermanas en Irlanda (1806), Finlandia (1812), Dinamarca (1814), Islandia (1815), Suecia (1815), Noruega (1816) y Estados Unidos (1816). Peter J. Wosh (2003, pp. 392-402) realiza una síntesis histórica en el primer volumen de la mencionada *Encyclopedia of Protestantism*, editada por Hillerbrand.

⁵⁵ La *Society for Promoting the Lancasterian System for the Education of the Poor* fue organizada con el objetivo de continuar la obra del cuáquero inglés Joseph Lancaster. Fundada por Joseph Fox, William Allen y Samuel Whitbread, contó con el apoyo de varios cristianos evangélicos y no-conformistas, como William Wilberforce. En 1814, después de una serie de desavenencias, la entidad pasó a denominarse *British and Foreign School Society for the Education of the Labouring and Manufacturing Classes of Society of Every Religious Persuasion*. Basada en principios no sectarios, la sociedad organizó *British Schools* e instituciones para la formación de docentes, que en muchos lugares mantuvo una rivalidad activa con las *National Schools*, sostenidas por la Iglesia de Inglaterra. También, estableció escuelas en el extranjero, a través de la dotación de personal y otro tipo de apoyo.

⁵⁶ Entre ellas, pueden mencionarse la Sociedad Misionera Bautista (1792), la Sociedad Misionera Escocesa (1796), la Sociedad Misionera de Glasgow (1796), la Sociedad Misionera Metodista Wesleyana (1817), la Sociedad Misionera Bautista Canadiense (1837).

por sus siglas en inglés, 1816). Muchas de esas asociaciones, no denominacionales, se caracterizaron por atravesar las fronteras territoriales y actuar en espacios concebidos tradicionalmente como no protestantes. Aquí también podemos mencionar el caso de la ABS, si bien no fue la pionera. En 1810 graduados del *Williams College* sentaron las bases de la Junta Americana de Comisionados para las Misiones Extranjeras (*American Board of Commissioners for Foreign Missions*), primera sociedad cristiana estadounidense en fundar misiones evangélicas en el extranjero. Además, durante el período *antebellum*, los mensajes de renovación cristiana se identificaron con causas sociales, como los reclamos abolicionistas y la promoción de la abstinencia⁵⁷.

Como explica George Mosse (1997), el periodo que discurre entre 1815 y 1870 vivenció varios resurgimientos. “La religión evangélica se consideraba al mismo tiempo práctica (aplicada a este mundo y a sus problemas) y emocional (a través de su experiencia de conversión que conducía a la piedad del corazón)”. Así quedó de manifiesto en el accionar de la *Christian Revival Association* y la militancia del Ejército de Salvación, preocupados por “el ‘volver a Cristo’ de individuos que contribuirían así a la solución de los problemas sociales de su tiempo”⁵⁸. Conjuntamente, para el historiador alemán hubo otro tipo de resurgimiento, centrado en la “belleza del cristianismo” y “en la visión de la verdad histórica que el cristianismo representaba concentrada en la liturgia y en la tradición eclesiástica”. Entre sus resultados distingue “la refundación de órdenes monásticas dentro de la comunión anglicana y el arte religioso de los prerrafaelitas, como J. E. Millais (1829-1896) o Dante Gabriel Rossetti (1828-1882)”. Este segundo movimiento estuvo estrechamente vinculado al romanticismo, pues, para algunos de sus exponentes, “la naturaleza, que estimulaba el sentimiento humano, se hallaba inexorablemente vinculada a lo cristiano y a lo divino” (Mosse, 1997, p. 63).

Antes del estallido de la “Gran Guerra”, una tercera ola de renovación inundaría el cristianismo anglosajón. En Gran Bretaña, las congregaciones reformadas de origen galés tuvieron su propio *revival* en 1904-1905. Protagonizado por el pastor Evan Roberts, el avivamiento tuvo la adhesión de miles de personas y alcanzó a comunidades remotas, como la organizada en el valle

⁵⁷ En Gran Bretaña, este compromiso social se vio reflejado en la organización y apoyo de las sociedades antiesclavistas de la primera mitad del siglo XIX. Además de cuáqueros, en ellas participaron varios *Evangelical anglicans*, como el político y filántropo William Wilberforce (1759-1833).

⁵⁸ El Ejército de Salvación (*The Salvation Army*) nació a la luz de las acciones del matrimonio del teólogo y pastor William Booth (1829-1912) y la activista cristiana Catherine Mumford (1829-1890). En 1865 luego de separarse del metodismo, la pareja aunó los esfuerzos de voluntarios de varias iglesias londinenses en un movimiento aconfesional que nació bajo el nombre de *Christian Revival Association*. Su primer objetivo fue llevar el mensaje cristiano a los sectores postergados de la sociedad local, especialmente, en las áreas más hacinadas y marginadas de la ciudad (de allí también que la entidad haya sido denominada por un tiempo como *East London Christian Mission*). Los fines y la estructura de la entidad crecieron con el correr de los años y la expansión del movimiento. Así, en 1878 la *Christian Mission* asumió su denominación actual y alcanzó una extensión mundial.

del Chubut. En Estados Unidos, adquirió dimensiones mayores. Dio origen a las corrientes pentecostales y al inicio de sus misiones en el extranjero, sustentadas en cuatro principios teológicos: salvación, sanidad, bautismo en el espíritu y la segunda venida de Cristo⁵⁹. Asimismo, la nueva sensibilidad religiosa encontró cauce a través del pujante movimiento ecuménico, del que participaban varias iglesias y organizaciones como la Asociación Cristiana de Jóvenes (*Young Men's Christian Association*, YMCA), y la celebración de la primera Conferencia Misionera Mundial (*World Missionary Conference*), en 1910.

De manera contemporánea a los sucesivos avivamientos y ante los heterogéneos escenarios emergentes, las estructuras eclesiásticas debieron modernizarse. El caso más significativo lo constituyó la Iglesia de Inglaterra, que redefinió su posición como una *imperial religion*. Por un lado, como anticipamos, estos procesos resultaron de la conflictiva y gradual construcción de los Estados (y las iglesias) nacionales y la acelerada expansión de los imperios coloniales en territorios tan distantes y diversos como África y Asia. Por otro lado, respondieron al complejo entramado de sociedades misioneras y al desplazamiento de millones de personas que ampliaron los límites y alcances del cristianismo, al mismo tiempo que lo redefinieron.

Entre 1815 y 1930, como señala Fernando Devoto, 55 millones de europeos migraron hacia destinos americanos, como “parte de un movimiento más vasto que vio también amplios desplazamientos dentro de Europa, de un país a otro y aun dentro de un mismo país”. El principal país de emigración fue Gran Bretaña, con 19 millones de migrantes que partieron mayoritariamente a América del Norte, Australasia y Sudáfrica (Devoto, 2009, p. 45-48). En consonancia, las instituciones religiosas, tanto en los países de origen como en las sociedades receptoras, debieron administrar sus recursos, satisfacer las demandas religiosas de una feligresía móvil y buscar alternativas para evitar el desgranamiento de las comunidades religiosas.

A continuación, dado el interés de nuestra investigación, nos detendremos en la situación del anglicanismo, el inconformismo galés y la Iglesia Valdense. Asimismo, esta triada nos brindará elementos para considerar dos escenarios del universo protestante, con características particulares: el anglosajón, donde el protestantismo devino religión de Estado y/o en un elemento constitutivo de las identidades étnico/nacionales, y el mediterráneo, donde las tradiciones reformadas constituyeron una minoría frente a la omnipresente Iglesia de Roma.

⁵⁹ En 1906 el avivamiento de la Calle Azusa (Los Ángeles, California), dirigido por William J. Seymour, sentaría las bases del movimiento pentecostal. Al cabo de un año, la mayoría de sus líderes se separaron para formar otras congregaciones, como la Misión de Fe Apostólica de la calle 51, la Misión de Fe Apostólica hispana y la Misión Pentecostal Italiana. Casi todas estas nuevas iglesias se fundaron entre migrantes y pobres. Las diferencias doctrinales abundaron, dada las características del movimiento, y muchas organizaciones y denominaciones independientes surgieron del avivamiento inicial: Iglesia de Dios en Cristo (1907), Asambleas de Dios (1914), Iglesia Pentecostal Unida (1914), Iglesia Pentecostal de Dios (1919) (Dayton, 1991; Míguez, 2002).

1.1 El anglicanismo victoriano: Imperio, Iglesia y “entusiasmo misionero”

La bibliografía destinada al estudio de la Iglesia de Inglaterra y su relación con la Corona y el Imperio británico es cuantiosa. En particular, la historiografía anglosajona ha dedicado decenas de volúmenes a la etapa comprendida entre el fin de las guerras napoleónicas y el estallido del conflicto mundial de 1914. Mientras que autores como William Sachs (1993) y Kevin Ward (2006) sostienen que durante esas décadas el anglicanismo pasó a definirse en términos globales y huyó del “cautiverio inglés” (sintetizada en la expresión *not English but Anglican*), historiadores como Rowan Strong (2007, 2017) y John Wolffe (2017) atienden a los cambios resultantes del quiebre del monopolio religioso legal en 1828-1832 y el ascenso de un “nuevo paradigma” que supuso una adaptación exitosa de la Iglesia en el contexto de expansión imperial⁶⁰.

A comienzos del siglo XIX, la *Ecclesia anglicana* comprendía a la Iglesia Unida de Inglaterra e Irlanda (con inclusión de Gales) y, por extensión, a las pequeñas iglesias emergentes que atendían a colonos, convictos y expatriados (soldados, navegantes y comerciantes)⁶¹ en América del Norte, el Caribe, India y Australia. En ese grupo, las únicas que funcionaban de manera independiente eran la Iglesia de Estados Unidos, en proceso de organización después de la declaración de independencia de las Trece Colonias (1776) y la promulgación de la Constitución de 1787, y la pequeña Iglesia de Escocia, sospechada de vínculos con el jacobismo (Strong, 2017). Además, dentro del orbe “anglicano” actuaba un grupo variado y creciente de empresas misioneras, desde las centenarias SPCK y SPG hasta las nóveles LMS, CMS y BFBS (Porter, 2001b, 2003; Cox, 2008; Maughan, 2014).

A pesar del desafío que supuso la independencia norteamericana para la estabilidad de la cristiandad británica, el periodo 1790-1830 atestiguó un relanzamiento del vínculo entre el Estado y la Iglesia establecida (Strong, 2007)⁶². Hasta entonces, el Parlamento había concedido fondos y

⁶⁰ Especialistas como Mark Chapman (2006) plantean que, en ese tiempo, las expresiones “anglicano” y “anglicanismo” pasaron a referir, cada vez más, a un heterogéneo y disperso número de adherentes, instituciones, iniciativas misioneras, discursos y prácticas en distintos rincones del mundo. Concretamente, el término “anglicanismo”, derivado del adjetivo “anglicano” (usado desde el siglo XII para referir a la iglesia cristiana en Inglaterra), fue utilizado por el presbítero J. H. Newman, en 1838, como sinónimo de anglo-catolicismo y para distinguirlo del “protestantismo” -si bien más tarde hablaría del lazo directo entre ambas tradiciones-. Luego, asumió un significado más cercano al de la actualidad, para referir a la “comunidad anglicana”, es decir, a las iglesias “particulares o nacionales” en comunión con el arzobispo de Canterbury. Esta acepción del vocablo empezó a ser popularizada después de la década de 1850, cuando las primeras iglesias coloniales se convirtieron en provincias independientes. En la actualidad, algunas iglesias (como la Reformada Española) se unieron a la Comunión sin haber sido jamás “anglicanas” (Chapman, 2006, pp. 4-5).

⁶¹ Hemos utilizado la expresión *expatriates* tal como aparece en la documentación analizada. De acuerdo con Seiguer (2009a, pp. 44-45), la autodefinition “expatriado” tiene un valor en sí mismo, dado por los propios actores sociales-religiosos: implica que la ausencia de la “patria” es pasajera y no permanente, a diferencia de los “inmigrantes”.

⁶² Una serie de acontecimientos marcaron el proceso de “establecimiento” de la Iglesia de Inglaterra (*The established Church*) después de la separación de Roma (1534). Durante el reinado de Isabel II, se instauró la Iglesia protestante

tierras para el funcionamiento de escuelas e iglesias, el mantenimiento de clérigos y la atención espiritual de los súbditos de la Corona en sus colonias. Del mismo modo, la *Colonial Office* tuvo a su cargo el nombramiento de los capellanes en las posesiones trasatlánticas que, en varias ocasiones, eran provistos por las propias sociedades misioneras que trabajaban en la región (Brown, 2017). En torno a 1800, estas concesiones se vieron reforzadas por una renovada política colonial. El primado de Londres nombró autoridades competentes y creó diócesis para la administración de las iglesias en las excolonias y los territorios donde la presencia británica era cada vez más significativa⁶³. Así, a la elección del obispado de Nueva Escocia (1787) para la atención de la feligresía norteamericana, le siguieron nuevos cargos eclesiásticos en ultramar, como el nombramiento del primer obispo para el hemisferio sur, en la novel diócesis de Calcuta (1814). Además, la promulgación de la *Consular Advances Act*, en 1825, concedió a los embajadores británicos la potestad de nombrar capellanes locales, con la debida autorización del Obispo de Londres (Brown, 2017, p. 51).

Esta situación cambió tras la “revolución constitucional” de 1828-1832. En conjunto, las leyes conocidas como *Sacramental Test Act* (1828), *Catholic Relief Act* (1829) y *Great Reform Act* (1832) reconocieron la diversidad religiosa del Reino Unido y suspendieron el monopolio legal de la “Iglesia de los ingleses”. La nueva legislación constituyó una respuesta a las circunstancias políticas de la ajetreada década de 1820 (particularmente, como resultado del cumplimiento parcial del Acta de Unión con el católico Reino de Irlanda) y al panorama religioso local, que poco tenía que ver con la posición jurídica de la Iglesia establecida dentro y fuera de Inglaterra. En Escocia, los presbiterianos constituían una enorme mayoría, mientras que las congregaciones metodistas y disidentes tenían un peso notorio dentro de la población galesa. Igualmente, estas denominaciones predominaban en las áreas rurales y semiurbanas, aún significativas en la Gran

conforme al Estado y como parte de él (1558). Además, fue obligatorio el uso de *The Book of Common Prayer* (1559), en reemplazo de los ritos católicos, y el juramento de los “Treinta y nueve artículos de religión”, redactados en 1563 y aprobados en 1571. Tras la Restauración monárquica, en 1660, el Parlamento aprobó una serie de leyes que revocaron derechos civiles para católicos y disidentes y constituyeron parte de una política religiosa discriminatoria que reservaba el acceso a cargos públicos para los anglicanos. De las leyes sancionadas destacan la *Corporation Act* (1661), que establecía el juramento de fidelidad a la Iglesia por parte de todos los funcionarios municipales y la renuncia al presbiterianismo, así como la obligación de tomar los sacramentos correspondientes; el *Act of Uniformity* (1662), que regulaba el uso del Libro de Oración Común en todos los lugares públicos de oración y decretaba la expulsión de los ministros ordenados que no se hubieran ordenado conforme a la Iglesia; y el *Conventicle Act* (1664), que limitaba el número de fieles que podían reunirse para celebrar cultos no anglicanos. En 1689, el Parlamento aprobó el Acta de Tolerancia, que concedió la libertad de cultos para los súbditos protestantes (católicos y cuáqueros no recibieron concesiones). Sin embargo, se mantuvieron las restricciones para el ingreso a cargos públicos y universidades. En 1701, mediante el Acta de Establecimiento (*Act of Settlement*), el Parlamento garantizó la sucesión a la Corona a los miembros de la familia protestante de la Casa de Hannover e impedir, de este modo, el acceso de católicos.

⁶³ Tercero en la jerarquía eclesiástica después de los arzobispos de Canterbury y York, el obispo de Londres fue responsable de los asuntos eclesiásticos de las colonias americanas. Tras la revolución dieciochesca, tales prerrogativas se circunscribieron a las Indias occidentales.

Bretaña de principios de siglo⁶⁴. El censo religioso de 1851 confirmó esta situación: apenas la mitad de la población de Inglaterra y Gales se manifestó adherente al anglicanismo (Brown, 2002, pp. 211-223).

Los estudios recientes coinciden en señalar que, ante la pérdida de su posición hegemónica, la Iglesia de Inglaterra se vio obligada a reorientar sus estrategias para construir legitimidad. Esto fue viable de dos maneras: primero, a través del desarrollo de las estructuras y capacidades de una denominación distinta del Estado, pues hasta entonces no había tenido necesidad de un tejido institucional independiente⁶⁵; segundo, mediante la reinención del carácter nacional de la Iglesia, no ya a partir de su base legal anterior sino a través de una posición más cultural y moral basada en la adhesión de una población mayoritariamente inglesa y en la asociación con el Imperio en expansión (Strong, 2017). De acuerdo con Stewart Brown (2017), el imperialismo otorgó un renovado sentido de propósito a la Iglesia y proporcionó el marco social y político para la extensión de la misión anglicana. Esta renovada alianza benefició a uno y a otro, pero no significó una solidaridad clara, como tampoco un accionar homogéneo de las autoridades eclesiásticas.

Por una parte, es necesario subrayar que la Iglesia de Inglaterra resguardaba una variedad de tradiciones y tendencias teológicas en su interior. La naturaleza política de la institución y la concepción luterana de *congregatio fidelium* otorgaron cierto margen de acción a sus miembros, discursos y prácticas, a través de fisiones y fusiones (Seiguer, 2009a)⁶⁶. Esta característica, no

⁶⁴ En 1851 alrededor del 54% de la población de Inglaterra y Gales vivía en pueblos de más de 2.500 habitantes. En Escocia, una década más tarde, en 1861, el 39% de la población vivía en asentamientos de más de 5.000 habitantes. Según Wolfe (2017), a mediados de siglo el paso de una sociedad rural y agrícola a una urbana estaba en marcha, pero no todo el crecimiento urbano fue resultado de la industrialización. Brighton, por ejemplo, creció rápidamente durante la década de 1820 como resultado del creciente tiempo de ocio y la necesidad de recreación organizada. Tampoco toda la industria se urbanizó, con muchas industrias situadas fuera de las ciudades cercanas a las cuencas carboníferas (Strong, 2017).

⁶⁵ Según Wolfe (2017, pp. 31-32), la Iglesia de Inglaterra pasó de contar con 11.883 iglesias y 14.993 clérigos en 1831 a 17.368 iglesias y 23.670 clérigos en 1901. Durante esas décadas, el número de obispados creció con el establecimiento de jurisdicciones en St. Albans (1877), Truro (1877), Newcastle (1882), Southwell (1884), Wakefield (1888), Birmingham (1905) y Southwark (1905). También se organizaron dos provincias eclesiásticas, Canterbury y York. En 1836 se organizó el *Metropolis Churches Fund* (a partir de 1863 llamado *Bishop of London's Fund*) constituido de donaciones voluntarias. Además, para la formación de clérigos y agentes laicos, surgieron la *Church Pastoral Aid Society* (1836) y la *Additional Curates Society* (1837). Para fines de la época victoriana, la Iglesia de Inglaterra gozaba de una estructura denominacional con sínodos -diocesanos y nacional- y, en un nivel más local, archidiaconos efectivos y decanatos rurales.

⁶⁶ Como explica Quentin Skinner, detrás de la justificación "solo por la fe" se hallan los dos rasgos distintivos de la concepción reformada de "Iglesia". Por un lado, al exponer que la *fiducia* constituye el único medio que tiene el cristiano para alcanzar la salvación, el teólogo sajón criticaba "la idea ortodoxa de la Iglesia como autoridad interpuesta y mediadora entre el creyente individual y Dios". En oposición a ese concepto, la "Iglesia" era entendida tan solo como una *congregatio fidelium*, una congregación de los fieles de Dios. Lutero consideró que la expresión griega *ecclesia*, habitualmente utilizada en el Nuevo Testamento para denotar a la Iglesia primitiva, debía traducirse sencillamente como *Gemeine* o congregación. La convicción de Lutero siempre fue equiparar la "Iglesia" con el *Gottes Volk*, "el pueblo de Dios que vive de la palabra de Dios"; no obstante, en escritos posteriores, incorporó una segunda acepción para el término: además de *comunio*, debía ser considerada como una *republica*. Por otro lado, al subrayar la idea de la

privativa del protestantismo, derivó en un creciente “partidismo” que se presentó con fuerza y redefiniciones durante la época victoriana. En términos generales, los especialistas distinguen al menos tres líneas dentro del anglicanismo: la “Iglesia alta” o *High Church*, proclive a resguardar los aspectos más cercanos al catolicismo y la autoridad eclesiástica; la “Iglesia baja” o *Low Church*, más cercana al calvinismo y a la tradición evangélica puritana; y la corriente menos dogmática de la *Broad Church* (“Iglesia general”), que permitió el acercamiento a las ciencias naturales e incluyó a la teoría darwiniana y la crítica bíblica⁶⁷. Cada una de ellas defendió diferentes modelos eclesiásticos y misioneros, muestra de la “vitalidad creativa” de una institución en movimiento (Wolffe, 2017, pp. 25-26)⁶⁸.

Por otra parte, la propagación del anglicanismo se retroalimentó del entramado de iniciativas y experiencias misioneras. Como ha sido expuesto, el clima de avivamiento en el mundo anglosajón dieciochesco y el ascenso del *Anglican Evangelicalism* auspiciaron una cantidad significativa de emprendimientos cuyo objetivo era promover la fe cristiana. Pero fue durante la segunda mitad del siglo XIX cuando cobraron un notable impulso y encontraron su “edad dorada” (Porter, 2001b, 2003; Strong, 2007; Stanley, 2017). El número de organizaciones se multiplicó, los perfiles misioneros se profesionalizaron, y hubo una creciente feminización de la mano de obra contratada y los cuadros de voluntarios (Cox, 2008; Mumm, 2017). Mientras que algunas sociedades contaron con el apoyo oficial, otras fueron establecidas de manera autónoma por religiosos y laicos bajo el sello del anglicanismo o a través de consejos no confesionales. Aun así, estas entidades mantuvieron dos líneas de trabajo preponderantes: primero, complementaron el trabajo de las iglesias constituidas y colaboraron en la promoción de la tradición protestante en los

ecclesia como tan solo una *congregatio fidelium*, Skinner subraya cómo el otrora monje agustino minimiza el carácter sacramental del sacerdocio; el resultado de este planteo fue la doctrina del “sacerdocio de todos los creyentes” (Skinner, 1986, p. 9-26).

⁶⁷ Asimismo, dentro de estas tres líneas principales había incluso una diversidad mayor. El movimiento de Oxford o “tractariano” (*Tractarian Movement*) fue la tendencia decimonónica más distintiva de los *High-Churchmen*, dentro de las corrientes anglo-católicas (Pereiro, 2017). Sin embargo, como lo demuestra Robert Andrews (2017), los adherentes de la “Iglesia alta” eran sucesores de una tradición anterior, que enfatizaba la gracia sacramental, la oración y la importancia de la Iglesia en la Providencia divina. Además, se distinguían de los tractarios y anglo-católicos en su reverencia por la Reforma inglesa, manteniendo una visión más positiva del carácter protestante y establecido de la Iglesia de Inglaterra. Asimismo, el *Evangelicalism*, surgido de los avivamientos del siglo XVIII, destacó dentro de la “Iglesia baja”. Pero no todos los *Low-Churchmen* compartían sus principios, basados en el carácter reformado y protestante de la Iglesia, la experiencia personal de la conversión y la importancia del evangelismo. Sobre el desarrollo del *Anglican Evangelicalism* en la época victoriana, véase el estudio de Atherstone (2017).

⁶⁸ Los anglicanos liberales se esforzaron por involucrar las verdades cristianas con los nuevos planteos intelectuales porque creían que la Iglesia no era el único repositorio de la verdad en este mundo. En efecto, las universidades constituyeron un campo de batalla. Así, apoyaron la apertura de las universidades históricas de Oxford y Cambridge a los no-anglicanos (Chapman, 2017). Por su parte, los *High-Churchmen* trabajaron para reinventar el carácter nacional de su Iglesia, basándose en organizaciones que habían. Este fue el propósito que concibieron para la Sociedad Nacional para la Promoción de la Educación de los Pobres. En competencia con la BFSS, apoyada por los no conformistas, trataron de controlar la educación primaria nacional, mediante la alfabetización básica en asociación con el catecismo de la Iglesia de Inglaterra (Andrews, 2017).

barrios populares y las zonas portuarias, en las colonias y ex posesiones imperiales, entre los súbditos de la Corona y expatriados en territorios no británicos; segundo, desarrollaron campañas de conversión entre la población no cristiana, más allá de los límites e intereses del imperio de ultramar.

En las zonas urbanas del Imperio consideradas cristianas, en los puertos y en los barrios bajos de Londres, las sociedades recurrieron al reparto de biblias y a la divulgación de la palabra de Dios, el envío de clérigos, el sostenimiento de escuelas dominicales y las visitas periódicas para consolidar su posición o preparar el camino a la conversión personal⁶⁹. En este campo tuvieron una trayectoria descollante la SPKC, la SPG, la BFBS, la BFSS y la flamante *Missions to Seamen Society*⁷⁰. Patrocinada por la Corona, la Iglesia de Inglaterra y un grupo de banqueros (entre ellos, *Barclay & Co.*), la Sociedad de Misiones a los Marineros constituyó "la principal agencia de la Iglesia de la nación inglesa" para cumplir con su deber "para con el marinero en todas las naciones"⁷¹. Paralelamente, en la propia metrópolis y en otras ciudades y barrios de migrantes del Reino Unido, operaron sociedades de carácter conversionista auspiciadas por la Iglesia; entre ellas, la Sociedad de Londres para la Promoción del Cristianismo entre los Judíos (*London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews*), de 1809, y la Misión de la Iglesia de Irlanda (*Irish Church Missions to the Roman Catholics*), de 1849, destinada a la conversión de los irlandeses católicos al protestantismo.

En las regiones valoradas como "no cristianas" de África, India, China y Oceanía, las empresas misioneras establecieron sus bases y procuraron la prédica en lengua vernácula para lograr nuevos adeptos, aunque también ayudaron a apuntalar la infraestructura eclesiástica anglicana a través del acompañamiento de la obra del clero, el respaldo a las sociedades que

⁶⁹ Este tipo de iniciativa no fue propia del anglicanismo. Las consecuencias de la acelerada industrialización en la metrópolis motorizaron la organización de diversas iniciativas, patrocinadas por otras iglesias o de carácter inter o aconfesional, como *The Salvation Army*.

⁷⁰ Luego de su visita a los buques fondeados en el canal de Bristol e impresionado por su aislamiento y necesidad, el inglés John Ashley gestionó la creación de un ministerio para los navegantes. Al poco tiempo adquirió un barco, *Eirene*, equipado con una cabina que se podía convertir en una capilla para cien personas. En quince años, Ashley visitó 14.000 barcos y vendió más de 5.000 ejemplares de biblias y libros de oración. La *Bristol Channel Mission*, como se llamó inicialmente, inspiró acciones similares en otros puertos. En 1856, fue organizada la *Missions to Seamen Society* (actualmente *The Mission to Seafarers*) para coordinar y ampliar este servicio en ultramar. Una organización hermana fue organizada en Estados Unidos, en 1834, bajo el nombre de *The Seamen's Church Institute of New York and New Jersey*. Afiliada a la Iglesia Episcopal, esta entidad ofreció a los navegantes asistencia pastoral, educación y asesoría legal.

⁷¹ En la Conferencia de Lambeth de 1871, los asistentes plantearon con claridad que era deber de la Iglesia satisfacer las demandas morales y espirituales de los miembros del Servicio Mercante de la Nación, a través de los ministros del clero especialmente apartados para esta labor. Pues, según los avisos promocionales de la entidad, "los marineros [eran] los representantes [del] cristianismo nacional en todas las partes del mundo", y por la vida que llevan en los puertos extranjeros debían recibir la mayor ayuda por parte de la obra misionera. *Pan-Anglican Congress. Volume 1. General Report with the addresses at the devotional meetings* (1908). Londres, Inglaterra: *Society for Promoting Christian Knowledge*; p. 18.

operaban en la zona y la atención de los súbditos de la Corona y expatriados. En este grupo, destacan la LMS y la CMS, ambas organizadas por anglicanos *Evangelicals* y grupos no-conformistas⁷². Dichas sociedades tuvieron un rol clave en el fortalecimiento del anglicanismo en el hemisferio sur. En algunos casos, se vieron favorecidos por el despliegue de la estructura imperial, si bien las relaciones con las autoridades coloniales y otros misioneros no siempre resultaron amenas, como sucedió en la India. En otros casos, como en Medio Oriente y Australasia, resultaron la vanguardia de iniciativas coloniales. La CMS, por ejemplo, hizo de Palestina un territorio de misión y favoreció no solo el desarrollo de la tradición protestante en Tierra Santa sino, además, la presencia británica en la región. Del mismo modo, en el Pacífico, sus misioneros se internaron entre los maoríes y colocaron la piedra angular de la futura Iglesia de Nueva Zelanda.

El “entusiasmo misionero” decimonónico estuvo sostenido por la nueva fase imperialista y favoreció la difusión de la cultura anglófono, pero no necesariamente fue sumiso al Imperio, a la Corona y a la Iglesia de Inglaterra. De allí que, ante la ampliación de los límites del anglicanismo, las autoridades eclesiásticas buscaran mecanismos alternativos para articular sus intereses políticos, el cuidado de la religión y la formación educativa de los súbditos de la Corona y, al mismo tiempo, controlar las maniobras de las entidades misioneras que operaban dentro y fuera de los límites del Imperio (Porter, 2001b). Así, tal como plantea Strong, apostaron por un nuevo paradigma eclesiástico, el episcopal; una inclinación a lo inevitable, dentro de un Estado “que había renunciado a su conexión sustantiva con la Iglesia de Inglaterra en favor del pluralismo denominacional para todas las formas de cristianismo trinitario” (2007, p. 219).

El establecimiento del Fondo Episcopal Colonial (*Colonial Bishopricks Fund*) en 1840-1841 y la consiguiente *Colonial Bishopricks Act* garantizaron un gobierno episcopal para los territorios de ultramar, sin necesidad de esperar a la consolidación de una obra misionera⁷³. Los obispos ahora serían indispensables, no solo en las colonias británicas, sino dondequiera que se encontraran números significativos de anglicanos, como en Europa continental y Jerusalén⁷⁴. Ante la inviabilidad del viejo modelo imperial anglicano, sustentado en el marco legal y el auspicio provisto por el Parlamento, el paradigma episcopal proporcionó a la Iglesia de Inglaterra la dirección

⁷² También pueden mencionarse las no-denominacionales Sociedad para la Promoción de la Educación Femenina en Asia (*Society for Promoting Female Education in the East*, 1834) y Sociedad de Instrucción y Escuela Normal Femenina de la India (*Indian Female Normal School and Instruction Society*, 1861).

⁷³ Tal como planteó el influyente obispo de Londres, Charles Blomfield, en 1840, “cada colonia debía tener, no solo sus pastores parroquiales o de distrito, sino su pastor principal, para vigilar y guiar y dirigir el todo” (Strong, 2007, p.198).

⁷⁴ En 1851 había 1.183 clérigos anglicanos sirviendo en las colonias británicas y otras dependencias; representaban aproximadamente el 15 por ciento del número total de clérigos anglicanos (Brown, 2017, p. 50).

práctica necesaria para adaptarse a la nueva realidad doméstica e imperial (Strong, 2007). Cristalizó el empeño por asegurar un “imperio anglicano” y dotar de un criterio común para el diseño de las estructuras eclesíásticas coloniales, bajo una perspectiva que no comprometía la posición de los *High-Churchmen*⁷⁵. En este sentido, dos medidas expresaron el peso de esa tendencia: la fundación del Colegio de San Agustín (Canterbury), en 1848, para la formación de clérigos coloniales y misioneros, y la creación, un año más tarde, del Consejo de Obispos Coloniales, compuesto por todos los obispos y arzobispos de la Iglesia Unida de Inglaterra e Irlanda⁷⁶.

El nuevo paradigma resultó una respuesta a los procesos que ya habían iniciado en América del Norte. El modelo episcopal garantizaba continuidad ante la inminente formación de los Estados nacionales y sus iglesias. A través de la celebración de los sínodos nacionales y generales, permitió la extensión y el sostenimiento de una “comunidad anglicana” a nivel global. En efecto, en 1867, se celebró la primera Conferencia de Lambeth, convocada por el arzobispo de Canterbury⁷⁷. Este congreso, que a partir de esa fecha se celebró cada diez años, no intentó desplazar o disminuir la autonomía de las emergentes provincias de la comunión, sino discutir los “instrumentos de unidad” del anglicanismo. El arzobispo de la *Cathedral and Metropolitan Church of Christ at Canterbury*, el más alto de la jerarquía metropolitana, afianzó su figura de *primus inter pares*, con autoridad puramente moral. La autonomía seguía siendo la doctrina central que moldeaba el anglicanismo; lo que unía a cada provincia eclesíástica era una memoria doctrinal, litúrgica e histórica y, en algunas iglesias, un sentido de lo inglés (Chapman, 2006, pp. 114-115).

1.2 El inconformismo galés: capilla versus Iglesia

Dentro del cristianismo anglosajón, la expresión *Nonconformist* abarcó un amplio espectro de tradiciones teológicas “no conformes” con la Iglesia de Inglaterra⁷⁸. Esta inconformidad resultó del

⁷⁵ Sobre el tema, véase el estudio de Steven S. Maughan (2014), *Mighty England do good. Culture, faith, empire, and world in the foreign missions of the Church of England, 1850-1915*.

⁷⁶ La aplicación del paradigma episcopal fue compleja. Mientras que en Nueva Zelanda se adoptó rápidamente, en Estados Unidos se mantuvo el viejo esquema. El caso australiano presentó elementos de ambos. Asimismo, encontró oposición de obispos metropolitanos y dentro de algunas empresas misioneras, como la CMS.

⁷⁷ El arzobispo Charles T. Longley se mostró muy cauteloso con respecto a la primera Conferencia de Lambeth, que convocó en septiembre de 1867. Su jurisdicción y poder no estaban claros desde el principio: incluso el arzobispo de York se negó a asistir por preocupación por el posible efecto del Parlamento o la Corona sobre los asuntos de la iglesia. Otros estaban ansiosos por el predominio de los obispos de la Alta Iglesia colonial. En el evento, asistieron 76 obispos, sin reporteros (Chapman, 2006, p. 114).

⁷⁸ Al igual que John F. Glaser (1958), utilizaremos los términos colectivos *Nonconformity*, *Dissent* (“disidencia”, “disidente”) y *Free Churches* (“Iglesias libres”) de forma intercambiable para designar a todos los grupos protestantes fuera de la Iglesia de Inglaterra. La “disidencia”, el término estándar en el siglo XVIII, se había vuelto algo anticuado a mediados del siglo XIX, cuando fue reemplazado por “inconformismo” en el uso popular. La preferencia moderna por “Iglesias Libres” puede ser fechada oficialmente desde la formación del Consejo Nacional de la Iglesia Libre (*National Free Church Council*), en 1892 (Glaser, 1958, pp. 352-363).

proceso de establecimiento del anglicanismo como religión de Estado, en especial después de la Restauración de 1660. Hasta comienzos del siglo XVIII, la disidencia estuvo integrada por congregacionalistas o independientes, bautistas, cuáqueros, unitaristas y presbiterianos no escoceses, defensores de la igualdad y la libertad religiosa. A ellos se sumaron los metodistas, quienes denunciaron –junto al *Evangelical anglicanism*– el formalismo de la Iglesia establecida y plantearon una renovación sostenida en la moralidad personal. En Gales, particularmente, las iglesias disidentes encontraron un medio privilegiado para su desarrollo a través de su asociación con la etnia y la lengua durante el siglo XIX.

El “largo siglo inconformista”, como es denominado por M. Wynn Thomas (2010, pp. 45-76), inició con el “renacimiento” metodista. La crítica al formalismo anglicano y el llamado a la defensa activa de los valores cristianos calaron en la Iglesia establecida de Gales⁷⁹. Mientras que en la vecina Inglaterra el metodismo asumió una identidad teológica más cercana al arminianismo, en la tierra del dragón rojo adoptó mayoritariamente la versión calvinista de Whitfield –su éxito llevó a la separación de la Iglesia establecida (1811) y a la posterior institucionalización como Iglesia Metodista Calvinista o Presbiteriana galesa (1823)–. Paralelamente, el llamamiento de los referentes locales del movimiento renovador, como Griffith Jones, William Williams y Howell Harris, encontró eco en la red de capillas y escuelas dominicales dada la falta de una estructura estatal que las canalizara (Pope, 2001)⁸⁰. Así, la prédica metodista impactó en los grupos disidentes, revitalizándolos. La progresión estadística de sus iglesias arroja luz sobre el efecto.

De acuerdo con R. Tudur Jones (2004), los congregacionalistas o independientes triplicaron el número de capillas entre 1812 y 1851, de 225 a 640⁸¹. Esta cifra continuó creciendo y, en 1905, alcanzaron 1.078 iglesias. En consonancia, el número de miembros se incrementó: el

⁷⁹ Vale recordar que, iniciativas como la BFBS, surgieron de la necesidad de promover la biblia en galés. La historiografía confesional rescata como hito fundacional la voluntad de una joven, Mary Jones, que caminó más de veinte millas para conseguir una Biblia en Bala, Gwynedd (Canclini, 2015).

⁸⁰ James E. Thomas (2011), en *Social Disorder in Britain, 1750-1850. The Power of the Gentry, Radicalism and Religion in Wales*, analiza el papel de la religión en el desarrollo de las bases intelectuales de las protestas.

⁸¹ El congregacionalismo encuentra sus raíces en el puritanismo y las iglesias separatistas de la Inglaterra del siglo XVI. Su rasgo distintivo es su eclesiología, que enfatiza la integridad de la iglesia local bajo la “dirección” de Cristo. La congregación local, es decir, el conjunto de creyentes reunidos en una relación de “pacto”, se ve como la única representación verdadera o visible de la Iglesia. La naturaleza de pacto de la iglesia conlleva un cierto énfasis voluntarista en que se requiere un nivel de intencionalidad del creyente. El énfasis en la relación de pacto tuvo un efecto en el desarrollo del sistema político, particularmente en Estados Unidos (varias familias congregacionalistas integraron el grupo de “peregrinos” de Plymouth, Massachusetts). Según Lloyd M. Hall Jr. y Steven A. Peay (2003), en su contribución a la *Encyclopedia of Protestantism*, este principio encontró expresión temprana en condados y colonias (referidos en el sistema de gobierno de la congregación como la “vecindad”), y mucho más tarde halló una expresión nacional, como una “denominación”. Estos autores plantean que, durante el siglo XIX, la posición teológica del congregacionalismo se volvió mucho menos dependiente de sus raíces calvinistas y cada vez más liberal en su orientación teológica. Así, el movimiento congregacionalista se canalizó en las primeras asociaciones estatales. A comienzos de la década de 1830, nació la Unión de Iglesias Congregacionales y Ministros de Inglaterra y Gales, revisada en 1871 (Hall y Peay, 2003, pp. 833-838).

censo religioso de 1851 registró una asistencia dominical de 87.237 personas durante el servicio matutino (32.465 en el segundo servicio y 96.527 por la tarde); en 1905 la membresía ascendió a 175.147. Del mismo modo, los bautistas vieron un gran aumento en sus comunidades⁸². En 1812 poseían 176 capillas; a fines del siglo, contaban con 854 templos y 108.990 miembros. En 1905, la membresía total de los bautistas de Gales (incluyendo bautistas escoceses y Discípulos de Cristo) era de 144.918 en 901 iglesias (T. Jones, 2004, pp. 32).

La expansión del metodismo resultó aún más sorprendente. Hacia la década de 1820, la vertiente calvinista tenía 437 capillas y 56 ministros. En 1851, el número de templos se duplicó (807) y contaban con 60.455 miembros y 226 ministros consagrados. El censo, además, registró un alto número de participación durante los tres servicios dominicales del 30 de marzo de ese año: 76.274, 57.747 y 120.734 personas, respectivamente. Hacia 1905, sus iglesias eran 1.411 y su membresía superaba los 170.000 individuos⁸³. También el crecimiento fue acelerado en el caso de los wesleyanos. De la única capilla existente en 1800, con 45 miembros, pasaron a contar con 92 capillas y 5.700 miembros tan solo una década después. A mediados del siglo, tenían 499 capillas y la asistencia en los tres servicios en el domingo del censo era de 30.302, 19.534 y 53.730 fieles. Hacia 1905, Gales poseía 661 capillas de esta denominación, con 40.811 miembros (T. Jones, 2004, pp. 32-33).

Para la segunda mitad del siglo XIX, las denominaciones inconformistas contaban con ramas en todo el territorio galés. En 1864 los metodistas calvinistas convocaron la primera Asamblea General. Dos años más tarde, los bautistas establecieron una Unión (*Undeb Bedyddwyr Cymru*) y, en 1871, los independientes siguieron su ejemplo (*Undeb yr Annibynwyr Cymraeg*). Los

⁸² El desarrollo de las iglesias bautistas o baptistas tuvo inicio a comienzos del siglo XVII. Su primer referente fue John Smyth (1554-1612), un graduado de Cambridge y pastor de una congregación separatista en la ciudad de Gainsborough, Lincolnshire. La política persecutoria de Jacobo I, llevó a Smyth y su congregación, junto con Thomas Helwys (ca. 1575-ca. 1616), a huir a Ámsterdam. Allí organizaron su iglesia, consistente en congregaciones autónomas de creyentes que rechazaban el bautismo infantil. Su sistema de creencias estaba basado en: la justificación por la fe, el señorío de Jesucristo, la autonomía de la iglesia local, la autoridad de la Escritura, la separación de la Iglesia y el Estado, el sacerdocio de todos los creyentes, la libertad del alma, los sacramentos del bautismo y la comunión (la "cena del Señor"). En 1612 Helwys regresó con una parte de la congregación a las Islas Británicas, donde murió encarcelado por promover el principio de la libertad religiosa. Fue esta visión de la libertad la que inspiró a muchos bautistas a emigrar a América del Norte en el *Mayflower*, en 1620. En ese tiempo, surgieron dos tendencias dentro del bautismo: los bautistas generales (arminianos), que creían en una expiación general, siguieron la creencia puritana de que la iglesia debería consistir en hombres y mujeres que confiesen su fe en Cristo como Salvador y limitan el bautismo a quienes tienen la edad suficiente para hacer una confesión de fe; y los bautistas particulares (calvinistas), que sostenían una expiación particular y sus convicciones teológicas se basan en la elección (aquellas personas que han sido predestinados a la salvación por Dios). Durante el siglo XVIII, las iglesias bautistas recibieron un notable impulso con los sucesivos avivamientos y desarrollaron misiones en el extranjero. A pesar de las diferencias entre los bautistas generales y particulares, sus iglesias se fusionaron para formar una denominación unida en 1891: la Unión Bautista de Gran Bretaña e Irlanda (Hillerbrand, 2003, pp. 277-287; 296-301).

⁸³ Esta denominación no debe ser confundida con la Iglesia Presbiteriana de Inglaterra, aunque las dos denominaciones conservaron vínculos fraternales. En Gales, la Iglesia Presbiteriana de Inglaterra tenía solo cuatro iglesias, con 1.206 miembros (T. Jones, 2004, pp. 32).

metodistas wesleyanos continuaron esta línea de acción cuando, en 1898, celebraron su primera conferencia general. Según T. Jones, se trató de cuerpos colegiados voluntarios sin incidencia directa en las decisiones de las congregaciones, como una respuesta a la proliferación de organizaciones y entidades que surgieron en toda la isla –de allí la preocupación del director del Seminario de Bala, el teólogo independiente y nacionalista Michael D. Jones, quien vio en ello una tendencia “anglicanizante”–. No obstante, pronto se convirtieron en una plataforma para la discusión de asuntos religiosos y de interés general (T. Jones, 2004, p. 36)⁸⁴.

Tal como plantea Wynn Thomas (2010), la “silenciosa revolución” que inició hacia fines del siglo XVIII colocó al inconformismo como “religión nacional” y socavó a la Iglesia establecida. En ese proceso, además, intervinieron dos factores. Por un lado, el movimiento romántico, especialmente en el fértil campo de la literatura, desempeñó un rol destacado en la construcción de un ser galés (*Welshness*) asociado al inconformismo (Thomas, 2010) –no resulta extraño que, ante esta situación, la Iglesia de Inglaterra intentara introducir el galés en la liturgia⁸⁵. Esta visión del romanticismo galés se materializó con fuerza entre las décadas de 1850 y 1860, con el florecimiento de una serie de iniciativas colonizadoras tendientes a la preservación del “pueblo galés” –entre ellas, como veremos, la que tuvo como principal impulsor al rector de Bala⁸⁶.

Por otro lado, los cambios políticos y legislativos resultantes del ascenso del liberalismo favorecieron la identificación del inconformismo con la “causa galesa”. Las reformas de 1828-1832 y 1867 permitieron que el inconformismo llegara a la arena política nacional a través de la participación de un amplio sector de las clases medias disidentes de Gales y las ciudades industriales de Inglaterra. En este camino, el individualismo liberal encontró en los disidentes a sus principales adherentes, al promover la libertad de cultos y criticar el conservadurismo de la clase terrateniente, tradicionalmente anglicana. La alianza se reforzó con la promulgación de las leyes de matrimonio civil (1836) y registro civil (1837), la abolición de las tasas obligatorias de la Iglesia (*Compulsory Church Rate Abolition Act*, 1868), el *disestablishment* de la Iglesia en Irlanda (1869), la promoción de la educación elemental (1870)⁸⁷ y la eliminación de las pruebas religiosas en

⁸⁴ Uno de los resultados de esta tendencia sería la organización del Consejo Nacional de Iglesias Libres Evangélicas, en 1896.

⁸⁵ Sobre el tema, veáse el trabajo de Robert L. Brown (2001), en el volumen compilado por Robert Pope, *Religion and National Identity. Wales and Scotland c. 1700-2000*.

⁸⁶ Desde fines del siglo XVIII, venían registrándose maniobras con el objetivo de promover la colonización galesa. El primer intento provino de Morgan John Rhys, al fomentar la emigración a Pennsylvania, en 1795. Posteriormente, John Mills, misionero en Palestina, propuso fundar una colonia en esa región. Más cercanas, de 1850 y 1856, fueron las colonias de Tennessee, EEUU y de Rio Grande do Sul (B. Jones, 2003).

⁸⁷ La *Elementary Education Act* no recibió el apoyo inicial de los inconformistas, al promover una educación masiva y concentrar la responsabilidad en consejos escolares locales. Pero finalmente fue aceptada al limitar la incidencia del anglicanismo. Junto a los católicos, la Iglesia de Inglaterra contralaba la mayor cantidad de “escuelas voluntarias” (instituciones de enseñanza primaria confesionales, que contaban con subsidios del Estado). Si bien la ley de 1870 no implementó la educación elemental obligatoria sin doctrina religiosa o laica, como promovía la Liga Nacional de

Oxford y Cambridge (*Universities Tests Act*, 1871). Así, el Partido Liberal se convirtió cada vez más en un vehículo para las causas humanitarias y morales en las que incluso los disidentes anteriormente no políticos estaban interesados, como la templanza y la derogación de las leyes sobre enfermedades contagiosas. Al término del siglo, había asumido una “consciencia disidente” sostenida en tres pilares: un estricto código moral y celo humanitario por el evangelicalismo, la denuncia por discriminación religiosa y el carácter de clase media (Glaser, 1958, pp. 353-355)⁸⁸.

En 1905 dos de cada cinco galeses participaban como miembros de una iglesia (743.361 de 1.864.696 habitantes). El 25.9 por ciento era anglicano y el resto de la población se repartía entre las cuatro denominaciones *Nonconformists*: independientes, 23.5 por ciento; calvinistas metodistas, 23 por ciento; bautistas, 19.2 por ciento; metodistas wesleyanos, 5.4 por ciento (T. Jones, 2004, p. 10). El avivamiento que había iniciado el año anterior daba muestra de su vitalidad. Una década después, un Parlamento liderado por liberales votó a favor del proceso de separación y “desestructuración” de la Iglesia establecida en Gales. La ley, que entró en vigencia en 1920, supuso la creación de la Iglesia de Gales como una provincia independiente dentro de la comunidad anglicana. Sería el último gran éxito del inconformismo.

La “Gran Guerra” marcó el fin del ciclo liberal y la declinación del *Nonconformism* como fuerza política y social. Los historiadores identifican diversas causas para explicar la pérdida de peso de la tradición disidente: el ascenso del laborismo y la crisis de la identidad disidente (D. Morgan, 2001), la “crisis de fe” (T. Jones, 2004), el escape de las nuevas generaciones de la “prisión puritana” después de las reformas educativas de 1870 (Glaser, 1958, p. 360). Visiblemente, los inconformistas galeses perdieron terreno en un contexto social apremiante, como lo fue el estallido bélico y la recuperación posterior, que colocó los celos religiosos en un segundo plano en pos de la causa nacional. Pero, también, este adormecimiento se produjo en la medida en que sus principales reclamos fueron satisfechos (especialmente después de la aplicación de la *Welsh Church Act*), o bien al carecer de representatividad fuera de Gales.

Educación (1869), el Estado comenzó a tener mayor injerencia en la educación y en todas las escuelas, a través de inspecciones periódicas.

⁸⁸ Sin embargo, la organización del Partido Laborista Independiente, en la década de 1890, constituyó un quiebre dentro de la disidencia: mientras que un sector mantuvo la defensa del individualismo liberal, el otro asumió un compromiso de clases y acompañó la defensa de los intereses de las clases trabajadoras.

1.3 El resurgimiento valdense: del “gueto alpino” a la diáspora

Los valdenses tienen asignado un capítulo especial en la historia del cristianismo⁸⁹. Surgieron como una disidencia en el siglo XII, en torno a la figura de Pedro Valdo⁹⁰. A causa de la relativa independencia en la interpretación bíblica, la concepción del cristianismo, un estilo de vida basado en el modelo neotestamentario y las críticas a Roma, sus seguidores fueron rápidamente excomulgados y condenados por “herejía” (Concilio de Verona, 1184). Las sucesivas campañas persecutorias condujeron a su confinamiento en el triángulo suizo-italo-francés, donde consolidaron una opción teológica distintiva (Geymonat, 2008 [1994], pp. 30-31). A comienzos del siglo XVI, el Sínodo de Chanfornán (1532) concertó la articulación con la Reforma (especialmente calvinista) y la separación definitiva de Roma⁹¹. La “avanzada reformista”, según G. Tourn, (1983), significó la progresiva institucionalización del movimiento valdense, pero el encierro en el “gueto alpino” prosiguió. Los valdenses debieron hacer frente a la Contrarreforma, las guerras y la marginación. En ese tiempo, configuraron una sociedad unida por estrechos lazos de sangre, al formar familias casi exclusivamente entre ellos. El proceso de endogamia se acentuó gradualmente hasta la conformación de un “pueblo-iglesia”, donde se arraigaron tres componentes indisolubles: la religión, la etnia y su cultura (G. Tourn, 1983)⁹².

Culminado el periodo napoleónico, los sucesivos sínodos asumieron el desafío de proyectar una iglesia independiente. Hasta entonces, los valdenses habían mantenido un vínculo estrecho con los reformados suizo-franceses –en 1776, las parroquias valdenses francesas fueron

⁸⁹ Para una historia de los valdenses en Europa y América del Sur, veáse los volúmenes de Ernesto Tron y Emilio Ganz (1958), Giorgio Tourn (1983), Roger Geymonat (2008 [1994]) y Marcelo Dalmás Artús (2009 [1987]).

⁹⁰ Pedro Valdo (ca. 1140-1205) -también conocido como Pierre de Vaux, Valdès o Vaudès- era un rico comerciante de la ciudad de Lyon, que decidió deshacerse de sus bienes materiales y dedicar el resto de sus días a la difusión del evangelio en lengua vernácula. Sus seguidores, llamados “Pobres de Lyon”, “Pobres de Espíritu”, *Leonistae* (por su lugar de origen), *Sandaliati*, *Insabbatati* o *Sabotiers* (por la costumbre de usar sandalias o zapatos de madera, *sabots*); se extendieron con su prédica por el sur de Francia, Italia, Suiza, Alemania, Austria, España y Bohemia, donde recibieron diversas influencias culturales y religiosas.

⁹¹ Se alinearon al calvinismo desde el punto de vista teológico y organizativo, al hallar en él propuestas similares a las de Valdo, como la no distinción entre pueblo e iglesia y la posibilidad de que cualquier creyente oficie como sacerdote. También, reconocieron el Bautismo y la Santa Cena como únicos sacramentos, la importancia de la Biblia y el ministerio de los *barbas* (en *patois*, “anciano” o “tío”) -circunscripto a una comunidad local en lugar de ser itinerante-, el rechazo de la confesión, del ayuno y del mandamiento del día de descanso, y la aceptación de la predestinación. Los resultados del Sínodo fueron asentados en la Biblia de Olivétan, preparada por el erudito calvinista francés Pierre Robert Olivétan (ca. 1535). Según G. Tourn, lo que estuvo en juego no fue la adhesión a una iglesia sino a un movimiento de reforma; se trató de una “continuidad espiritual” más que de un quiebre (1996, p. 121).

⁹² Algunos autores sostienen que el término “valdense” encierra dos realidades. Por un lado, refiere al movimiento religioso nacido en el siglo XII y devenido en Iglesia en el contexto de la Reforma. Por otro lado, designa un espacio concreto: los valles de Pellice, Chisone y Germanasca (o San Martino), que se extienden al oeste de Pinerolo, en Turín. En la actualidad son conocidos como *valli valdesi* y constituyen el entorno natural del centro valdense europeo más importante, Torre Pellice. Así, “valdense” remite a una realidad que excede los límites de lo que en la actualidad podemos considerar como estrictamente religioso. Dentro de dicha expresión (o etnónimo) podemos situar un conjunto de valores y prácticas, como el sentimiento de arraigo a los valles piemonteses, la utilización de un dialecto propio -el *patois*-, las prácticas endogámicas resultantes de la vida en el “gueto alpino”, el papel prioritario otorgado a la educación, la importancia del mantenimiento de la memoria colectiva.

anexadas a la Iglesia Reformada—. Al calor de los *revivals* y el movimiento romántico, una generación de jóvenes laicos y pastores formados en Suiza planteó la necesidad de un avivamiento propio (*risveglio*), que impulsara la vida espiritual y una actitud más comprometida de los creyentes. La propuesta de los reformistas fue rechazada por los líderes conservadores; en consecuencia, algunos de ellos se apartaron de la línea oficial (1831) y llevaron su prédica a otras comunidades de la región (Geymonat, 2008 [1994], pp. 38-39)⁹³.

En parte, su programa sería satisfecho a partir de 1848, cuando los valdenses recibieron una “carta otorgada” de Carlos Alberto de Cerdeña y Piamonte. El “Edicto de Emancipación”, como es conocido, les garantizó el ejercicio de derechos civiles y políticos, aunque mantuvo restricciones para el ejercicio libre del culto⁹⁴. Desde entonces, los valdenses “redescubrieron” el mundo más allá del Piamonte⁹⁵. Mientras que algunos líderes promovieron una fuerte “búsqueda cultural” a través de la crítica bíblica y la recuperación de la memoria colectiva, un grupo de pastores fue enviado a aprender la *lingua italiana* y recorrer distintas comunidades evangélicas de la Península⁹⁶. Paralelamente, la comunidad valdese atravesaría un doble proceso: la expansión de sus estructuras institucionales y el éxodo de familias dentro y fuera de Italia.

Durante la década de 1850, la *Tavola Valdese* (órgano representativo y administrativo de la *Chiesa Valdese*) celebró la construcción del templo de Torre Pellice (1852), la apertura de la Facultad Valdense de Teología (1855) y la organización del *Comitato di Evangelizzazione* (1860). La creación del instituto de formación religiosa constituyó un hito en la formación de una nueva generación de líderes. Un lustro después, la Facultad fue transferida de Torre Pellice a Florencia, donde funcionó hasta su radicación definitiva en Roma (1921). La mudanza dio cuenta del florecimiento valdese: durante el último cuarto del siglo, su influencia se extendió a Turín, Florencia, Roma, Sicilia, otros centros urbanos menores y áreas rurales de la Península.

⁹³ El movimiento “revivalista” en los valles valdenses tuvo como principal impulsor al evangelista ginebrino Félix Neff (1797-1829). Durante la década de 1920, realizó un notable trabajo en la región, predicando de manera independiente entre las comunidades protestantes (G. Tourn, 1983, pp. 274-278).

⁹⁴ El acta planteaba: “Los valdenses son admitidos a gozar de todos los derechos civiles y políticos de nuestros súbditos; a frecuentar las escuelas dentro y fuera de la Universidad, y alcanzar los grados académicos. Nada es innovado, sin embargo, en cuanto al ejercicio de su culto y a las escuelas por ellos dirigidos” (G. Tourn, 1983, p. 285). Del mismo modo, el “Estatuto Albertino”, que resultó la fuente constitucional italiana hasta la reforma del siglo XX, solo “toleró” la diversidad religiosa. En su artículo 1° sostenía que “la religión católica, apostólica romana es la única religión del Estado” y “los otros cultos ahora existentes son tolerados conforme a las leyes”. La legislación liberal y anticlerical implementada en el Piamonte durante los años siguientes (el control estatal de la enseñanza, 1848; la abolición del fuero judicial del clero, 1850; el matrimonio civil, 1852, 1865; la supresión de órdenes religiosas y la desamortización de tierras conventuales, 1855, 1867), si bien no modificó aquel principio, fue bien recibida por los protestantes.

⁹⁵ En este contexto vio la luz el primer número del periódico *Echo des Vallées Vaudoises* (1848), luego denominado *Eco delle Valli Valdesi* y bajo la dirección de la *Chiesa Valdese*.

⁹⁶ El clima liberal permitió que, durante la década de 1860, llegaron varias misiones evangélicas a la Península: la metodista wesleyana, en 1861; la bautista inglesa, en 1863; la metodista episcopal de Estados Unidos, en 1865. En 1887, también, el Ejército de Salvación inició sus primeras campañas en centros italianos (G. Tourn, 1983, 306).

En esa expansión asumió un papel clave el Comité de Evangelización. Establecido por el Sínodo de 1860, el órgano tuvo a su cargo la administración de las iglesias que surgían al ritmo de la unificación italiana⁹⁷. Además, desempeñó un papel destacado a la hora de resolver uno de los problemas sociales más acuciantes del novel Estado: la educación popular. En cada aldea donde encontraron acogida, los valdenses establecieron una escuela junto al templo.

Con el mismo espíritu, la Mesa Valdense auspició empresas editoriales y culturales –la Imprenta Claudiana, *La Revista Cristiana* (1873), la Sociedad de Historia Valdense (1881)– y obras asistenciales de gran envergadura: en Turín, fundaron el Hospital Valdense y el Instituto de los Artesanos Valdenses para ayudar a los jóvenes en procura de un oficio; en Roma, el Instituto Gould, y en valle Crosia, en Liguria, un orfanato (G. Tourn, 1983, pp. 309-311).

El despegue de las instituciones valdenses coincidió con una etapa de alta movilidad territorial. A mediados del siglo XIX, las comunidades de los valles tuvieron que hacer frente al crecimiento demográfico, el fracaso de las cosechas y el éxodo de los jóvenes. En 1844, sobre una población de 22.458 personas, emigraron 1.080. Este proceso se agudizó y, conforme a informes posteriores, no menos de 450 personas abandonaron la región anualmente con destino al sur de Francia, Suiza e incluso el Cercano Oriente. Los líderes valdenses advirtieron sobre los peligros que, desde el punto de vista religioso y moral, podía traer aparejada esa migración desordenada (Geymonat, 2008 [1994]).

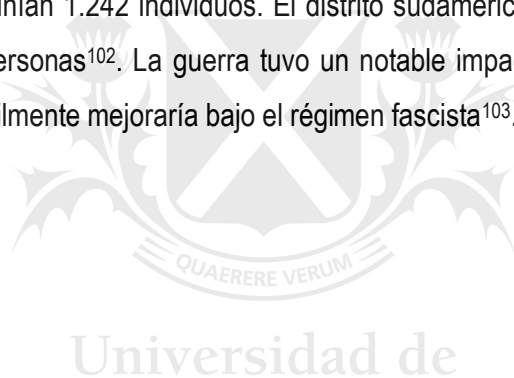
Frente a este panorama, las Uniones Cristianas celebraron una serie de asambleas para discutir las alternativas más sólidas: una encabezada por el pastor Michele Morel (1819-1882), que defendía un movimiento colonizador en América, y otra representada por el moderador de la Mesa, Giovanni P. Revel (1810-1871), opuesto a cualquier proyecto de migración masiva fuera de la zona de influencia valdense. A la postre, la primera propuesta triunfó⁹⁸. Entre 1856 y 1858, varios

⁹⁷ El *Dizionario Biografico dei Protestanti in Italia*, de la *Società di Studi Valdesi*, explica que el Comité de Evangelización tuvo como función la evaluación del envío, asiento y esfera de influencia de pastores, evangelistas, maestros y otros obreros. No contaba con un ingreso fijo; sus fondos provinieron de contribuciones de iglesias locales y, especialmente, de ultramar. Ante este panorama, únicamente podían otorgar un subsidio a los pastores que trabajaban bajo su dirección. Los miembros de este órgano eran elegidos por el Sínodo Valdense. Su primer presidente fue el pastor Giovanni Pietro Revel (1860-1871), seguido por Matteo Prochet (1871-1906), Arturo Muston (1906-1913) y, finalmente, Ernesto Giampiccoli, hasta 1915. Las atribuciones del Comité de Evangelización fueron delimitadas en modo de evitar interferencias con la *Tavola Valdese*, particularmente, en materias de competencia común y de interés general, como la contratación de pastores, las cuestiones patrimoniales y las relaciones con las Iglesias extranjeras. Esta situación quedó saldada cuando el Sínodo resolvió volver a la administración única.

⁹⁸ El pastor Miguel Morel había entrado en contacto con un agente de inmigración argentino. En asambleas posteriores, los exponentes de la primera tendencia volvieron sobre la posibilidad de constituir una colonia en regiones cercanas, como Cerdeña, pero lo cierto fue que ni éste ni otros proyectos lograron concretarse. Oficialmente, la Iglesia no organizó ningún proyecto de colonización; ésta se procesó de forma espontánea. En un primer momento se insistió en buscar salidas en las regiones limítrofes de Francia y Suiza, donde un pasado y una cultura en común los unía. Luego de varios ensayos, se formaron núcleos en Marsella, París y Ginebra. Sin embargo, la inmigración transoceánica fue mucho más importante y significativa.

contingentes de valdenses se instalaron en Uruguay⁹⁹. Una década después, el pastor Daniele Armand Ugón (1851-1929) lideró la “diáspora organizada” en la región del Plata, ante el miedo a la fractura y la diseminación por el crecimiento de la población y la ausencia de tierras (Geymonat, 2008 [1994])¹⁰⁰. Como resultado, una decena de colonias nacieron en Uruguay y Argentina, algunos valdenses más decidieron migrar a Estados Unidos y grupos menores y familias diseminadas se instalaron en Paraguay y Brasil.

A inicios del nuevo siglo, la *Chiesa Evangelica Valdese* contaba con un cuerpo estable de pastores, una veintena de parroquias, 200 maestros y 13.496 miembros registrados, incluyendo a los valdenses de la “diáspora” (tal como figura en los registros oficiales)¹⁰¹. En 1920, el número de miembros alcanzaba los 21.305: las comunidades de los valles (Piamonte-Liguria-Nizza) registraban 13.208; el norte de Italia (Lombardía-Véneto-Emilia) tenía 2.462; la región central (Toscana, Roma, Marcas) listaba 1.813 miembros; los grupos de Nápoles, Sicilia y la región meridional del Tirreno reunían 1.242 individuos. El distrito sudamericano resultó el segundo en importancia, con 2.580 personas¹⁰². La guerra tuvo un notable impacto en las congregaciones italianas, y su estado difícilmente mejoraría bajo el régimen fascista¹⁰³.



Universidad de

⁹⁹ El primer grupo de inmigrantes valdenses partió hacia el Río de la Plata, atraído por las noticias del pionero Juan Pedro Planchón. Estuvo compuesto por 11 personas, todas de Villar Pellice. A ellos les siguieron dos grupos de inmigrantes entre 1857 y 1858: uno compuesto por 72 personas procedentes de Villar Pellice, Torre Pellice, Rorá, Prarostino, San Germano, Pramollo, Inverso Pinasca y Pomaretto; y otro mucho mayor, de 136 personas, procedentes de Villar, Bobbio, Torre Pellice, San Juan y Prarostino. Para una historia de los valdenses en Uruguay, veáse la obra de Roger Geymonat, de 1994 (reeditada en 2008). También, el volumen dirigido por Gerardo Caetano (2013) ofrece una lectura sobre el papel de los valdenses en *El Uruguay laico*.

¹⁰⁰ Giovanni Daniele Armand Ugón (conocido comúnmente como Daniel Armand Ugón) nació en Torre Pellice y se ordenó en 1877, luego de un año de práctica en Pomaretto. Cuando llegó a Rosario Oriental, apenas habían transcurrido unos meses desde su ordenación e inmediato casamiento con Alice Rivoir. Dotado de inteligencia y liderazgo, se convirtió rápidamente en un referente de los colonos, posición que mantuvo durante más de cincuenta años. Sus objetivos estuvieron centrados en consolidar las comunidades establecidas y orientar la expansión colonizadora (Geymonat, 2008 [1994], pp. 146-149).

¹⁰¹ AIEVRP. Église Évangélique Vaudoise (1906). *Rapport de la Table au Synode, S'ouvrant a la tour le 3 septembre 1906*. Torre Pellice, Italia: Tipografía Alpina; p. 42. Los “miembros” de la Iglesia son varones y mujeres comulgantes, aceptados e inscriptos.

¹⁰² AIEVRP. Chiesa Evangelica Valdese (1920). *Rapporti al Venerabile Sinodo sedente in Torre Pellice dal 6 al 10 Settembre 1920*. Torre Pellice, Italia: Tipografía Alpina; p. 58.

¹⁰³ El ascenso del fascismo afectó la situación de los valdenses italianos. Las reformas educativas que llevó adelante Giovanni Gentile durante su gestión como ministro de Instrucción Pública (1922-1925) constituyeron piezas estratégicas en el engranaje fascista. La educación primaria era un instrumento infalible para crear cohesión social en torno a los valores e ideas fascistas. Así, la edad de escolarización se extendió y la enseñanza del italiano pasó a ser obligatoria en todas las escuelas del Estado. Los Pactos de Letrán, celebrados entre el gobierno de Mussolini y el papado de Pio XI en 1929, pusieron fin a la “cuestión romana”. Además de la independencia política de la Santa Sede y el restablecimiento de los vínculos entre ambos estados, los acuerdos alcanzados posicionaron a la Iglesia de Roma como religión oficial de Italia y garantizaron la introducción de la enseñanza del catolicismo en las escuelas públicas.

2. EL “LARGO SIGLO” DEL PROTESTANTISMO RIOPLATENSE

El siglo XIX latinoamericano también atestiguó un “nuevo estilo” de religión. El estallido revolucionario y la organización de los estados post-independentistas implicaron el desmantelamiento del “régimen de cristiandad”, la redefinición de las relaciones con Roma y la adecuación de la legislación en materia religiosa; en otras palabras, la progresiva delimitación de las esferas pública y privada. La religión devino materia de debates parlamentarios y discusiones que hicieron de la prensa una tribuna política para dirimir la confesionalidad o la laicidad de las nóveles sociedades. Políticos, juristas e intelectuales tuvieron que resolver “qué hacer con la religión” en las nóveles repúblicas, particularmente con la Iglesia Católica (Di Stefano, 2004; Serrano, 2008). Paralelamente, el entramado de instituciones que conformaban “la Iglesia” colonial se vio desgarrado y atravesó un proceso, sinuoso y repleto de contradicciones, que condujo a la configuración de las iglesias nacionales¹⁰⁴.

El mundo protestante no fue ajeno a tales redefiniciones y vivió un periodo de vicisitudes y diversificación. En *Misioneros y civilizadores*, Juan Fonseca Ariza (2002) explica la expansión del protestantismo en Perú, entre mediados del siglo XIX y principios del siglo XX, a partir de factores exógenos y endógenos. Dentro de los primeros, ubica los movimientos de avivamiento espiritual en Estados Unidos y Gran Bretaña, el crecimiento de los emprendimientos misioneros y, paralelamente, el avance del “capitalismo anglosajón”. En el segundo grupo reúne los proyectos “liberal-modernizador” de la clase gobernante, inmersos en la cultura positivista, con una política migratoria estimulada por el programa agroexportador y minero, y una legislación secularizadora que transitó de la tolerancia religiosa a la libertad de cultos (al menos a partir de la reforma constitucional de 1915, que garantizó la tolerancia de cultos). En términos generales, las variables consideradas por el investigador peruano pueden aplicarse al estudio de la mayoría de las sociedades sudamericanas. No obstante, es necesario evitar fórmulas preestablecidas (como la vinculación inmediata entre “liberales” y protestantes) para dar cuenta de los matices y la complejidad del entramado político-religioso decimonónico¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Los volúmenes coordinados por Jean Pierre Bastián (2001) y Roberto Blancarte (2008) ofrecen un acercamiento a los procesos de cambio en América Latina durante los últimos siglos. John Lynch, en *Dios en el Nuevo Mundo* (2012), también presenta una historia religiosa de esta región. Asimismo, para el caso argentino, véase la *Historia de la Iglesia Argentina* de Roberto Di Stefano y Loris Zanatta (2009 [2000]), la *Historia de las religiones en Argentina. Las minorías religiosas* de Susana Bianchi (2004), y *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos* del mencionado Di Stefano (2010). La propuesta de Sol Serrano (2008) y la obra coordinada por Gerardo Caetano (2013) brindan una historia de la secularización en Chile y Uruguay, respectivamente.

¹⁰⁵ Fonseca Ariza (2002) sostiene que “a lo largo del siglo XIX e inicios del XX, el sector liberal fue el gran aliado de la causa protestante” en el Perú. Retoma el planteo de Bastian, quien considera que “el surgimiento de congregaciones y sociedades protestantes en América Latina en el periodo de confrontación entre la Iglesia y el Estado liberal no respondió a una penetración ni a una invasión o pretendida conspiración de origen exógeno, sino a las propias demandas de los sectores liberales ultraminoritarios”. Así, el investigador peruano afirma que liberales y protestantes vieron al catolicismo y a los elementos asociados con la sociedad tradicional como obstáculos y “enemigos a vencer”

En este sentido, proponemos una periodización del “largo siglo” del protestantismo argentino que incluye: una primera etapa correspondiente con los tiempos del Virreinato del Río de la Plata y la configuración de una pequeña comunidad de protestantes, en su mayoría súbditos de la Corona británica; una segunda etapa signada por la firma del tratado de libre comercio con Gran Bretaña (1825), que legalizó la libertad de cultos y permitió la organización de las primeras iglesias reformadas; una tercera etapa, entre la sanción de las constituciones de 1853-1854 y las “leyes laicas”, que enmarca la expansión del protestantismo durante la organización territorial y el arribo de migrantes y colonos; y una última etapa, que se extiende hasta la crisis de 1930 aproximadamente, durante la cual se observa una clara diversificación del mundo protestante a raíz de las campañas proselitistas y el impulso de iglesias y movimientos evangélicos de origen norteamericano. La Primera Guerra Mundial impactó en las iglesias cristianas, la mayoría de ellas nacidas de los contextos post-inmigratorios; ello impulsó el proceso de “argentinización” de sus estructuras, ritos y prácticas, como se presentará en la segunda parte del estudio¹⁰⁶.

2.1 Primera etapa (1776-1825)

La tradición protestante no era extraña en este lado del Atlántico. Su presencia en el “Nuevo Mundo” puede rastrearse desde los corsarios y piratas ingleses, franceses y neerlandeses que merodeaban el Caribe, los hugonotes que enfrentó Pedro Menéndez de Avilés en la Florida y la conquista de Jamaica bajo el protectorado de Oliver Cromwell, hasta la conformación y posterior independencia de las colonias de los Estados Unidos de América (Mayer, 2012, p. 15). Asimismo, la prédica de Lutero y los principios de la Reforma llegaron por distintos canales, inclusive aquellos utilizados por sus propios detractores. El cristianismo de los siglos XVI-XVIII englobó a una multiplicidad de actores, “que muy a menudo manifiestan significativas divergencias en sus formas de pensar y de actuar” (Di Stefano y Zanatta, 2009 [2000], p. 27). En *Lutero en el paraíso*, Alicia Mayer señala que la figura del reformador ocupó un lugar privilegiado en obras históricas y teológicas, sermones, documentos inquisitoriales y manifestaciones artísticas dentro del mundo novohispano. El monje sajón “fue puesto en la picota propagandística del catolicismo postridentino, exhibido como el mayor enemigo de la fe”. De esta manera, “se exaltaron los valores espirituales

para el “progreso de la nación”, si bien tenían sus diferencias: “mientras los liberales buscaban reformar la sociedad bajo criterios positivistas y secularizadores para hacerla partícipe de la modernidad, los protestantes tenían un proyecto civilizador y evangelizador que poseía un fundamento esencialmente religioso para cuya realización buscaban la legitimidad como comunidad religiosa para así desarrollar plenamente sus objetivos” (Fonseca Ariza, 2002, p. 80).

¹⁰⁶ Esta periodización no es novedosa. Remite a la cronología propuesta por la historiografía institucional del protestantismo (Monti, 1969) y a la *Historia de las religiones* de Susana Bianchi (2004). Asimismo, tiene en cuenta los “umbrales de laicización” propuestos por Di Stefano en su estudio sobre el anticlericalismo (2010) y el “pacto laico” argentino (2011).

del catolicismo llevados a la cima por los españoles contra los “errores” del protestantismo formulados por el precursor de esa confesión”, y la sociedad colonial reafirmó “sus valores en un proceso de búsqueda de su propia identidad” (Mayer, 2012, pp. 21-22).

Con el advenimiento de los Borbones al trono de España, manifestaciones del cristianismo reformado hallaron una veta de expansión a través de las rutas comerciales, los canales diplomáticos y la circulación de personas y literatura. A inicios del siglo XVIII, con la firma de los Tratados de Asiento con Francia y Gran Bretaña, Buenos Aires pasó a ser un puerto habilitado para el comercio negrero y sus contactos con el mundo protestante fueron más recurrentes. Ellos se incrementaron tras las reformas borbónicas. La creación del Virreinato del Río de la Plata, en 1776, colocó a Buenos Aires como cabeza jurisdiccional y trajo consigo el incremento del número de comerciantes, viajeros, marinos y diplomáticos británicos y de otros estados europeos que profesaban cultos no católicos (anglicano, presbiteriano escocés, metodista, luterano). Del mismo modo, la relación con la Europa ilustrada permitió el intercambio de ideas que promovían la tolerancia y la libertad de cultos, o, igualmente, “el recorte de las esferas de influencias de lo religioso” (Di Stefano y Zanatta, 2009 [2000], p. 215). No obstante, dado el “régimen de unanimidad religiosa” y el funcionamiento de instancias represivas como el Tribunal del Santo Oficio¹⁰⁷, las expresiones “disidentes” quedaron restringidas al ámbito privado, sujetas a las comunidades de extranjeros, quienes podían recrearlas a través de sus redes de sociabilidad (escuelas particulares, sociedades comerciales, círculos literarios)¹⁰⁸.

En tiempos de revolución, el protestantismo asumió una presencia cada vez más visible. Esto se debió a la labor de vendedores de biblias (“colportores”) y representantes de sociedades bíblicas, impulsados por el *Evangelical revival*. En 1806, la BFBS y la LMS intentaron desplegar sus redes en la ciudad portuaria sin mucho éxito¹⁰⁹. La primera de ellas retomó la empresa en la década siguiente, cuando encomendó a la mujer de Alex MacKinnon, presidente de la Comisión de Comerciantes de Londres, la tarea de trasladar un centenar de biblias a estas tierras (Canclini,

¹⁰⁷ Di Stefano y Zanatta plantean que para hablar de la Iglesia colonial es necesario tener en cuenta, entre otros aspectos, que “la sociedad colonial constituye un régimen de unanimidad religiosa, es decir, una formación social en la que, por lo menos jurídicamente, todos sus miembros profesan la misma fe” (2009 [2000], pp. 25-26). Sin embargo, “no podemos confundir ese monopolio en el plano jurídico con las creencias de quienes vivieron bajo su tutela y control”; “por debajo de ese manto es posible entrever un variopinto universo de creencias y prácticas que conocemos mal y que difícilmente podamos conocer mucho mejor por falta de documentación adecuada”; (Di Stefano, 2013, p. 1).

¹⁰⁸ En su reciente trabajo, Alina Silveira (2017) estudia el asociacionismo y la sociabilidad étnica de ingleses y escoceses en la Buenos Aires decimonónica. En especial, remitimos a la segunda parte del volumen, en la que se abordan las prácticas asociativas de los comerciantes británicos, las iglesias como refugios étnicos y las iniciativas educativas de la comunidad británica entre 1800 y 1880

¹⁰⁹ La BFBS, dos años después de su fundación, recurrió al comerciante Robert Cowie para evaluar la posibilidad de extender una misión en Buenos Aires. En cambio, la LMS envió un representante, David Hill Creighton, pero a causa de las “invasiones inglesas” desvió su misión a Montevideo.

2015, pp. 26-34). Sin embargo, fue James Thompson (1788-1854), bautista escocés y agente de la misma entidad, quien logró sentar precedentes en la obra¹¹⁰. Desde su arribo, en 1818, desarrolló una campaña exitosa en la difusión del Evangelio y la promoción del sistema lancasteriano, con el establecimiento de una serie de instituciones educativas que le valieron el título de Director General de Escuelas (Amestoy, 1992).

Tras la partida de Thompson en 1822, las iniciativas se multiplicaron. Ese mismo año, un grupo de protestantes reunidos en torno a William Tait y James G. Helsby resolvió la creación de una “sociedad bíblica auxiliar”. Al poco tiempo, la ABS contó con sus primeros representantes en la ciudad: el presbiteriano Teófilo Parvin y el congregacionista John C. Brigham, auspiciados por la Junta Americana de Comisionados para las Misiones Extranjeras. En 1825 la SFBS envió un nuevo agente, John Armstrong, quien registró la entrega de varios centenares de Evangelios para las escuelas de la Sociedad de Beneficencia. Su tarea sería continuada por Lucas Matthews, un joven “colportor” que expandió la misión a las provincias del interior, Bolivia, Chile y Colombia (Canclini, 2015).

2.2 Segunda etapa (1825-1853)

La firma del Tratado de Amistad, Comercio y Navegación con Gran Bretaña (1825) constituyó el hito jurídico-institucional que permitió el desarrollo de las comunidades protestantes en las Provincias Unidas del Río de La Plata. Ante la presencia de un grupo prominente de súbditos de la Corona y el hecho de que Inglaterra era, por el momento, la única potencia dispuesta a reconocer la independencia del nuevo país, el gobierno concertó un mínimo de tolerancia religiosa. A través del artículo 12°, el acuerdo garantizó a británicos residentes en las provincias rioplatenses, primero, el goce de “una perfecta libertad de conciencia”, sin ser “inquietados, perseguidos ni molestados por razón de su religión”; segundo, la celebración del “oficio divino, ya dentro sus propias casas, o en sus propias y particulares iglesias o capillas, las que estarán facultadas para edificar y mantener en los sitios convenientes” aprobados por el gobierno local; y tercero, el entierro de los difuntos “en sus propios cementerios, que podrán del mismo modo libremente establecer y mantener” –hasta entonces, una de las prácticas más extendida era enterrar el cuerpo a orillas del río, en los bajos de Retiro (Carballo, Batalla y Lorea, 2006)–¹¹¹.

¹¹⁰ Norman Amestoy (1992) indica que Thompspon era representante de la *British and Foreign School Society* y la *Spanish Traslation Society*.

¹¹¹ Como contrapartida, “los ciudadanos de las dichas Provincias Unidas gozarán en todos los dominios de S. M. B. de una perfecta e ilimitada libertad de conciencia, y del ejercicio de su religión pública o privadamente, en las casas de su morada, o en las capillas y sitios de culto destinados para el dicho fin, en conformidad con el sistema de tolerancia establecido en los dominios de SM”. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto (1950), *Instrumentos*

Bajo este marco normativo nació la primera *British Protestant Chapel*. Durante el año 1825, el mencionado Armstrong ofició de ministro hasta que, con el arribo del presbiteriano William Brown, la feligresía se organizó en iglesias independientes. La congregación anglicana fue reconocida con el grado de capellanía consular y percibió una contribución oficial para saldar la mitad de los gastos de mantenimiento¹¹². Un lustro después, celebró la inauguración de su primer templo, la Iglesia de San Juan Bautista, “base desde la cual comenzó a crearse la red del culto anglicano” (Seiguer, 2009a, p. 73)¹¹³. Por su parte, los presbiterianos escoceses constituyeron su iglesia en 1829, seguidos por los metodistas en 1836 y los luteranos en 1843. En el caso del metodismo, la institucionalización estuvo vinculada con la llegada del pastor John Dempster, enviado por la Junta Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal de Estados Unidos. A él se le encomendó la tarea de atender las necesidades espirituales de los fieles angloparlantes, labor sostenida por William P. Norris y Dallas D. Lore¹¹⁴.

De manera gradual, un sector de la naciente opinión pública porteña entendió que “la religión del otro [podía] convivir con la propia” (Di Stefano, 2010, p. 132). Del mismo modo, políticos e intelectuales de la época vieron en la libertad religiosa una condición *sine qua non* para que el país siguiera la senda de los países europeos. Los hombres de la “generación del 37” pensaban que la “civilización” y el “progreso” estaban asociados con la inserción al mercado internacional, el mantenimiento de relaciones con las potencias occidentales y una política migratoria que alentara la llegada de migrantes laboriosos, “morales y religiosos”. Para ello, Argentina debía asumir un programa que garantizara la igualdad de derechos y, en efecto, la libertad de cultos. Como pronunciara Esteban Echeverría en el *Dogma socialista*, “el Estado, como cuerpo político, no puede tener una religión”; de hacerlo, es “injusto y atentatorio a la igualdad” y “priva de sus

internacionales de carácter bilateral suscriptos por la República Argentina (hasta el 30 de junio de 1948), Tomo III, Buenos Aires, Argentina: Alea; p. 1957.

¹¹² En la mayoría de los nuevos estados latinoamericanos, la organización de una Iglesia Anglicana estuvo vinculada a la iniciativa de súbditos de la Corona (comerciantes y residentes británicos), quienes realizaron la petición correspondiente ante los cónsules locales y propusieron a ministros ordenados, muchos de ellos en misión, el cargo de capellán. En Brasil, la capellanía de Río de Janeiro fue organizada en 1819, asociada a la instalación de comerciantes y otros expatriados. En Chile, el controvertido Thomas Kendall (1778-1832) había arribado junto a su familia como tutor de la familia del Vicecónsul británico, en 1825, cuando ofició los primeros cultos regulares entre los anglicanos de la ciudad portuaria. La capellanía de Valparaíso sería organizada en 1841. Después de ella, las ciudades de Montevideo (1845) y Lima (1849) fueron las siguientes en contar con un capellán (Ward, 2006, p. 103).

¹¹³ Como señala Seiguer (2009a, 2017a), las congregaciones estables solo pudieron organizarse más tarde, siguiendo la expansión de las líneas del ferrocarril: Rosario (1863), Lomas de Zamora (1873), San Pedro de Flores (1872, 1889), *All Saints* de Quilmes (1893), *St Saviour's* en Belgrano (1896).

¹¹⁴ James Dodds registró tempranamente el desarrollo de la comunidad escocesa en el volumen de 1897 *Records of the Scottish Settlers in the River Plate and their churches*. Sobre la dinámica de los presbiterianos escoceses en Buenos Aires, veáse la investigación de Alina Silveira (2008, 2017). Los trabajos de Carlos Monti (1969, 1976) y Daniel Bruno (2005, 2007) ofrecen una historia del protestantismo y, especialmente, del metodismo rioplatenses. Para el caso de los luteranos, Claudia Häfner (2014) presenta un desarrollo de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata desde la conformación del Sínodo Evangélico del Río de la Plata, en 1843.

derechos naturales” a quienes no profesan su creencia, “sin eximirlos de las cargas sociales” (1846, p. 32). En esta línea, Juan Bautista Alberdi sostenía que “excluir los cultos disidentes” significaba prescindir de los pobladores “que más necesita este continente”. Desde su perspectiva, la sociedad argentina tenía dos caminos: ser “católica exclusivamente y despoblada; o poblada y próspera, y tolerante en materia de religión” (1915 [1852], pp. 93-94)¹¹⁵. Sin asumir una posición radical, las constituciones promulgadas en los años siguientes recuperaron estos principios.

2.3 Tercera etapa (1853-1888)

Después de la Batalla de Caseros (1852), Buenos Aires se separó de la Confederación Argentina y se organizó como un Estado independiente. Uno de los acontecimientos que aceleró ese proceso fue la convocatoria a un Congreso Constituyente realizada por el triunfante Justo J. de Urquiza, en la ciudad de Santa Fe, lo que suponía que cada Estado miembro debía resignar una porción de su soberanía para construir una autoridad por encima de ellas. El rechazo por parte del gobierno porteño condujo a una década marcada por la “escisión”. Hasta el triunfo del ejército de Buenos Aires en la Batalla de Pavón (1861) y la unificación del territorio nacional, cada uno de los estados promulgó su Carta Manga y dictaminó sus propias normativas en materia religiosa.

Contemporáneas a la expansión de la frontera productiva, los textos constitucionales de 1853-1860 trajeron consigo un nuevo capítulo para el protestantismo vernáculo¹¹⁶. Como proyectos de Estado y Nación, canalizaron las aspiraciones y las tensiones de las clases dirigentes argentinas en torno al lugar de la religión en la sociedad emergente. A medida que los estados federales y provinciales se organizaban territorial y administrativamente y su población se diversificaba, los funcionarios debieron revisar, modificar y crear cuerpos normativos según las necesidades emergentes, y transitar de la tolerancia a la libertad de cultos. Ello conllevó la

¹¹⁵ La cita completa de Alberdi es: “Si queréis pobladores morales y religiosos, no fomentéis el ateísmo. Si queréis familias que formen las costumbres privadas, respetad su altar a cada creencia. La América española, reducida al catolicismo con exclusión de otro culto, representa un solitario y silencioso convento de monjes. El dilema es fatal: o católica exclusivamente y despoblada; o poblada y próspera, y tolerante en materia de religión. Llamar la raza anglosajona y las poblaciones de Alemania, de Suecia y de Suiza, y negarles el ejercicio de su culto, es lo mismo que no llamarlas, sino por ceremonia, por hipocresía de liberalismo. Esto es verdadero a la letra: excluir los cultos disidentes de la América del Sur, es excluir a los ingleses, a los alemanes, a los suizos, a los norteamericanos, que no son católicos; es decir, a los pobladores de que más necesita este continente” (1915 [1852], pp. 93-94).

¹¹⁶ Para el análisis de los textos constitucionales hemos remitido a los siguientes volúmenes: *Asambleas Constituyentes Argentinas: seguidas de los textos constitucionales, legislativos y pactos interprovinciales que organizaron políticamente la Nación (fuentes seleccionadas, coordinadas y anotadas en cumplimiento de la ley 11.857 por Emilio Ravignani) (7 vols.)*; *Leyes y decretos promulgados en la provincia de Buenos Aires (recopilados y concordados por Aurelio Prado y Rojas) (1877-1879)*; *Constitución de Buenos Aires (1854)*; *Constitución de la Provincia de Buenos Aires (1873)*; y los *Textos constitucionales de Buenos Aires* recopilados por Juan Carlos Corbetta (1983).

consiguiente formalización de un espacio público, diferenciado del privado, y a la redefinición de las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica.

Así, la primera constitución referida, resultante del Congreso Constituyente celebrado en 1853 en Santa Fe, reconoció la libertad de cultos, pero mantuvo el sostén del culto católico, acordó que el presidente profesara el catolicismo y reservó la conversión de los indígenas bajo esa fe. La postura, ambigua y pragmática, reflejó las posiciones de las distintas corrientes “liberales” y “católicas”¹¹⁷. No obstante, exhibió el carácter “cristiano” que un sector mayoritario de la élite gobernante proyectaba para la sociedad argentina. Políticos e intelectuales entendían que el progreso social y moral estaba asociado con la promoción de valores cristianos (no solo católico-romanos) y que “civilizar” era sinónimo de “evangelizar”, como veremos en la última sección del capítulo¹¹⁸.

Del mismo modo, la primera constitución de la cosmopolita Buenos Aires (1854) –una respuesta al texto promulgado en Santa Fe– establecía que la religión era “la Católica Apostólica Romana”, el Estado debía costear su culto “y todos sus habitantes [estaban] obligados a tributarle respeto, sean cuáles fuesen sus opiniones religiosas” (artículo 3°). Asimismo, planteaba que el derecho de la libertad religiosa era “inviolable en el territorio” (artículo 4°), “sujeto a lo que prescriben la moral, el orden público y las leyes existentes en el país” (artículo 5°)¹¹⁹. La Carta Magna de 1860 no presentó variaciones en esta fórmula: el Estado federal sostuvo el culto católico (artículo 2°) y respetó la libertad de culto de sus ciudadanos (artículo 14°) y los extranjeros (artículo 20°).

Los gobiernos de Buenos Aires y Santa Fe, para proseguir con dos estados clave del período, tuvieron que regular una serie de aspectos de la vida civil después de 1852. Además de fijar la jurisdicción de sus distritos y municipios y designar a sus agentes y atribuciones, era necesario resolver situaciones de la vida cotidiana de sus habitantes, como el casamiento entre

¹¹⁷ Es erróneo pensar al “liberalismo” argentino en oposición al “catolicismo” durante la segunda mitad del siglo XIX. El partido fundado por Bartolomé Mitre en 1853 se autodenominó “liberal” pero no fue anticlerical sino de tendencia galicana. Del mismo modo, la Constitución de ese año, como proyecto de país y resultado de varias negociaciones, demuestra la heterogeneidad de tradiciones ideológicas en el seno de la clase política: entre ellas, la liberal, evidente en la promulgación de la libertad de cultos; y la galicana, como quedó cristalizada en la conservación del derecho de patronato y el consiguiente sostén material del culto católico (Di Stefano, 2011, 2012).

¹¹⁸ El episodio de las maestras estadounidenses, en torno a 1870, quizá refleje el clima general: la idea de Domingo F. Sarmiento de extender las escuelas normales, sustentadas en los principios laicistas, no era contraria a la promoción de educadores protestantes para llevar adelante esa tarea. Alice Houston Luiggi (1886-1963), en *Sesenta y cinco valientes* (1959), ofrece un testimonio de la experiencia de los educadores en Argentina. Como plantea Silvia N. Roitenburd, las maestras norteamericanas respetaron la libertad de cultos y “daban muestra de valores comunes, incluso, cuando entraban a rezar en el templo católico, a falta de uno de su propia confesión religiosa” (2009, p. 59).

¹¹⁹ La Constitución de la Provincia de Buenos Aires (1873) estableció que “el uso de la libertad religiosa reconocida en el artículo anterior queda sujeto a lo que prescriben la moral y el orden público” (artículo 6°) y el Estado provincial “coopera a sostener el culto Católico Apostólico Romano, con arreglo a las prescripciones de la Constitución Nacional” (artículo 7°).

personas de distintos cultos y el destino de los difuntos que no cumplían con los requisitos eclesiásticos para ser enterrados en camposanto.

Los legisladores de Buenos Aires promulgaron la ley de municipalidades (1854), que ordenó la vida de los municipios y reglamentó las funciones de sus autoridades¹²⁰. Dentro de los aspectos centrales de esta legislación interesa destacar su artículo 8°, mediante el cual se determinó la creación de una escribanía a cargo del registro de los actos del estado civil (nacimientos, óbitos, matrimonios, carta de naturalización y ciudadanía). Además, la ley fijaba que la Comisión de Higiene, una de los cinco áreas de acción de los municipios, tenía como función “la conservación y el aumento de los cementerios en los lugares donde convenga” (artículo 32°)¹²¹. Junto a estas disposiciones pueden mencionarse otras normativas afines, como los decretos N° 1.568 sobre “Medidas tendentes a asegurar la validez de los matrimonios que celebran los Protestantes” (1853); N° 1.669, sobre la “Inhumación de los cadáveres que son privados de sepultura eclesiástica” (1856); N° 1.673, sobre el cierre de “casa de trato, talleres y demás establecimientos” los días domingos (1856), para la guarda de la “moral pública” y el ejercicio de las prácticas religiosas; N° 1.679, que reglamentó “las relaciones entre las Municipalidades y los curas de campaña en la parte relativa al culto”; la N° 1.740, sobre “la forma en que deben ser llevados los registros parroquiales” (1857) y la N° 1.781, en torno a la “Construcción de una casa de dementes y del Cementerio del Sud”, bajo la administración de la municipalidad de Buenos Aires (1858)¹²².

En términos generales, la nueva legislación reguló la vida religiosa y preservó la “moral pública” de la población bonaerense. Los funcionarios reservaron un lugar destacado al culto católico, pero respetaron la libertad religiosa. Generalmente, esos decretos respondieron a necesidades concretas. La creación de cementerios bajo la administración pública, por ejemplo, resultó de la falta de un espacio específico para dar entierro a aquellas personas privadas de una “sepultura eclesiástica”. Luego de la creación del Cementerio del Norte (1822) en el marco de las reformas rivadavianas y la autorización para el establecimiento del primer cementerio “disidente” (1825), el Estado tuvo que fijar un espacio para quienes perecían a causa de un suicidio o, como

¹²⁰ A esta ley le siguió la ordenanza del 22 de noviembre de 1855 sobre “Organización e instalación de las Municipalidades de Campaña”. *Leyes y decretos promulgados en la provincia de Buenos Aires desde 1810 á 1876* (recopilados y concordados por Aurelio Prado y Rojas) (1877-1879). Tomo V. Buenos Aires, Argentina: Imprenta del Mercurio; pp. 213-214.

¹²¹ *Leyes y decretos promulgados en la provincia de Buenos Aires desde 1810 á 1876* (recopilados y concordados por Aurelio Prado y Rojas) (1877-1879). Tomo V. Buenos Aires, Argentina: Imprenta del Mercurio; pp. 138-147.

¹²² *Leyes y decretos promulgados en la provincia de Buenos Aires desde 1810 á 1876* (recopilados y concordados por Aurelio Prado y Rojas) (1877-1879). Tomo V. Buenos Aires, Argentina: Imprenta del Mercurio; pp. 27-29, 230-231, 236-237, 245-247, 343-348, 408-409.

sucedió a comienzos del 1860, pertenecían a logias masónicas¹²³. Para entonces, el discurso higienista había penetrado dentro de la clase dirigente y, frente a los brotes sucesivos de fiebre amarilla, los agentes públicos resolvieron la organización de cementerios bajo los más modernos estándares de salubridad¹²⁴.

Ante la necesidad de administrar un territorio extenso y una población dispersa, con un personal reducido y con escasa preparación, el gobierno asignó funciones civiles a los ministros religiosos. Este procedimiento no era novedoso. Durante la época tardocolonial, el papel de las instituciones eclesiásticas y los párrocos fue primordial para el control social de las zonas rurales. En la campaña bonaerense, tal como ha sido estudiado por Di Stefano (1998, 2004) y posteriormente por Barral (2007), los curas rurales actuaron como guardianes del orden público y moral, y su rol de intermediarios los convirtió en piezas clave del funcionamiento burocrático de la monarquía y de su sostén ideológico. Igualmente, el decreto N° 1740 de 1857 dispuso que “curas católicos”, capellanes castrenses y “pastores de los cultos reformados” fueran los “encargados de llevar los registros del estado civil de los habitantes del Estado”. En esta oportunidad, además, eran considerados los ministros protestantes, si bien para las municipalidades de campaña solo se reservaba la prerrogativa a “curas” y “capellanes”¹²⁵.

La provincia de Santa Fe también atravesó cambios similares entre las décadas de 1850 y 1860. Diego Mauro sostiene que las primeras dificultades se hicieron evidentes con la fundación de las colonias de Esperanza (1856) y San Carlos (1858), cuyos habitantes eran protestantes en su mayoría. Entonces, el gobierno optó “por enfrentar el problema pragmáticamente aportando fondos públicos tanto para templos católicos como protestantes” (Mauro, 2014, pp. 544-545). La estrategia fue insostenible con el establecimiento de nuevos colonos y el crecimiento de la población. En consecuencia, los funcionarios debieron buscar soluciones más eficaces a los problemas emergentes, como los enterratorios de habitantes no católicos y los matrimonios

¹²³ En 1863 surgió un nuevo enfrentamiento a causa de la desautorización del entierro de masones en camposanto. El arzobispo de Buenos Aires, monseñor León Aneiros, se negó a dar “cristiana sepultura” al doctor Blas Agüero, francmasón ateo y amigo de Bartolomé Mitre. El presidente se opuso y decretó el permiso para su entierro en el Cementerio del Norte. En respuesta, Aneiros quitó su bendición y Recoleta perdió la condición de “camposanto”.

¹²⁴ En 1868 fue reglamentada la ordenación de las necrópolis. Entre 1876 y 1877 aparecen los primeros trabajos sobre la cremación: la tesis del médico masón Juan A. Kelly y *Breves apuntes sobre la cremación* de Bartolomé Novaro. También, el higienista Pedro Mallo disertó sobre el tema en el marco de conferencias de la Sociedad Científica Argentina. En 1879 la entidad dispuso la organización de crematorios, aunque la primera cremación se realizó a mediados de la década siguiente en el contexto de la fiebre amarilla. La ordenanza del 7 de abril de 1886 determinó la obligatoriedad de incinerar sin excepción todos los cadáveres de los fallecidos a causa de epidemias (Podgorny, 2009; Davies, 2005).

¹²⁵ *Leyes y decretos promulgados en la provincia de Buenos Aires desde 1810 á 1876* (recopilados y concordados por Aurelio Prado y Rojas) (1877-1879). Tomo V. Buenos Aires, Argentina: Imprenta del Mercurio; pp. 343-348.

mixtos¹²⁶. Durante el gobierno de Nicasio Oroño (1864-1868), los santafesinos atravesaron un primer proceso de laicización, que tensionó la relación del gobierno provincial con la Iglesia Católica. Los conflictos se desataron tras la presentación del proyecto que intentó transformar el Convento de San Carlos en una Escuela Agrícola –finalmente rechazado–, la municipalización de los cementerios y la ley de matrimonio civil. La segunda de ellas perduró una vez finalizado el fin del gobierno de Oroño, pero la ley de matrimonio tuvo una corta duración; un año después fue derogada (Mauro, 2014).

Este proceso de cambio quedó cristalizado a nivel nacional en la década de 1880. La convocatoria al Congreso Pedagógico de 1882, la sanción de la ley 1.420, la organización del Registro Civil en 1884 y la promulgación del matrimonio civil en 1888 constituyeron momentos álgidos de la “Argentina laica” y llevaron a la ruptura temporal de las relaciones con Roma. Sin embargo, como sostiene Di Stefano, la Iglesia tenía “bastante que ofrecer a un Estado que solo a duras penas logra garantizar el ‘orden social’ y hacerse cargo de sus tareas mínimas”. En este sentido, el programa de laicización, a pesar de sus “conquistas”, resultó modesto. La ley de educación común, que reservó la enseñanza religiosa a los “ministros autorizados” fuera del horario de clases, se aplicó en Capital Federal y los territorios nacionales¹²⁷; todas las provincias siguieron decidiendo en materia curricular. Asimismo, el registro civil prosiguió en manos de párrocos y misioneros volantes en Pampa y Patagonia, las cárceles femeninas estuvieron bajo la administración de la congregación del Buen Pastor, el Ejército Nacional y la Marina contaron con sus capellanes, y el Estado sostuvo el culto católico (Di Stefano, 2010, p. 254).

Cierto es que, al amparo de estas leyes y pese a sus alcances, habitantes y residentes no católicos vieron posible el ejercicio de su libertad de cultos. Particularmente, colonos y migrantes pudieron desarrollar una intensa vida asociativa y, en cierto sentido, recrearon su comunidad originaria (Devoto, 2009, pp. 240-246). En este sentido, la colonización de las provincias de Santa Fe, Entre Ríos y Buenos Aires resultó clave en la modificación del paisaje socio-religioso y en la expansión del mundo protestante¹²⁸. Templos, escuelas y asociaciones étnicas (con fuerte sesgo

¹²⁶ Mauro expone un par de situaciones conflictivas que se presentaron en ese contexto. En 1864, por ejemplo, el juez de paz de Esperanza denunció al pastor protestante por celebrar casamientos mixtos que violaban las leyes vigentes, “a lo que un grupo de colonos protestantes respondió pidiendo la cabeza del juez de paz”. En los años siguientes, varios párrocos santafesinos se negaron a casar y dar sepultura a masones y protestantes (Mauro, 2014, p. 545).

¹²⁷ El artículo 2° de la ley establecía que “la instrucción primaria debe ser obligatoria, gratuita, gradual y dada conforme a los preceptos de la higiene”; no menciona la expresión “laica”. El artículo 8° fijaba que “la enseñanza religiosa solo podrá ser dada en las escuelas públicas por los ministros autorizados de los diferentes cultos, a los niños de su respectiva comunión y antes o después de las horas de clase”. *Ley 1420 de Educación Común y su reglamentación. Homenaje en el 80° aniversario de su sanción* (1964). Buenos Aires, Argentina: Consejo Nacional de Educación.

¹²⁸ En *El río Paraná. Cinco años en la República Argentina*, de 1864, Lina Beck-Bernard registró la experiencia colonizadora del litoral argentino, con motivo de la tarea desempeñada por su marido al frente de la agencia *Beck und Herzog*. El relato, bajo una matriz reformada, brinda detalles sobre la situación religiosa en Buenos Aires y Santa Fe, comparando la imagen del protestante y el criollo católico. En uno de los pasajes dice: “En Buenos Aires,

confesional) surgieron en torno a las colonias de suizos reformados y alemanes luteranos de Esperanza y San José; los suizos independientes y valdenses de San Carlos (1858); los daneses luteranos de Tandil (1859); los suizos reformados de Villa Colón (1862); los escoceses presbiterianos de Río Grande-Concordia (1865); los estadounidenses bautistas de Nueva California (1866); los británicos reformados y los valdenses de Pájaro Blanco-Alejandra (1866); los suizos calvinistas de Rosario del Tala (1870); las colonias de alemanes de Rusia de Buenos Aires y Entre Ríos (a partir de 1877); los suizos reformados y valdenses de Colonia Belgrano (1883); los luteranos y metodistas de Colonia Alemana de Mandisoví (1883). Este crecimiento no perdió impulso en las décadas siguientes.

2.4 Cuarta etapa (1888-ca.1930)

La diversificación religiosa en Argentina finisecular estuvo asociada a las sucesivas olas migratorias. En el periodo 1881-1914, el país recibió 4.200.000 inmigrantes¹²⁹. Para 1895 el Censo Nacional registraba 26.750 habitantes identificados con el protestantismo de un total de 3.954.911 censados –casi todos católicos (3.921.136)–. Su distribución en el territorio era desigual: el 92,1 % estaba concentrado en cinco jurisdicciones (Capital Federal, Buenos Aires, Santa Fe, Entre Ríos y Chubut) y 4 de cada 10 protestantes residía en el distrito federal. De acuerdo con Lalive D’Epinay (1970a), es posible identificar una correlación entre el número de protestantes y su origen extranjero. Las jurisdicciones mencionadas concentraron el 85,5 % de la población extranjera; 8 de cada 10 protestantes eran transoceánicos, y posiblemente el número restante correspondía a su descendencia. Dentro de esas cinco jurisdicciones destaca el territorio patagónico, a causa de la colonización galesa: de 68 templos protestantes erigidos en el país, 25 estaban en el Chubut y

donde la mayoría de los extranjeros ricos e influyentes son ingleses o alemanes, y casi siempre protestantes, la fisonomía del sacerdote criollo español se modificó en cierta manera; es un hombre de mundo, perfectamente bien educado, elegante en sus modales, ágil, diestro, persuasivo, que trata de no enfrentarse con ninguna doctrina extranjera, evitando las discusiones y la política; por lo demás, es totalmente haragán, ignorante, mundano, pudiendo cantar aires de ópera, montar a caballo, tocar la guitarra, ser amante del juego, todo esto con total soltura, poco reservado, pero sin arrogancia. En las provincias, las cosas suceden de manera distinta: el sacerdote es orgullosamente ingenuo, soberbio, la frente majestuosa, dignándose a saludar, a pararse, a conversar. Los hombres se burlan en voz alta [...] Las mujeres lo veneran [...] se convierten en humildes esclavas. Este sacerdote lleva una vida cómoda. Una vez que dice su misa, reparte su tiempo entre las carreras de caballos y las peleas de gallos” (Beck-Bernard, 2013 [1864], pp. 82-83). Además, la crónica arroja luz sobre el papel ocupado por estas empresas en la promoción de la migración protestante y la tradición reformada en sí misma.

¹²⁹ Esta cifra, si bien fue inferior a los 27.000.000 inmigrantes de Estados Unidos entre 1857 y 1914, superó a los 4.000.000 que llegaron a Canadá y a los 3.300.000 migrantes de Brasil en el mismo periodo. Tal como plantea Devoto, “predominaban los hombres jóvenes, de origen rural, llegados a través de mecanismos migratorios principalmente en “cadena”. El porcentaje de retorno, aunque fluctuante [...] no dejaba de ser significativo: entre 1881 y 1914 retorno el 36% de los inmigrantes”. Asimismo, en un contexto internacional comparado, Argentina atrajo mayor porcentaje de grupos familiares y tuvo índices de retorno bajos en relación con otros países receptores (Devoto, 2009, pp. 49, 247-248).

correspondían a las congregaciones de origen británico –el otro templo protestante patagónico estaba en Ushuaia y pertenecía a la *South American Missionary Society*– (Anexo, Cuadro N° 4)¹³⁰.

Además, las tradiciones protestantes recibieron el estímulo de dos fenómenos fuertemente imbricados: el proselitismo y la expansión de expresiones reformadas estadounidenses. La mayoría de las iglesias resultantes de la inmigración (no solo protestantes) tuvieron como “núcleo duro” a las comunidades étnicas: desde los británicos anglicanos, presbiterianos o metodistas hasta los italianos y ruso-alemanes católicos. Sin embargo, no se limitaron a ellos. Tal como señala Paula Seiguer (2009a), la clasificación usual de “iglesias de trasplante” e “iglesias conversionistas” no expresa la compleja realidad del protestantismo. Los límites de la Iglesia anglicana, como ha estudiado la especialista referida, no se circunscribieron a la colectividad británica. De ello dan cuenta las acciones misioneras entre los grupos indígenas de la Patagonia y el Chaco y los sectores postergados de Buenos Aires, como pone de manifiesto la extensa obra de William C. Morris (1864-1932). Igualmente, no todas las Iglesias de origen norteamericano o gran desarrollo misionero se dedicaron a la conversión; tal es el caso de la Iglesia Metodista, durante muchos años al cuidado de angloparlantes (Seiguer, 2009a, pp. 71-88).

En el último tercio del siglo, los protestantes llevaron adelante un destacado activismo al ritmo del abrumador crecimiento demográfico, la ampliación de las redes de vinculación y el funcionamiento de engranajes institucionales. Inicialmente dirigieron sus acciones hacia el interior de las comunidades extranjeras, como las campañas metodistas en Rosario y las colonias agrícolas de Santa Fe. Luego comenzaron a implementar estrategias menos ortodoxas para difundir el Evangelio y ampliar su membresía, entre ellas, la predicación del culto en castellano y la instrumentación de órganos gráficos. En este sentido, la Iglesia Metodista devino la “vanguardia” del protestantismo rioplatense, mediante la celebración de la primera ceremonia en castellano (1867) y la publicación de *El Evangelista. Órgano de la Verdad Evangélica en las Repúblicas del Plata* (1881) y *El Estandarte Evangélico* (1883). Este periódico ocupó una posición destacada en las “batallas” por la laicidad y la igualdad religiosa¹³¹.

La obra del mencionado William Morris también constituyó un hito en esa avanzada. Tras abandonar la Iglesia Metodista y convertirse al anglicanismo, este pastor desarrolló un nutrido trabajo misionero entre los sectores vulnerados de Buenos Aires, que tuvo como punto de partida

¹³⁰ Los territorios nacionales concentraron un número de 100.777 católicos y 2.575 protestantes, en su mayoría, ubicados en el Chubut. Para 1895, este Territorio solo contaba con 3 templos católicos. *Segundo Censo de la República Argentina, 1895 Tomo III* (1898). Buenos Aires, Argentina: Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional; pp. 71-97.

¹³¹ *El Estandarte Evangélico* comenzó a publicarse en el momento álgido de los debates por la laicidad del Estado. Constituyó la principal tribuna para la difusión de las ideas y debates de las iglesias protestantes del Río de la Plata.

una pequeña capilla establecida en el barrio de Palermo (1899). En especial, llevó adelante una importante labor educativa a través de la red de “escuelas e institutos filantrópicos”, motivo de diversas críticas tanto de sectores internos de la Iglesia anglicana como de algunos dirigentes políticos y miembros de la Iglesia Católica. Además, Morris estuvo al frente de las revistas *La Reforma* y *Albores*, esta última destinada a la niñez (Bianchi, 2004; Seiguer, 2009a, 2017a).

Con mayor *expertise*, las emergentes Iglesias de origen estadounidense y los nuevos movimientos evangélicos hicieron del proselitismo una de sus marcas identificatorias. En la década de 1880, los bautistas organizaron las congregaciones primigenias recurriendo a la prédica en castellano y a una fuerte campaña de denuncia contra la discriminación religiosa, que ocupó las páginas de los diarios *La Nación* y *La Prensa*. En 1890 el Ejército de Salvación expresaba sus intenciones en la revista *El Grito de Guerra*, mientras realizaba una exitosa obra de asistencia social en los barrios populares de Buenos Aires. En la misma época, los Hermanos Libres introdujeron innovaciones, como la distribución de folletos y la predicación al aire libre; a ello sumaron, desde 1910, la edición de *El Sendero del Creyente*. La Iglesia Luterana Unida también trabajó en esa dirección: ofició cultos en castellano y contó con su propio órgano propagandístico, la revista *Luz y Verdad* (Bianchi, 2004, pp. 84-91). Más significativo para el campo evangélico del siglo XX fue el arribo de los primeros misioneros pentecostales, entre ellos, William Joseph Seymour y Alice Christi Wood¹³².

Las Iglesias y juntas misioneras anglosajonas, principalmente europeas, no estaban interesadas en extender su campo de acción a los países latinoamericanos, como quedó expuesto en la Conferencia Misionera de Edimburgo (1910) (retomaremos el tema en el capítulo 5). Así y todo, la presencia de “cuentapropistas religiosos” e iniciativas misioneras era considerable a inicios del siglo XX. En 1911 el Movimiento de Voluntariado Estudiantil para Misiones Extranjeras (*Student Volunteer Movement for Foreign Missions*) publicó un *Atlas de las Misiones Cristianas* que contenía un directorio de las sociedades que operaban a nivel mundial. La voluminosa obra, editada por James S. Dennis, Harlan P. Beach y Charles H. Fahs, registraba 112 sociedades en América Latina, con 1.175 misioneros extranjeros (356 ordenados, 21 médicos, 198 “laicos no médicos”, 607 mujeres –casadas y solteras “no médicas”–) y 2.324 trabajadores nativos (332 ordenados) distribuidos en más de 1.200 estaciones. Estas empresas contaban con 362.928 cristianos nativos adherentes en sus filas (incluyendo bautizados y no bautizados de todas las edades) y poseían 882 escuelas dominicales con un total de 52.693 miembros (entre maestros y

¹³² Kathleen M. Griffin (2014) ha estudiado la experiencia del primer pentecostalismo en Entre Ríos (1910-1916), bajo el liderazgo de la misionera Alice Wood (1870-1961). A diferencia de aquellos que han postulado una presencia “larvada”, la autora sostiene que los pentecostales desarrollaron una campaña agresiva antes de los eventos masivos de Tommy Hicks, en 1954.

alumnos). Además, administraban una recaudación anual de 331.001 oro estadounidense. En ese concierto, México, Brasil y Argentina constituyeron las áreas de mayor actividad, con 19 sociedades misioneras cada una, seguidas por la región continental de América Central (incluyendo Panamá), con 16 sociedades, y la Guyana Británica, con 14 (Dennis, Beach y Fahs, 1911, pp. 96-99) (Anexo, Cuadro N° 12)¹³³.

En el caso argentino, la publicación identificaba 11 entidades americanas (ABS, YMCA, Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Episcopal Metodista, Sínodo Evangélico Luterano, Alianza Cristiana y Misionera, *Christian Woman's Board of Missions*, Sociedad Misionera de la Iglesia de los Hermanos, Convención Bautista del Sur, *Peniel Missionary Society*, Adventistas del Séptimo Día), 7 británicas (BFBS, *Christian Missions in Many Lands*, Misión Evangélica de Buenos Aires, *Regions Beyond Missionary Union*, *San Pedro Mission to the Indians*, *South American Evangelical Mission* y la *South American Missionary Society*) y una sociedad internacional, el Ejército de Salvación. Del total, 14 se afincaron en el país durante las décadas de 1890 y 1900. Para la fecha, las empresas contaban con 199 misioneros extranjeros (39 ordenados, 2 médicos, 56 laicos, 102 “mujeres no médicas”), 189 trabajadores nativos (21 de ellos ordenados), 93 estaciones misioneros (51 *principal stations*) y 68 organizaciones de iglesias. Con 95 escuelas dominicales con un total de 4.215 miembros (entre maestros y alumnos) y 15.296 miembros comulgantes (bautizados y no bautizados), alcanzaban una recaudación de 5.965 oro estadounidense en concepto de contribuciones (Dennis, Beach y Fahs, 1911, pp. 96) (Anexo, Cuadro N° 13).

Hacia el primer centenario de la Revolución, el mundo protestante comprendía una intrincada y dispersa red de Iglesias, sociedades bíblicas y misioneras, iniciativas educativas y filantrópicas, asociaciones étnicas, colonias confesionales y empresas editoriales de las más diversas tradiciones, además de aquellas campañas independientes y expresiones aisladas que escapaban del control de las “iglesias madres” y las Juntas misioneras anglosajonas. Algunas de las denominaciones protestantes habían logrado establecer una mínima estructura eclesiástica y territorial que excedían los ámbitos locales.

Una de las primeras en hacerlo fue la Iglesia Anglicana, que hacia 1869 integraba la Diócesis de las Islas Malvinas y América del Sur. Además, luego de que la ley de capellanías consulares fuera derogada en 1875 y la iglesia de Buenos Aires perdiera la subvención del

¹³³ El volumen editado por Dennis, Beach y Fahs (1911) fue precedido por otras publicaciones del Movimiento, entre ellas, los trabajos de su entonces secretario y miembro de la *American Geography Society* y la *American Oriental Society*, Harlan P. Beach: *Protestant Missions in South America* (1900) y *A Geography and Atlas Of Protestant Missions. Their environment, forces, distribution, methods, problems, results and prospects at the Opening of the Twentieth Century* (1903).

gobierno inglés, la congregación porteña adoptó una nueva constitución, un nuevo nombre (Iglesia Anglicana de San Juan) y un nuevo gobierno a través de una Junta que inmediatamente entró en una disputa por el control con el propio obispo, a quien se negaba a aceptar (Seiguer, 2006, p. 72). Esta situación fue saldada parcialmente a principios de siglo, cuando la segunda autoridad diocesano estableció una nueva jurisdicción para la región y elevó el templo de Buenos Aires a pro-catedral.

Por su parte, las congregaciones luteranas vinculadas a la antigua Iglesia Evangélica de Prusia celebraron su primer sínodo local en 1899, con la consiguiente fundación del *Deutsche Evangelische La Plata Synode* (antecedente de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata). Para entonces, los metodistas de América del Sur llevaron adelante su Conferencia Anual (1893). Además, el Superintendente del Distrito, Thomas B. Wood, junto al pastor valdense Daniel Armand Ugon, auspiciaron la apertura de una institución interconfesional para la formación de obreros evangelistas en Uruguay (1884). Años después, la experiencia era continuada en Buenos Aires bajo el nombre de Seminario Teológico de Buenos Aires (1899).

El censo de 1895, como se expuso anteriormente, registraba 73 “templos no católicos”, en su mayoría protestantes (68). En términos generales, estos edificios de culto estaban asociados a las comunidades de extranjeros, migrantes y colonos: 38 funcionaban en Capital Federal (13) y la región pampeano-litoraleña (11 en Buenos Aires, 8 en Santa Fe, 7 en Entre Ríos); las provincias de San Luis, San Juan y Mendoza contaban con uno cada una, y el resto estaba distribuido en la Patagonia (25 en Chubut y 1 en Tierra del Fuego). El número es abrumadoramente inferior a los 1.019 templos católicos (más del 80 por ciento construidos en el siglo XIX)¹³⁴. Asimismo, ofrece una fotografía de una membresía protestante medianamente activa, que se congregaba con regularidad para celebrar sus cultos y reunía fondos para la construcción y el sostenimiento de sus capillas. Detrás de ella se configuraba una trama de instituciones, relaciones e influencias a través de contactos, auspiciantes y patronos locales y extranjeros ligados por lazos étnicos, religiosos y afinidad ideológica (desde políticos, diplomáticos, intelectuales y viajeros hasta casas comerciales, empresarios colonizadores y gerentes de ferrocarriles)¹³⁵.

El estallido de la guerra afectó esta dinámica y significó el inicio de una nueva etapa para las congregaciones protestantes locales. El diálogo con las “Iglesias madre”, los sínodos, las juntas

¹³⁴ *Segundo Censo de la República Argentina, 1895 Tomo III* (1898). Buenos Aires, Argentina: Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional; pp. 71-97.

¹³⁵ Los anglicanos y presbiterianos porteños constituyen los casos más claros en este sentido, dado el entramado social que integraban en Buenos Aires (Seiguer, 2009a, 2017a; Silveira, 2014, 2017). Pero esta red de vínculos fue extendida por otros grupos étnico-religiosos, como la comunidad alemana de la misma ciudad portuaria (Trentin, 2012). Los daneses luteranos de Tandil ofrecen una mirada a la situación del interior argentino y en una zona de fronteras (Bjerg, 1992, 1997, 2001).

y las sociedades misioneras de origen europeo se vieron dificultadas seriamente. Además, las corrientes migratorias, que no habían dejado de crecer desde principios de siglo, mermaron bruscamente. Las dificultades legales y los dispositivos restrictivos a ambos lados del Atlántico, el contexto de incertidumbre de la población europea ante la contienda y la crisis resultante en países como Argentina (por falta de insumos y bienes de capital para la industria y el fin del ciclo expansivo del agro), tal como señala Devoto, afectaron el movimiento de personas y, con ello, la circulación de recursos dirigidos a las congregaciones protestantes. También, “hubo un cierto movimiento de retorno al país de origen, debido en parte a los mitos patrióticos operantes, sobre todo, en las clases medias de origen inmigrante residente en Argentina” (Devoto, 2009, pp. 353). Pastores y fieles volvieron para enrolarse en el ejército y combatir junto a sus coterráneos¹³⁶. De manera contemporánea, hubo un crecimiento de la población católica y el nacimiento de una nueva generación de mujeres y varones que redefinió los vínculos étnicos y religiosos de sus padres. Como veremos en la Segunda Parte, el periodo de entreguerras enmarcó el proceso de adaptación y nacionalización de las estructuras eclesíásticas. Hacia 1930 los “modelos” de Iglesia y misión fueron cuestionados y redefinidos frente al contexto emergente (Seiguer, 2014).

3. EL EDÉN AUSTRAL

La mayoría de las experiencias protestantes decimonónicas estuvieron asociadas a la ciudad de Buenos Aires y a los principales territorios de colonización; quizás, la comunidad danesa de Tandil resultó el caso más atípico dentro del paisaje religioso referido. Más allá de la línea de fortines, la Patagonia emergió como una “tierra prometida” para manifestaciones e iniciativas bajo el sello del protestantismo. Así era concebida por algunos de los galeses inconformistas que colonizaron el Chubut en 1865 (F. Williams, 2010), pero también por los misioneros anglicanos que, desde el viaje inaugural de Allen Gardiner, intentaron llevar el mensaje cristiano hasta los “confines del mundo”. En este sentido, los territorios sureños exhiben una particularidad respecto a otras regiones del actual mapa argentino. A diferencia de espacios de remoto poblamiento, la presencia protestante fue significativamente temprana y sostenida en el tiempo, al menos hasta 1900, cuando el mundo cristiano creció mediante la reocupación y repoblamiento de la región y la expansión de las misiones salesianas, diluyendo o limitado su influencia. Hacia fines del siglo, el sur argentino contaba con 26 templos protestantes (el 36% de los templos protestantes del país), frente a los 11 edificios de culto inscriptos como católicos. Ahora bien, ¿cómo la Patagonia constituyó un escenario atípico en el concierto religioso de Argentina?

¹³⁶ El pastor valdense Ernesto Tron tuvo que marchar al frente luego de solicitar prórrogas ante las autoridades consulares de Uruguay y la intervención de Armand Ugón (Tron y Ganz, 1958).

La región fue objeto de campañas militares, comerciales y misioneras desde tiempos remotos. En 1520, Fernando de Magallanes recorrió el sur del territorio que desde Tratado de Tordesillas estaba bajo dominio español, y estableció los primeros contactos con un grupo de *gununa kena* o “tehuelches meridionales” en la bahía de San Julián. A él le siguieron otras empresas, por mar y tierra, con el objeto de conocer, controlar y explotar los recursos de una región tan vasta como desconocida, con más de un millón de kilómetros cuadrados¹³⁷. Desde el Pacífico, los buscadores de la mítica Ciudad de los Césares y las vanguardias militares dieron origen a varios fuertes, algunos llamados a perdurar en el tiempo. Tal es el caso de la ciudad de Castro, en el archipiélago de Chiloé, de 1567. De allí partieron los primeros misioneros a incursionar en el norte de la Patagonia argentina. En el año 1653, un grupo de jesuitas alcanzó el sur de la región del Neuquén y estableció la misión “Nuestra Señora del Nahuel Huapi”¹³⁸. Su efímera existencia y el trágico desenlace no impidieron que el emprendimiento fuese retomado sin éxitos entre 1650 y 1800, en diversas campañas efectuadas por religiosos de la misma orden y un grupo de franciscanos con centro en la ciudad de Chillán.

El frente atlántico se expandió en el siglo XVIII, en medio de las reformas borbónicas y el temor a las invasiones inglesas y francesas. Después de la creación del Virreinato y la habilitación de su puerto, las expediciones científicas y militares de Juan de la Piedra, los hermanos Francisco y Antonio de Viedma, Basilio Villarino, Alejandro Malaspina y Juan Gutiérrez, entre otros, dejaron como saldo algunas experiencias trucas (San José, Puerto Deseado y Nueva Colonia de Floridablanca) y un fuerte estable en la desembocadura del río Negro, Nuestra Señora del Carmen (1779). Mientras los misioneros trasandinos veían languidecer sus esperanzas, el alzamiento del Fuerte del Carmen, a más de novecientos kilómetros de Buenos Aires, constituyó un baluarte para la incursión al mundo indígena y la piedra angular de la campaña evangelizadora que los salesianos lideraron con posterioridad.

¹³⁷ Sumada a la preocupación por el control del Cabo de Hornos y la ruta transoceánica, la caza de especies marítimas motorizó el desarrollo de emprendimientos criollos y europeos en puntos estratégicos de la costa patagónica e islas aledañas. El interés por la piel y el aceite obtenido de los lobos marinos, muy cotizados en Europa en aquellos años, condujo a la instalación de decenas de factorías estacionales, las loberías, que se transformaron en escalas obligadas de navegantes y, en algunos casos, sentaron las bases de futuros poblados.

¹³⁸ El primer jesuita en recorrer el lago Nahuel Huapi fue Diego Rosales, seguido en 1670 por el fundador de la misión homónima, Nicolás Mascardi. Sus campañas, al igual que la de sus sucesores, estuvieron basadas en el conocimiento adquirido por los viajeros de fines del siglo XVI y principios del siglo XVII: Jerónimo de Alderete (1551), Francisco de Villagrán (1553), Jerónimo Luis de Cabrera (1620) y Diego Ponce de León (1649), quienes llegaron al sistema lacustre al sur del río Neuquén, iniciaron una serie de relevamientos topográficos y establecieron los primeros contactos con los habitantes de la región. Con instalaciones muy rudimentarias –una pequeña capilla y un rancho de troncos y paja– la misión “Nuestra Señora del Nahuel Huapia” sobrevivió por dos años hasta que Mascardi fue muerto por los indios. De acuerdo a los relatos del misionero, uno de las parcialidades indígenas que contacto evidenciaban el contacto previo con europeos por el uso de caballos y otros objetos (Bandieri, 2009, pp. 57-58).

Hacia la primera mitad del siglo XIX, el elemento cristiano había permeado en la cultura de muchos habitantes de los territorios sureños, particularmente en las parcialidades étnicas nord-patagónicas que mantenían vínculos con hispano-criollos y europeos. Esto no solo resultó de la presencia de población estable tanto del lado chileno, en Chiloé y, desde 1848, Punta Arenas, como del lado atlántico, en Patagones y Malvinas (desde 1838 bajo dominio inglés); sino también por las características del mismo espacio patagónico. En su carácter de “frontera”, la Patagonia presentó una distintiva porosidad que facilitó la circulación de personas y bienes materiales y simbólicos. De ello dan cuenta una decena de “sujetos fronterizos”: navegantes, científicos, mercaderes, intérpretes, fugitivos, desertores, cautivos y otros personajes como Orllie Antoine, auto-nombrado “rey de la monarquía arauco-patagónica”. Sobre esta matriz cultural, diversos actores religiosos difundieron los preceptos cristianos durante los próximos decenios. En la Patagonia austral, a diferencia de la región septentrional, fueron misioneros, pastores y colonos protestantes, impulsados por el clima religioso anglosajón, quienes protagonizaron las experiencias confesionales hasta el arribo de los salesianos.

Mientras que las empresas bíblicas llevaban adelante sus primeros pasos en las Provincias del Río de La Plata y los residentes británicos de Buenos Aires organizaban sus congregaciones, grupos de laicos, religiosos y altruistas patrocinaron diversas acciones evangelizadoras en los territorios sureños. Los trabajos iniciales datan de 1826, cuando el bergantín *HMS Beagle*, al mando del almirante e hidrógrafo Robert Fitz-Roy (1805–1865), desembarcó en Tierra del Fuego¹³⁹. Tras cuatro años de reconocimiento por el archipiélago, los expedicionarios aprisionaron a cuatro yámanas con el objetivo de “inducirlos, y por medio de ellos a su pueblo, a una vida mejor y más feliz” (L. Bridges, 2010 [1948], p. 24). Durante su forzada estancia en Inglaterra, los yámanas (bautizados con los nombres de Jemmy Button, York Minster, Fuegia Basket y Boat Menory) fueron instruidos en el idioma local, la doctrina cristiana y diversos oficios a cuenta de Fitz-Roy. En 1832, con la esperanza de erigir un asentamiento cerca del

¹³⁹ El *Dictionary of National Biography*, editado por Leslie Stephen (1889), ofrece una extensa biografía de Robert Fitz-Roy. El vicealmirante, hidrógrafo y meteorólogo Fitz-Roy nació en el seno de una familia aristocrática británica. En 1819 entró en el Colegio Naval Real. Después de servir en la región mediterránea y en la costa de América del Sur. En 1828 fue promovido al mando del *HMS Beagle* para el estudio de la región austral. En 1837 fue premiado por la *Royal Geographical Society*, y dos años después, su relevamiento fue publicado en *Narrative of the Surveying Voyages of HM ships Adventure and Beagle between the years 1826 and 1836, describing their Examination of the Southern Shores of South America, and the Beagle's Circumnavigation of the Globe*, cuyo tercer volumen cuenta con las anotaciones de Darwin. En esa época, Fitz-Roy contrajo matrimonio con Mary Henrietta O'Brien. En 1850 se retiró del trabajo activo, pero continuó realizando viajes. Además del trabajo mencionado, en los años posteriores publicó *Remarks on New Zealand* (1846), *Sailing Directions for South America* (1848), *Barometer and Weather Guide* (1858), *Passage Table and General Sailing Directions* (1859), *Barometer Manual* (1861). También fue autor de reportes oficiales para el consejo de comercio (1857–1865) y artículos del *Journal of the Royal Geographical Society* (sociedad de la que fue miembro durante varios años, como parte de su consejo directivo) y el *Journal of the Royal United Service Institution*.

Beagle, los viajeros retomaron los trabajos en América del Sur. En esta ocasión, junto al experimentado marino inglés, navegaron Charles Darwin y un joven catequista de la CMS, Richard Matthews. Al arribar en 1833, construyeron unas cabañas para el predicador novato y los tres fueguinos “convertidos” (uno de ellos había perdido su vida al poco tiempo de la captura). Sin embargo, el proyecto debió ser abortado ante la resistencia de la población local (Bandieri, 2009).

En la misma época, William Arms (1802-1889), del Seminario Teológico de Andover, y Titus Coan (1801-1882), del instituto hermano de Auburn, llegaron a la bahía de San Gregorio. Habían sido enviados por la Junta Americana de Comisionados para las Misiones Extranjeras para estudiar la factibilidad de establecer una estación en el extremo sur. La entidad, creada en 1810 y de orientación congregacionalista, manifestó tempranamente su interés por estas latitudes, auspiciando las estancias de Teófilo Parvin y John C. Brigham en la ciudad de Buenos Aires. El objetivo de la nueva misión era la exploración de la costa occidental de la Patagonia; desde allí visitarían las islas adyacentes y penetrarían las tierras interiores del territorio trasandino. Al no poder acceder, los misioneros desembarcaron en la costa noreste del Estrecho de Magallanes, donde establecieron su base inicial de operaciones. Después de dos meses de convivencia con los *Aónikenk*, quedaron convencidos de que tampoco sería posible llegar al Pacífico por la vía terrestre e iniciaron el viaje de regreso a su país natal (Coan, 1880)¹⁴⁰. El viaje de Arms y Coan quedaría plasmado en las páginas del órgano oficial de la Junta, *The Missionary Herald* (1834 y 1835), con extractos de sus diarios personales¹⁴¹. A pesar de sus magros resultados, la experiencia misionera constituyó otro mojón en una serie de acciones llevadas adelante en nombre del cristianismo reformado. Al poco tiempo, el relevo sería tomado por una sociedad misionera anglicana y, luego, por el movimiento colonizador galés.

3.1 El inicio de la Sociedad Misionera de América del Sur (1844-1869)

El “entusiasmo misionero” decimonónico alentó a un grupo de ministros y laicos anglicanos *Evangelicals* a fundar, en 1844, la Sociedad Misionera de la Patagonia (*Patagonian Missionary Society*), rebautizada como *South American Missionary Society* en 1864 (en adelante SAMS). La entidad privada, con sede en Londres, tuvo como meta encaminar un proyecto evangelizador en el “último confín de la tierra”. Su mentor y organizador, el capitán retirado de la Marina Allen

¹⁴⁰ El 25 de enero de 1834, los jóvenes misioneros partieron a bordo del *Antarctic*. Llegaron a las Islas Malvinas tres días después, para zarpar el 9 de marzo en la goleta *Talma* y, finalmente, arribar a Nueva Londres el 14 de mayo (Coan, 1880). Milcíades A. Vignati ofrece una reseña sobre esta experiencia en el prólogo de *Misionando por Patagonia Austral, 1858-1865. Usos y costumbres de los indios patagónicos* (1964), de Teófilo Schmid.

¹⁴¹ Al cabo de unos años, Coan publicó una versión propia del viaje en *Adventures in Patagonia. A Missionary's Exploring Trip* (New York, 1880), con una introducción de su colega Henry M. Field (1822-1907) y una descripción de su estancia en las Islas Malvinas durante el viaje de regreso.

Gardiner (1794-1851), había recorrido la región previamente (en 1838 estuvo en el país trasandino, donde intentó establecer una misión entre los mapuches, y las Islas Malvinas). Esa experiencia le permitió conocer la “tierra maldita” descrita por Darwin y proyectar el establecimiento de una obra evangelizadora. Sin embargo, la empresa no contó con el apoyo de la Iglesia de Inglaterra – más interesada en resolver problemas internos y bregar por el desarrollo de otras sociedades misioneras (entre ellas, la CMS y la LMS) en espacios más redituables, como la India y Australasia-. De este modo, Gardiner encabezó los primeros viajes con el respaldo de un Comité encargado de la diagramación de las misiones, la recaudación de fondos y la elección y contratación de los misioneros. En 1848, después de varios viajes que lo llevaron al Perú, Bolivia y el norte argentino, Gardiner volvió a embarcarse rumbo al sur sin mucho éxito. A principios de 1851 se trasladó por última vez al archipiélago fueguino: en la Isla Picton, falleció por inanición junto a sus acompañantes (un catequista, un médico y cuatro marinos) tras ser hostigados por los yámanas¹⁴².

El luctuoso desenlace del fundador de la SAMS no impidió que la obra continuara; es más, la hizo visible. El episodio constituyó una referencia permanente en la prensa, los martirologios y crónicas de la época (especialmente, aquellas promovidas por la entidad). En efecto, en 1854, el Comité ejecutó dos acciones. Por un lado, comenzó a publicar su revista mensual: *La Voz de la Piedad para Sudamericana* (entre 1863 y 1866, llamada *A Voice of Pity of South America*; luego, *The South American Missionary Magazine*, en adelante SAMM) (Anexo, Figura N° 1). El boletín cumplió un papel central en la difusión de la empresa, no solo para contar con la “estimación pública” sino, además, para reclutar voluntarios e incrementar las contribuciones de amigos y *supporters* (“partidarios”)¹⁴³. Los resultados fueron positivos: la sociedad pasó de recibir £115 en

¹⁴²Allen Francis Gardiner fue el quinto hijo de Samuel Gardiner (Coombe Lodge, Oxfordshire) y Mary Boddam (Enfield, Middlesex). Recibió una educación religiosa y en 1808 ingresó al Colegio Naval Real. Dos años más tarde, ingresó como voluntario en el *HMS Fortune*. Luego de varios viajes, en 1822 se casó con Julia Susanna, quien falleció en 1834. Entonces, inició su labor como misionero. En 1842, realizó su primer viaje a Tierra del Fuego (la CMS, LMS y la *Wesleyan Missionary Society* tenían interés en la región, pero ello no se tradujo en el envío de misioneros o fondos). En 1844 fue creada la *Patagonian Missionary Society* y Robert Hunt, un maestro de escuela, es el primer misionero enviado junto a Gardiner. En 1845, Gardiner visitó Bolivia en compañía de un español protestante, Federico González, quien quedó en Potosí como “colportor”. En Inglaterra, se esforzó por conseguir el apoyo de los Hermanos Moravos y las Misiones Extranjeras de la Iglesia de Escocia. En 1850 consiguió la ayuda financiera de una dama de Cheltenham y partió con un nuevo plantel de misioneros; sería su último viaje. En 1836 Gardiner se casó por segunda vez con Elizabeth Lydia, hija del reverendo Edward Garrard Marsh, vicario de Aylesford, Kent. Su único hijo, Allen W. Gardiner, volvió a América del Sur como misionero en 1856. Antes de su muerte, Gardiner publicó sus escritos *Outlines of a Plan for Exploring the Interior of Australia*, (1833), *Narrative of a Journey to the Zoolu Country in South Africa, undertaken in 1835* (1836), *A Visit to the Indians on the Frontiers of Chili* (1840) y *A Voice from South America* (1847) –título que inicialmente adoptó el boletín de la SAMS-. El *Dictionary of National Biography* ofrece una biografía completa de Gardiner, en su vigésimo volumen (Stephen, 1889, pp. 410-411).

¹⁴³ En 1854 el periódico de la SAMS publicaba un artículo titulado “Commercial Importance of the Mission to Tierra del Fuego” (*A Voice of Pity for South America*, n°4, Abril 1854, p. 73), con el objetivo de buscar nuevos y más interesados benefactores. Tres años después, en un artículo que registraba los “motivos misioneros”, recalca que detrás de la empresa no había intereses económicos o imperiales (*A Voice of Pity for South America*, vol. IV, 1857, pp. 25-34). Antes de embarcarse, el secretario de la entidad, Despard, realizó al menos tres *missionary tours* en Inglaterra para recolectar fondos (*A Voice of Pity for South America*, vol. III, 1856, p. 112).

1850, a £480 en 1852 y £2.800 en 1854¹⁴⁴. Su situación financiera le permitió adquirir una goleta, bautizada *Allen Gardiner*, y contratar al capitán William Parker Snow (1817-1895). Por otro lado, el Comité inició las negociaciones con la Corona para obtener una concesión y establecer una sede misional en tierras arrendadas en la isla Keppel, del archipiélago malvinense. La estación Cranmer, como fue denominada la base de la SAMS (Anexo, Figura N° 2), recibió a los primeros misioneros un año después: la tripulación comandada por el capitán Snow, estaba compuesta por el catequista James G. Phillips, el médico James A. Ellis, un albañil y un carpintero. A ellos se sumaría, en 1856, el nuevo Superintendente de la Misión, el entonces secretario de la entidad George P. Despard (1813-1881)¹⁴⁵.

A partir de entonces, los misioneros efectuaron itinerarios de reconocimiento y ensayaron nuevas estrategias: comenzaron a llevar yámanas a las Malvinas, para instruirlos en la doctrina, enseñarles oficios y aprender su lengua. Entre los nuevos voluntarios se encontraba el hijo adoptivo de Despard, Thomas Bridges (ca. 1842-1898), quien en los años siguientes aprendió el dialecto yámana e inició la escritura de un diccionario con aproximadamente 30.000 vocablos¹⁴⁶. En este sentido, la entidad solicitó los servicios de Theophilus Schmidt, un lingüista oriundo de Wurtemberg y formado en Aarau. En 1856 Schmidt partió de Montevideo en la goleta *Allen Gardiner*. Después de una estancia de dos años en Keppel, emprendió su viaje inaugural por la Patagonia continental bajo la dirección de Allen W. Gardiner (hijo del fundador de la sociedad). Esta excursión le permitió entrar en contactos con varias parcialidades étnicas, como los patagones del grupo de Casimiro. En la misma época, también llegó un nuevo agente de la SAMS, John Furniss Ogle, quien durante 1856-1857 trabajó en Malvinas y realizó un viaje de reconocimiento a los poblados

¹⁴⁴ *A Voice of Pity for South America*, vol. III, 1856, p. 36.

¹⁴⁵ George Packenham Despard nació en 1813, del matrimonio de William Despard y Elizabeth de Blois. Transcurrida su infancia en Canadá, partió a Inglaterra para realizar sus estudios superiores. En 1850, fue nombrado Secretario honorario de la SAMS. En 1856, partió rumbo a las Malvinas con su familia, estancia que se prolongó hasta 1860, cuando regresó a Inglaterra. Después de ser capellán por varios años, partiría a Australia, donde falleció en 1881.

¹⁴⁶ Despard arribó a las Islas Malvinas con su familia. Mientras que su hijo adoptivo, Thomas Bridges, lo acompañaba en su tarea, el resto de los miembros permaneció en Stanley: su segunda mujer, Frances Margaret Ravizzotti (1807-1873) y los hijos que tuvo con Emily Coffin (1821-1852), Emily Georgia (1844-1926), Bertha (1845-1909) y Emilius (1849-1897). Su presencia en Malvinas fue utilizada por la SAMS en su campaña de difusión. En los años siguientes, el boletín publicó fragmentos de sus diarios y cartas para dar a conocer la cotidianidad de la misión. En 1857, una nota titulada "A Missionary's Wife and Children", llamaba a los amigos de la obra a considerar el sacrificio y las pruebas de las familias de sus misioneros, pues generalmente la "simpatía" y las "oraciones" estaban dirigidas a estos hombres (*A Voice of Pity for South America*, vol. IV, 1857, pp. 40-45). En ese mismo número, *A Voice* reprodujo una carta de hija Emily Georgia dirigida a los lectores jóvenes (pp. 59-62).

de la desembocadura del río Negro¹⁴⁷. Estos avances quedaron oscurecidos por la “masacre de Wulaia”, en 1859, y la consiguiente renuncia de Despard¹⁴⁸.

A pesar de las polémicas en las que se vio envuelta la SAMS, su obra se mantuvo en funcionamiento a través de los voluntarios radicados en Malvinas, como T. Bridges, y, en 1862, su secretario, Waite Hockin Stirling (1829-1923), asumió el cargo de Superintendente de la Misión. Durante la década de 1860, el flamante plantel redefinió y amplió sus estrategias. Por un lado, los misioneros reforzaron el programa de acción a través de la combinación de un “interrumpido intercambio durante los cuales [sic] los blancos visitaron repetidas veces la tierra de los nativos, en la goleta de la Misión”, y el trabajo con “unos sesenta de ellos”, que llevaron “a vivir una temporada” a Cranmer (L. Bridges, 2010 [1948], p. 69). La estación misionera rápidamente se transformó en un establecimiento ganadero. Allí, “distintos educadores de la Misión impartieron a los indios instrucción cristiana y enseñanza de las artes de la vida civilizada”, y su idioma “fue aprendido y puesto por escrito”¹⁴⁹. La experiencia acumulada, la familiaridad del contacto y la provisión de insumos agrícolas a los indígenas permitieron que los hombres de la SAMS consideraran “prudente y necesario [ir] a vivir entre ellos, a fin de cumplir con más eficacia el propósito de [su] obra” (Bridges, 2010 [1948], p. 69)¹⁵⁰. De este modo, entre 1863 y 1867, T. Bridges y Stirling visitaron Tierra del Fuego para evaluar las opciones. Finalmente, en 1869 la

¹⁴⁷ El reverendo Ogle (1823-1865) fue un anglicano *Evangelical* comprometido con el trabajo misionero. Nacido en una rica familia religiosa y educado en Cambridge, a mediados de la década de 1850 emprendió un viaje que inició en Malvinas y terminó en África. Trabajó como tutor y ministro antes de emprender misiones en las Islas Malvinas, Europa y África. Falleció en el marco de un viaje a Argelia. Sus memorias fueron publicadas en 1873, en *Life and missionary travels of the Rev. J. Furniss Ogle [from his letters, selected by his sister]*, editado por James Aitken Wylie (Londres, Inglaterra: Longmans, Green & Co.). En los capítulos IX-XIII (pp. 88-181), se registra su recorrido como misionero desde sus inicios hasta su partida de Malvinas.

¹⁴⁸ En 1859 el catequista G. Phillips, el novel capitán del *Allen Gardiner* R. S. Fell y su hermano y oficial, John A. Fell, junto a 5 miembros de la tripulación, perdieron sus vidas en manos de un grupo de fueguinos. Ello condujo a que la SAMS tomara “una pausa” y “revisara los planes”, tal como lo anunciaba en su *magazine* (*A Voice of Pity for South America*, vol. VII, 1860, pp.121-131); sobre todo, porque la “masacre de Wulaia” podría haberse evitado. Cuatro años antes, Parker Snow había sido removido de su puesto por desobediencia. El primer capitán de la goleta mantenía serias diferencias con el método de trabajo de los misioneros, que se incrementaron con el arribo de Despard. El episodio no finalizó tras el cese de sus funciones. Snow llevó a la entidad ante los tribunales, por el pago de indemnizaciones. Después de tres años, perdería el juicio y quedaría prácticamente en bancarota. Sin embargo, en ese tiempo, planteó la posibilidad de un desenlace como el que tuvieron sus ex colegas. La repercusión del caso Snow terminaría en las páginas del diccionario biográfico de personalidades británicas (Lee, 1898, pp. 208-209).

¹⁴⁹ En los números de 1860 y 1861, *A Voice of Pity for South America* exhibió los avances en el campo lingüístico, a través de la reproducción de gramática yámana. En *Misión al Cabo de Hornos*, Louis-Ferdinand Martial (2005 [1888], p. 256) indica que los misioneros comprendieron que era necesario dar a los indígenas “una educación profesional, capaz de influenciarlos mucho más que limitándose solamente a los abstractos dogmas de la religión”.

¹⁵⁰ Los agentes de la SAMS desarrollaron un notable trabajo descriptivo de los recursos de la región y su población. Su boletín reprodujo informes sobre distintas parcialidades étnicas del territorio argentino (desde los yámanas, araucanos, puelches, mapuches y pampas hasta los abipones, matacos y tobas) y recursos cartográficos diseñados por los propios misioneros. Además, sus artículos daban cuenta del conocimiento que tenían sobre el desempeño de empresas similares en otras regiones, como en Nueva Zelanda, y la situación en la Diócesis de Guyana (creada en 1842, con el nombramiento de su primer obispo William Austin). Desde la administración de Despard, la obra contaba con una biblioteca compuesta de una colección variopinta, resultado de diversas donaciones.

SAMS decidió establecer una estación y el Superintendente se radicó en la primera de una serie de viviendas que dieron origen a la *Christian village* de Ushuaia.

En la Patagonia continental, la sociedad comenzó a extender sus campos de acción y patrocinó a varios agentes. La misión de Schmidt, que había iniciado en el territorio chileno junto al hijo de Gardiner, prosiguió del otro lado de los Andes y requirió el envío de un nuevo compañero. Así, en 1860 la SAMS incorporó entre sus filas a John F. Hunziker, un misionero suizo también graduado del Gimnasio de Aarau¹⁵¹. En 1862, ya como compañeros de viaje, establecieron una pequeña estación en la desembocadura del río Santa Cruz. La región era frecuentada por algunas parcialidades indígenas, loberos y balleneros; pero las condiciones de vida eran lamentables (Musters, 1911, p. 168). Por tal motivo, la experiencia se prolongó hasta septiembre de 1863, cuando Stirling decidió encomendarles una nueva tarea en el Fuerte del Carmen. Un mes después, los viajeros se encontraban en el “pueblo del sur”, la futura ciudad de Viedma, donde el irlandés Francis Neville Lett y el suizo John Andress predicaban desde el año anterior. Mientras que Schmidt tuvo una estancia breve en el lugar, Hunziker se dedicó a la enseñanza, primero, en San Javier, a treinta kilómetros del poblado, y un año más tarde, en una vivienda del fuerte que el Superintendente alquiló para tales fines¹⁵². A ellos se incorporó, en 1864, el médico George A. Humbre (ca.1830-1897), quien asumió la coordinación de la obra local.

Para fines del decenio, la SAMS contaba con un cuerpo de misioneros en la isla Keppel y las estaciones de Tierra del Fuego y Patagones. Cranmer no solo resultó el centro de operaciones de las *mission stations* sino que, además, funcionó como un campo de entrenamiento para los agentes de la entidad. Schmidt y Hunziker, por ejemplo, habían permanecido dos años en territorio malvinense antes de partir al continente. Además de la instrucción religiosa, los nóveles reclutas incorporaban la experiencia en territorio que sus colegas habían adquirido (conocimientos lingüísticos, oficios y técnicas agrícolas). El Comité cargaba con dos estrepitosos desenlaces que se cobraron la vida de una decena de sus hombres y varios fracasos, como el intento de establecer una estación en Santa Cruz. No obstante, su área de influencia se había ampliado considerablemente y la tarea evangelizadora daba sus frutos. Tales logros fueron reconocidos por la Corona y la Iglesia en 1869, cuando fue constituida la Diócesis de las Islas Malvinas y América del Sur y Stirling asumió como su primer obispo. Desde entonces, la SAMS contó con el auspicio

¹⁵¹ Para mayor información sobre la vida y la labor de los misioneros puede consultarse el mencionado prólogo de Milciades A. Vignati (1964) y los artículos de Félix Outes (1928a, 1928b, 1928c), publicados en la *Revista del Museo de La Plata*.

¹⁵² En 1866 Hunziker abandonó la labor por diferencias en la metodología de la evangelización de la Misión. Al cabo de un año, se desligó completamente de la Sociedad, dedicándose a la ganadería en una estancia en Puerto Stephens, en el archipiélago malvinense. Dos décadas después, partirá rumbo a Estados Unidos.

oficial. Con este aval, eligió como Superintendente a T. Bridges, quien, en 1871, después de ser ordenado diácono en Inglaterra, se instaló con su familia y otros voluntarios en Ushuaia de forma definitiva¹⁵³. Desde la *christian village*, futura capital del territorio, los misioneros recorrieron las islas del Atlántico Sur y viajaron a Punta Arenas periódicamente (Anexo, Mapa N° 2). En los años siguientes, como veremos en el próximo capítulo, las *mission stations* en la región se multiplicaron.

3.2 Peregrinos en búsqueda de la tierra prometida: génesis de la Colonia Galesa (1861-ca.1875)

La idea de un asentamiento galés (*Y Wladychfa Gymreig*) constituía uno de los proyectos más ambiciosos que circulaba desde fines del siglo XVIII tanto en Gales como en Estados Unidos –país que, hasta el estallido de la guerra civil, resultó el principal receptor de migrantes galeses– (B. Jones, 2003)¹⁵⁴. La preservación cultural, sobre todo dentro de las comunidades de migrantes, era la principal preocupación de un grupo creciente de intelectuales, religiosos y comerciantes simpatizantes de las ideas nacionalistas. Así, en las décadas de 1840 y 1850, comenzó a plantearse la posibilidad de establecer colonias en otras latitudes –la Columbia Británica, Palestina y América del Sur– con el fin de proteger y “elear la nación galesa”. Uno de los primeros intentos de llevar a cabo esta meta aconteció en 1851, cuando Thomas Benbow Phillips (1829-1915) atrajo a un grupo de familias galesas a Río Grande del Sur (Brasil). La iniciativa no resultó exitosa, pero sirvió de prueba y antecedente para la empresa que tendría lugar tiempo después en la Patagonia.

El reverendo Michael D. Jones (1822-1898), rector del Seminario de Bala desde 1855 hasta 1889¹⁵⁵, no estaba convencido inicialmente de la factibilidad de una empresa de estas características en América del Sur (Anexo, Figura N° 3). En 1848, después de una estancia en Estados Unidos, había manifestado su apoyo al proyecto de un asentamiento galés, pero consideraba más conveniente un movimiento encabezado por galeses norteamericanos (con experiencia agrícola) en regiones como la isla de Vancouver, Siria o Palestina (D. Tudur, 2006, pp. 188-193, 201-202). En efecto, cuando la *Welsh Settlement Society* de Camptonville (California)

¹⁵³ Durante su estancia en Inglaterra, T. Bridges se casó con Mary Varder. Junto al matrimonio, viajaron de regreso John Lawrence y su familia. Dos años más tarde, los Bridges se instalaron en la misión de Ushuaia, junto con los Lawrence, luego el matrimonio Lewis, y varias familias yámanas que habían vivido en la misión de las Malvinas. En los siguientes años, T. Bridges fue padre de varios hijos, entre ellos, Lucas Bridges (autor de *El último confín de la tierra*).

¹⁵⁴ Dentro de las primeras iniciativas colonizadoras se identifican aquellas lideradas por el escritor puritano William Vaughan (1575-1641) y el ministro bautista John Miles (1621-1683) en Terranova y Massachusetts. En 1790 Morgan John Rhys y Ezekiel Hughes llevaron acciones similares en Filadelfia y Ohio (D. Tudur, 2006).

¹⁵⁵ El Colegio de Bala (*Athrofa y Bala*) era uno de los institutos de formación teológica más importante del sur de Gales. Organizado en 1841, contó con el patrocinio de la Unión de congregaciones independientes. Michael D. Jones (1822-1898) asumió la dirección de la institución tras la muerte de su padre, Michael Jones (1787-1853). No pocos de sus colegas estuvieron de acuerdo con la decisión y pronunciaron discursos muy críticos durante toda la gestión, hasta su desvinculación de la institución en torno a 1890 (D. Tudur, 2006).

inició la búsqueda de adherentes para la empresa, el rector de Bala organizó reuniones en distintos centros de Gales. Sin embargo, al ver que este movimiento se disolvía, apostó al proyecto de la *Caernarfon Welsh Society*. La entidad, impulsada por entusiastas como el carpintero Hugh Hughes (1824-1898), tenía como meta la organización de una colonia en el sur argentino.

Hacia 1860, tras la mudanza de Hughes a la ciudad inglesa de Liverpool, la Sociedad de Caernarfon asumió el nombre de Sociedad de Emigración de Liverpool (*Y Gymdeithas Wladfaol*). Para entonces, contaba con una docena de partidarios, entre ellos los jóvenes Lewis Jones (1837-1904)¹⁵⁶ y Edwyn C. Roberts (1838-1893)¹⁵⁷. De acuerdo con Dafydd Tudur (2006), la participación del rector de Bala en el relanzamiento de la empresa aseguró contactos políticos y sociales; aunque era una figura periférica en el escenario nacional, su posición dentro de la institución de formación teológica y su desempeño como ministro en varias iglesias del sur de Gales le facilitaban el ingreso a diversas redes de sociabilidad¹⁵⁸. No obstante, Michael D. Jones desempeñó su principal papel en la obra colonizadora cuando, ante la falta de financiamiento, hipotecó su casa de *Bodiwan* y recurrió al dinero de la familia de su mujer, Anne Lloyd, para garantizar la partida del primer contingente galés en 1865¹⁵⁹. Del mismo modo, asumió la responsabilidad de fideicomisario

¹⁵⁶ Lewis Jones nació en Caernarvon, en el norte de Gales. Fue tipógrafo y editor. A los veinte años integró una sociedad literaria que discutía seriamente la emigración galesa. En 1858, era editor asociado del periódico *Y Pwnsh Cymraeg* (El Punch galés). En 1860, conoció a Edwin Cynrig Roberts en Liverpool y se incorporó a la sociedad que concretaría el proyecto patagónico. Fue un enérgico propulsor de esta iniciativa en Gales y, en 1862, se le encomendó viajar a Argentina con el capitán Thomas Jones-Parry para negociar con el gobierno y verificar si las tierras del Chubut eran aptas para la agricultura. Fue uno de los dirigentes más destacados de la colonia y habitual interlocutor del poder político nacional. Tomó parte en la exploración de nuevos territorios; fundó algunos de los primeros periódicos patagónicos: *Ein Breiniad* ("Nuestros Derechos") y *Drafod* ("El Debate"); gestionó la construcción del ferrocarril entre Puerto Madryn y el valle y, en 1898, publicó en galés el libro *Y Wladfa Gymreig*. Murió en Trelew, en 1904.

¹⁵⁷ Edwyn Cynric Roberts nació en Flint (Gales), fruto del matrimonio de John Kenrik y Mary Hughes. Tras la muerte de su padre, adoptó el apellido del segundo marido de su madre, David Roberts. En 1847, la familia emigró a Wisconsin (Estados Unidos), donde entró en contacto con nacionalistas galeses. En 1856, se mudó a California y participó de la entidad de Camptonville. Instalado en Nueva York en 1860, viajó a Liverpool y entró en contacto con los integrantes de la Sociedad de Emigración. Como miembro activo, participó de las campañas de reclutamiento. Antes de partir a Argentina, se había afincado en Wigan, cerca de Manchester, en donde se convirtió al anglicanismo. En el Chubut, asumió un rol activo, como veremos en el capítulo 3, considerado uno de los "Cinco Grandes de la Colonia Galesa", junto con el mencionado Lewis Jones, Abraham Matthews, Richard Jones Berwyn y Hugh Hughes (D. Williams, 2015, pp. 175-177).

¹⁵⁸ En 1859, Michael D. Jones contrajo matrimonio con la hija de una familia acomodada del sur de Gales, Anne Lloyd, e inició la construcción de su casa, *Bodiwan*; su suegra, Mary Davies, había heredado algunas propiedades después de enviudar en dos oportunidades. Junto a la dirección del Colegio de Bala, el reverendo aceptó el llamado de las iglesias de Bala, Tynybont, Bethel, Llandderfel y Soar. Además, estuvo profundamente involucrado en los acontecimientos posteriores a la elección general de ese año, en Meirionnydd. Su apoyo al candidato liberal condujo al desalojo de su madre, Mary Jones, quien enfermó y falleció un año después (D. Tudur, 2006, p. 215).

¹⁵⁹ Las crónicas de la época y algunas historias institucionalistas posteriores colocaron a Michael D. Jones como figura central del movimiento colonizador. En *The life, work and thought of Michael Daniel Jones (1822-1898)*, Dafydd Tudur (2006) evalúa diversos aspectos de la vida del ministro religioso y, en especial, su participación en el asentamiento patagónico desde su proyección hasta la década de 1890. El análisis del papel de Michael D. Jones en el movimiento patagónico después del establecimiento del primer contingente en 1865 revela que, a pesar de su incansable promoción de la aventura en la prensa galesa, prácticamente no tuvo influencia en los desarrollos posteriores. El estudioso galés sostiene que sus decisiones resultaron de la desesperación por recuperar el dinero invertido y la ignorancia de las circunstancias que atravesaban sus compatriotas en la Patagonia. Además, a mediados de la década

de la sociedad junto al capitán Thomas L. D. Jones-Parry, un terrateniente de Penllyn, y Robert James, comerciante de carbón de Wigan.

El lugar de emplazamiento de *Y Wladfa* (“la Colonia”) provino de las campañas de promoción argentina en Gran Bretaña y las relaciones establecidas con el ministro del Interior, Guillermo Rawson¹⁶⁰. En 1862, un año después de presentar la petición de tierras, Lewis Jones y Thomas Jones-Parry recibieron una invitación del gobierno nacional para conocer el valle del Chubut, un extenso territorio alejado de los únicos dos poblados de origen criollo-europeo en la Patagonia continental: Carmen de Patagones y Punta Arenas. Tal característica lo hizo un lugar propicio para cumplir con el anhelo de conformar una comunidad galesa “independiente”. Los organizadores del proyecto compartieron el deseo de “conseguir un país deshabitado, que no estuviera bajo ningún gobierno propio [...] al cual pudieran emigrar en forma suficientemente numerosa”. Argüían las consecuencias desgarradoras de la intensa industrialización del sur y noreste de Gales, la “explotación” de los “terratenientes ingleses”, las crisis de la agricultura y sus áreas rurales, la “opresión” étnica y religiosa. En efecto, la mayoría de los referentes de la entidad pretendían asentar “los cimientos de un futuro gobierno galés, para tener congregaciones galesas, escuelas galesas y conseguir un dominio tan absoluto sobre el territorio como para no desaparecer, absorbidos por otros pueblos” (A. Matthews, 2011 [1894], pp. 22-23).

Pese al interés creciente de la Sociedad de Liverpool y el apoyo de Rawson, el proyecto generó conflictos y fricciones tanto en Gran Bretaña como en Argentina. Por un lado, la sociedad tuvo que confrontar a la prensa británica y los mitos creados en torno a la “tierra maldita” que describiera Darwin años atrás; las noticias sobre las desventuras de los misioneros anglicanos en Sudamérica circulaban en toda la isla¹⁶¹. Para contrarrestar los embates, reclutar colonos y

de 1870, esperaba colaborar con el gobierno argentino, a pesar de que la relación entre los colonos y los funcionarios del gobierno se estaba deteriorando rápidamente. Para cuando el asentamiento logró cierto progreso económico, el rector de Bala había sido declarado en bancarota y la tensión aumentaba en el Seminario. “Jones never received full repayment for the £2,500 which he had spent in 1865, and the economic development of the Settlement, which he hoped would ensure his reimbursement, ultimately contributed towards undermining its fundamental aim, namely the preservation of Welsh national characteristics” (D. Tudur, 2006, p. 425).

¹⁶⁰ Guillermo Colesbery Rawson Rojo (San Juan, 1821-París, 1890) fue un médico y político argentino, que se desempeñó como Ministro del Interior durante la presidencia de Bartolomé Mitre, entre 1862 y 1868. Hijo de un médico estadounidense, Rawson cursó sus estudios primarios en su ciudad natal. Luego, se trasladó a Buenos Aires para doctorarse en medicina. Regresó a San Juan y se opuso al gobernador Nazario Benavídez, quien ordenó su arresto en 1853. Tras ser liberado, fue electo diputado del Congreso Nacional, que tuvo lugar en Paraná; allí se opuso a Justo José de Urquiza. Con la elección de Mitre, fue nombrado ministro, función desde la que promovió la inmigración.

¹⁶¹ En el año 2000, se publicaron dos manuscritos inéditos en galés de William C. Rhys, quien entre 1879 y 1893 estuvo al frente de la congregación bautista del Chubut. En una de ellos, el pastor recordaba que “La empresa fue largamente discutida por la prensa y en las tribunas de Gales y Estados Unidos. Una oposición persistente fue hábilmente por la prensa; sin embargo, un sentimiento fuerte a favor del proyecto crecía cada vez más” (2000, p. 32). En *Memorias de un duro comienzo*, una compilación de cartas y crónicas de los inicios de la Colonia a cargo de Fernando Coronato, una sección recoge las “Cartas que llegaron de los colonos en la Colonia Galesa” seleccionadas y publicadas por la Compañía Galesa de Colonización y Comercio, en 1866. El apartado “Las historias falsas sobre la colonia” da cuenta de “los relatos falsos e infundados” que circularon en esos años (2015, pp. 28-33).

accionistas, sus impulsores realizaron una serie de conferencias en distintas ciudades, acompañadas por una importante campaña publicitaria a través de la edición del *Manual de la Colonia Galesa (Llawlyfr y Wladfa Cymreig)* y el efímero periódico *Y Draig Goch* (“El dragón rojo”)¹⁶². Por otro lado, la empresa debió superar la oposición de intelectuales y políticos argentinos. Con motivo de su presentación ante el Parlamento de la Nación, legisladores como el católico Félix Frías pronunciaron discursos muy críticos contra la iniciativa del ministro del Interior. Brevemente, tres temas fueron materia de controversia: la “autonomía” de los galeses, la relación con la Corona británica y la “religión protestante”. Sin impugnar los planteos más intransigentes y ante imprecisiones notables en la redacción del proyecto, los defensores de la colonización galesa no consiguieron el beneplácito del Senado. Ante el inesperado fallo, Rawson debió recurrir a la ley 28 de 1862 para cumplir con la entidad galesa¹⁶³. De acuerdo con B. Jones, tales circunstancias motivaron malentendidos entre las futuras familias de colonos, al creer que la concesión de tierras implicaba también autonomía política (2003, p. 16).

Finalmente, en mayo de 1865, ciento sesenta galeses se embarcaron en el velero *Mimosa* para emprender un viaje de dos meses hasta Puerto Madryn. Luego de una serie de inconvenientes, se instalaron en el valle inferior del río Chubut, en el sitio que llamaron *Tre-Rawson*. Los primeros años del asentamiento estuvieron caracterizados por la adaptación a la vida patagónica y una relativa autonomía. Entre ellos viajaron tres pastores, los congregacionalistas Lewis Humphreys y Abraham Matthews y el bautista Robert Meirion Williams. El primero de ellos lo hizo como pastor oficial del contingente; sus colegas viajaron como colonos. Sin embargo, solo A. Matthews pudo continuar en la Patagonia, trabajando en soledad hasta entrada la década de 1870¹⁶⁴. Junto a los esporádicos contactos con los indígenas, la conexión con el mundo exterior fue apenas favorecida por viajeros, comerciantes y marineros en sus trayectos a Carmen de

¹⁶² Richard Jones Berwin y Lewis Jones fueron responsables de “El Dragón Rojo”, con la participación de Michael D. Jones en la edición. Durante los años 1862 y 1863, publicaron unos dieciséis números. De acuerdo con Fernando Coronato, la prensa resultó un campo de batalla privilegiado entre los defensores y los opositores del proyecto. En torno al viaje del primer grupo, periódicos como *Y Faner* y el *Herald Cymraeg* publicaron notas contrarias a la empresa. Incluso en las ediciones de 1865 y 1866 del porteño *The Standard and River Plate News* aparecieron cartas con comentarios diversos sobre el asunto. “El rol de la correspondencia familiar en la formación de una opinión pública proclive a la empresa colonizadora fue tempranamente advertido por los promotores de ese movimiento”. En los años siguientes, varias de las cartas enviadas por los colonos fueron editadas a tal efecto (Coronato, 2015, pp. 19-20). Asimismo, en la Patagonia, Richard Jones Berwin y Lewis Jones serían responsables de la publicación de los primeros periódicos locales, *Y Brut* (“La Crónica”) y el mencionado *Ein Breiniad*, respectivamente.

¹⁶³ Pedro Navarro Floria (2003, pp. 61-91) explica que la Ley 28 de 1862, concebida después de Pavón, definía a los territorios nacionales como las tierras existentes dentro de los límites a que aspiraba la Nación, pero “fuera de los límites o posesión de las Provincias”. De este modo, otorgaba solo al Estado nacional la “capacidad de proyectar y realizar la ocupación de la Pampa y la Patagonia” (2003, p. 63).

¹⁶⁴ El pastor bautista regresó a Gales tras los conflictos suscitados por las condiciones de vida y las promesas incumplidas por parte de la empresa colonizadora, en 1866 (D. Williams, 2012, pp. 215-252). Humphreys abandonó Argentina por una enfermedad que le afectó la voz; luego de reponerse, en 1887, regresaría junto a su familia.

Patagones, Malvinas y Punta Arenas. Además, los problemas financieros de la Sociedad de Liverpool y el poco conocimiento de la geografía alteraron los ánimos de la población en varios momentos, a tal punto que el propio Lewis Jones tuvo que radicarse en Buenos Aires por una temporada (L. Jones, 1993 [1898], p. 64)¹⁶⁵.

A pesar de que las rentas percibidas por su mujer le permitían gozar de una vida tranquila, Michael D. Jones había contraído una deuda de £ 2,500 que un salario anual de £ 170 no podía cubrir. Asimismo, varios de los referentes de la empresa, como Hugh Hughes, Lewis Jones y Edwin Roberts, habían partido con el grupo pionero. Si bien sus camaradas habían creado una sociedad de préstamos (*Loan Society*) con el fin de reembolsar el dinero invertido, el rector de Bala decidió abandonar la Sociedad de Liverpool. Aceptó la propuesta del joven Thomas Cadivor Wood, hijo de un agente inmobiliario, para recuperar su capital a través de la *Welsh Colonizing and General Trading Company Limited*. Esta entidad pretendía “alquilar, comprar o construir barcos a vela o a vapor para transportar Inmigrantes y Pertenencias a la Colonia Galesa; comprar implementos agrícolas para vender a los Colonos; y comerciar con cualquier parte del mundo” (Coronato, 2015, p. 23). Alentado por los informes excesivamente optimistas que recibía de Lewis Jones, el ministro religioso no dudó en apostar una vez al proyecto patagónico (D. Tudur, 2006).

Michael D. Jones solicitó una segunda hipoteca e integró el directorio de la compañía, junto al capitán Richard Delahoyde, Owen Edwards, el contador Griffith William Thomas y Thomas Woods, padre de T. Cadivor Woods. Este, por su parte, desempeñó el cargo de secretario general, y David Lloyd Jones, un estudiante graduado de Bala, asumió el rol de secretario-tesorero. La empresa ocupó el lugar vacante dejado por la Sociedad de Liverpool, aunque no tuvo el capital ni el poder de negociación suficiente para cumplimentar con sus objetivos de manera eficiente. Tampoco los integrantes del directorio pudieron rivalizar con el ímpetu del ministro religioso. Así, cuando T. Cadivor Woods se perdió en altamar en 1868, Michael D. Jones asumió el liderazgo de la empresa. Para cumplir con las obligaciones correspondientes, contó, una vez más, con el capital de la familia de Anne Lloyd y con el apoyo de sus discípulos David Rees, Lewis Humphreys y David Lloyd Jones (D. Tudur, 2006, pp. 335-336). Además, trasladó las oficinas desde Chester (Inglaterra) a Bala y luego a Rhuthun, donde Lloyd Jones oficiaba de ministro. A partir de entonces,

¹⁶⁵ El descontento entre las familias de colonos condujo a la renuncia de Jones como presidente del consejo y a su radicación durante un tiempo en Buenos Aires, junto a su mujer y hermano. Los colonos eligieron un nuevo delegado, William Davies (Liverpool), y un grupo de ellos partió a Buenos Aires a negociar con las autoridades (el médico Green, William Williams, John Thomas). Otro grupo solicitó la intervención del gobierno británico, mediante el envío de correspondencia a Malvinas; situación que derivó en el envío de la nave de guerra *Tritón* de Montevideo al Chubut. Según A. Matthews, “el promotor de este asunto fue el pastor de los Baptistas, Robert Williams, que tenía cierta razón para quejarse de su situación, pues era viudo, con un hijo joven, y había sido abandonado por su sirvienta” (A. Matthews, 2011 [1894], pp. 47-48).

el éxito de la empresa quedaría asociado a su doble faceta como rector del Seminario y empresario colonizador.

Entre 1868 y 1871, la apretada situación financiera de Michael D. Jones y la empresa condujeron a la toma de decisiones apresuradas. En 1869, cuando el comité del Colegio de Bala decidió erigir una nueva sede para el instituto¹⁶⁶, el rector propuso la compra de su casa de *Bodiwan*. Al salir a luz las intenciones detrás de la oferta, las críticas no tardaron en llegar; durante la década siguiente se recrudecieron y condujeron a la “batalla de las dos constituciones” y la consiguiente fractura del Seminario (1879-1885)¹⁶⁷. El comité del instituto aceptó la compra del inmueble, pero no se efectivizó mediante un préstamo bancario sino a través de colectas en Gales y Estados Unidos. Michael D. Jones conocía muy bien los efectos de esta decisión e inició una serie de negociaciones con el fin de obtener adherentes y donativos del otro lado del Atlántico, tanto para la institución que dirigía como para su emprendimiento privado. Por entonces, la empresa había adquirido un barco, el *Myfanwy*, con la expectativa de conseguir más inversores. Tal estrategia resultó exitosa en Estados Unidos, donde consiguió el apoyo dentro de las comunidades norteamericanas por medio de un colega de Ohio, David Stephen Davies. Sin embargo, el dinero recaudado fue insuficiente y, en 1871, Michael D. Jones fue declarado en bancarrota (D. Tudur, 2006, pp. 240-272).

La Compañía Colonizadora continuó en funcionamiento después de la quiebra, a pesar de la caída de sus ingresos y la pérdida de credibilidad¹⁶⁸. La filial americana había conseguido atraer unos trescientos accionistas en 1872. Si bien el número no era significativo, estos adherentes gozaban de una mejor posición económica que la de sus pares en Gales. Así, la empresa contó con fondos suficientes para comprar una nueva nave. Paralelamente, Michael D. Jones pudo recomponer su economía alicaída: consiguió el pago del resto de dinero por la compra de *Bodiwan*, situación que conllevó al endeudamiento del Colegio; continuó recibiendo un salario anual de £

¹⁶⁶ Pese a las críticas, el Colegio creció durante los primeros años de la gestión de Michael D. Jones. En 1858, becaba a catorce estudiantes; tres años después, el número ascendió a veinte (D. Tudur, 2006).

¹⁶⁷ Durante la década de 1870 surgieron dos tendencias en el interior de la institución. Referentes como John Thomas (1821-1892) buscaban una reforma constitutiva del Seminario, que contemplara el funcionamiento de un órgano colegiado integrado por los representantes de cada una de las iglesias adherentes (ministros, no laicos). Michael D. Jones sostenía que esta opción conduciría a la “presbiterización” del colegio –y del congregacionalismo en general– al retirar el poder a los suscriptores. Asimismo, detrás del enfrentamiento había una crítica al nacionalismo radical de Michael D. Jones y al manejo financiero de la empresa colonizadora en la Patagonia. El episodio finalizó con la organización de dos colegios independientes en Bala: uno cargo de D. Jones, en *Bodiwan*, y otro, perteneciente al partido de la “Nueva Constitución”, en *Plasynre* (transferido a *Bangor*, en 1886). La fractura producida por la “batalla de las dos constituciones” (1879-1885) sería remediada después de la dimisión de Michael D. Jones, en 1889, y la posterior unificación del Seminario (desde entonces, *Bala-Bangor Theological Seminary*).

¹⁶⁸ La empresa contaba todavía con cuatrocientos accionistas. Asimismo, los ingresos anuales disminuyeron desde £ 51 en 1872 a £ 11 en 1882. No menos significativo fue la pérdida de reputación de la Compañía. Después del embargo del *Myfanwy* y otros bienes, tuvo que superar el hundimiento de un segundo barco, el *Electric Spark* (1874) (D. Tudur, 2006, pp. 265-266).

150 como rector y otras £ 20 como ministro de iglesia; y alquiló y vendió varias propiedades de su mujer (D. Tudur, 2006, pp. 265-270). También, fortaleció los contactos con el gobierno argentino; entre 1875-1876, desempeñó la tarea de subagente de la comisión de emigración, cargo por el que percibió \$ 60 mensuales. Al respecto, D. Tudur señala que el rector de Bala estrechó vínculos con la francmasonería a los fines de aceitar sus vínculos con integrantes de la clase política argentina¹⁶⁹.

La estabilidad financiera permitió que, a mediados de la década, más de cuatrocientos varones y mujeres galeses y *Welsh-speakers* partieron desde Gran Bretaña y América del Norte con destino a la Patagonia bajo el auspicio de la empresa. Además, Michael D. Jones pudo cumplir con un antiguo deseo: asociar el movimiento colonizador a una misión evangelizadora. Así, en 1873-1874, nació la Sociedad Misionera de la Patagonia (*Cymdeithas Genhadol Patagonia*; en inglés, *Patagonian Missionary Society*) con Thomas Gee, director y editor del *Baner ac Amserau Cymru*, como su tesorero. La empresa se promocionó bajo un esquema no confesional (Thomas Gee era un metodista calvinista), y el rector de Bala no parece haber desempeñado cargos formales, aunque fue su principal motor y la mayoría de las personas involucradas estuvieron asociados al Seminario que dirigía. Los tesoreros adjuntos eran congregacionalistas (William Edwards, de Aberdare, y William Thomas, de Bwlchnewydd) y quienes asumieron el rol de misioneros eran antiguos estudiantes y colaboradores directos: Abraham Matthews y David Lloyd Jones (D. Tudur, 2006, pp. 346-348).

Según D. Tudur, Michael D. Jones estimaba que la mayor parte del apoyo procediera de las iglesias independientes de Gales. Sin embargo, la misión sufrió dificultades desde el principio. El rector de Bala luchó para asegurar contribuciones de particulares y no tuvo éxito con las solicitudes de apoyo a la *Calvinistic Methodist Missionary Society*, la *Colonial Missionary Society* y la LMS. Después de un año, las recaudaciones habían alcanzado solo para pagar a Thomas Gee y los gastos de viaje de David Lloyd Jones, enviado a evangelizar a los grupos indígenas del Chubut (A. Matthews, por su parte, mantuvo su rol como ministro entre los colonos). El proyecto

¹⁶⁹ Para D. Tudur, “el deseo de Michael D. Jones de mejorar el poder de negociación del Acuerdo con el gobierno argentino puede explicar quizás el aspecto más desconcertante de su vida personal: sus conexiones con la masonería”. Jones fue uno de los primeros cinco hombres en ser iniciados como francmasones cuando la logia se estableció en Bala a principios de 1872. “Esta asociación con los francmasones parece contraria a la personalidad de Michael D. Jones y a los valores que abrazó. No solo la actividad masónica era famosa por su ceremonialismo, algo que a Michael D. Jones normalmente le resultaba desagradable, sino que también tenía una estrecha relación con el mecenazgo británico. Watkin Williams Wynn, el acaudalado terrateniente de Meirionnydd y uno de los adversarios más antiguos de Michael D. Jones, era el Gran Maestro Provincial”. Según el historiador galés, otros ministros religiosos asociados a la empresa, como David Lloyd Jones y Abraham Matthews, se iniciaron antes de zarpar en 1874 para asegurar contactos con hermanos masones que, como veremos, ocuparon altos puestos en los territorios nacionales. De la misma manera, el hijo de Michael D. Jones, Llwyd ap Iwan, es identificado con la masonería (D. Tudur, 2006, pp. 356-357).

duró poco tiempo; ante la falta de fondos y las condiciones materiales de vida, la iniciativa cesó y el misionero decidió radicarse en la colonia¹⁷⁰. Probablemente, el fracaso de la sociedad misionera resultó de la oposición de referentes congregacionalistas y de los mismos colegas del Colegio de Bala. No obstante, de acuerdo con el historiador galés mencionado, fue el propio accionar de Michael D. Jones, al vincular la empresa patagónica y su economía personal con el Seminario, el que determinó la suerte de la iniciativa (D. Tudur, 2006, pp. 346-348).

Más allá del derrotero de Michael D. Jones y la Compañía, que funcionó con dificultades hasta que su principal referente se retiró de la vida pública en 1892, el asentamiento galés en el Chubut se sobrepuso a los avatares iniciales. Durante la década de 1865-1875, el consejo comunitario jugó un rol clave en este sentido. Antes de la partida, los migrantes eligieron una comisión de doce miembros, con presidente, secretario y tesorero. El cuerpo consultivo, conocido como el “Consejo de los Doce”, era renovado anualmente y, en un principio, funcionó como una prolongación de la comisión colonizadora. A unas pocas semanas del desembarco, los galeses incorporaron un Tribunal de Justicia y un Tribunal de Arbitraje, independientes de la comisión. Los tres cuerpos regularon todos los aspectos de la vida comunitaria, desde la administración de la justicia y los recursos (chacras, intercambio con indígenas, pastoreo, cercados y lindes, caminos y canales) hasta la educación elemental. En su descripción del régimen de gobierno, L. Jones indica que un tercio de los colonos eran electores (treinta colonos). Es decir que, hasta el arribo de los nuevos contingentes de galeses, el poder dentro de la comunidad estuvo reducido a un núcleo limitado de personas (L. Jones, 1993 [1898], p. 95)¹⁷¹.

Dentro de ese organigrama, la religión no ocupó una posición marginal. La mayoría de las mujeres y los varones que llegaron en el *Mimosa* pertenecía a denominaciones *Nonconformists* (congregacionalistas y metodistas calvinistas, seguidos por bautistas y metodistas wesleyanos). Vale recordar que el inconformismo “compartía con el anglicanismo la creencia básica en la conversión y en el poder de la gracia para la salvación”, pero “se oponía a éste en materia de gobierno de las iglesias y de las relaciones entre ellas y el Estado” (Bjerg, 2003, p.19). Es decir, cada congregación se organizaba de manera independiente y era responsable de su propio órgano de gobierno, la elección de sus pastores y la administración de sus finanzas. No obstante, si bien los colonos respetaron los preceptos del inconformismo y los organizadores y líderes evitaron mezclar asuntos religiosos y políticos, la religión tiñó todos los aspectos de la vida comunitaria.

¹⁷⁰ En un documento oficial de la *Patagonian Missionary Society*, se hace notar que el reverendo está casi en la indigencia y a duras penas puede mantener a su familia. *Adroddiad Cymdeithas Genhadol Patagonia*, am 1875 ac 1876 (1877). Denbigh, Gales: Gan T. Gee [disponible en línea].

¹⁷¹ Durante los primeros años, los siguientes colonos asumieron el cargo de presidente: William Davies, Rhydderch Huws, Edward Price (P), H. H. Cadvan, T. Dafydd, J. B. Rhys, J. Griffith, Lewis Jones y J. C. Evans.

L. Jones enfatizaba el hecho de que, “después de los grandes resurgimientos de la fe del siglo XVIII y su repercusión en la nación galesa, no [era] de extrañar que la Colonia fuera religiosa”. Además, “la cabal y sincera piedad del creador y propulsor de la empresa [Michael D. Jones] aseguraba el mismo fervor en la Colonia” (L. Jones, 1993 [1898], p. 199). El referido Abraham Matthews, quien viajó con los pioneros como colono común en 1865, tampoco dudó del perfil religioso del asentamiento. En uno de los pasajes de crónicas, sostenía que cuando un grupo de ingleses fundaba una colonia, aparecía enseguida la casa de negocio; pero si el grupo colonizador era galés, “lo primero que hará es levantar una capilla, organizar la comunidad religiosa y las reuniones para ejercicios religiosos, la escuela dominical y buscar si es posible un predicador” (2011 [1894], p. 152).

La necesidad imperiosa de resolver problemas más acuciantes para el bienestar general relegó a un segundo plano los “celos religiosos” y los colonos de distintas denominaciones celebraron en comunión sus ceremonias religiosas. Según el pastor Matthews, “en los diez años primeros no se hablaba entre nosotros de sectas, sino que todos nos reuníamos en el mismo lugar, adorábamos con el mismo ritual y siendo el autor de estas líneas, habíamos casi olvidado a qué secta pertenecíamos unos y otros” (2011 [1894], p. 128-129). El primer periódico patagónico, *Y Brut*, estimó como mayor inconveniente la competencia en torno a la ubicación de las sillas dentro del salón¹⁷². Tal como indica Susana Bianchi (2004), las congregaciones resultantes de la inmigración constituyeron “espacios porosos” debido a la escasez de ministros, el número y la dispersión de la feligresía y la carencia de templos.

En el primer espacio consagrado al culto, organizado en 1868 en Rawson, las familias de colonos celebraron mancomunadamente reuniones semanales a pesar de que la participación tendió a la baja; muchas de ellas quebrantaban sus obligaciones religiosas a causa de las duras condiciones de vida, las inclemencias climáticas y las malas cosechas. Por si fuera poco, hasta 1874, la feligresía contó con un solo ministro ordenado¹⁷³. En esa época, el pastor no recibía paga por sus servicios, “sino que trabajaba con sus manos para el sustento como todos los demás y participaba en todas las actividades de la colonia, ya fueran sociales, mundanas, políticas o religiosas, como cualquier otro colono” (A. Matthews, 2011 [1894], pp. 71-73).

¹⁷² En mayo de 1868 (núm. VI), *Y Brut* anunció la apertura de la primera capilla. Estimaba que “habrá bastante competencia sobre este punto”, pues “El acuerdo con respecto a los asientos es que cada familia construya los suyos, y la primera en ingresar su asiento puede elegir ubicación”; estimaba “que habrá bastante competencia sobre este punto” (D. Williams, 2015, p. 56).

¹⁷³ En 1873-1874, cuando A. Matthews viajó a Gales para promocionar el proyecto colonizador, el obispo Stirling bautizó algunos niños y unió en matrimonio a una joven pareja ante la ausencia de pastores en el Chubut.

A partir de mediados de la década de 1870, la dinámica religiosa en el valle del Chubut cambió con el arribo de más colonos y el envío de ministros. La capilla y el consejo consultivo resultaron instituciones clave dentro de la comunidad. Como veremos en el capítulo 3, las iglesias que se organizaron a medida que el movimiento colonizador crecía asumieron múltiples funciones sociales, entre ellas, la de refugio privilegiado para la preservación de la identidad galesa.

4. TIERRAS PARA PRODUCIR, ¿PROTESTANTES PARA POBLAR?

Durante el siglo XIX, a ambos márgenes del Atlántico, políticos, científicos e intelectuales revisaron el lugar de lo religioso y su destino en los nacientes estados nacionales. En su abordaje sobre los procesos de secularización en América Latina, especialmente en Argentina, Mallimaci (2004) identifica sucesivos momentos en el “enfrentamiento” por la “modernidad religiosa”. La etapa de los estados con “hegemonías liberales” (1880-1930), correspondiente al último periodo del “largo siglo” considerado en esta sección, se destacaría por un “liberalismo integral” y sus luchas contra la institucionalización eclesial. Para el sociólogo, la sociedad argentina alcanzó un primer “umbral de laicidad”, caracterizado por la estatización y fragmentación institucional; el reconocimiento de la legitimidad moral de lo religioso, en especial católico; la pluralidad de cultos tolerados; el control y vigilancia del Estado sobre la expansión y difusión del clero; el sostenimiento del culto católico y la “separación de la Iglesia y el Estado”. En esos años, afirma, coexistió una “laicidad de combate e intransigente”, conformada por una red de actores interesados en el control activo del funcionamiento de la Iglesia (liberales integrales, anticlericales, protestantes, francmasones, socialistas, librepensadores humanistas, anarquistas, dirigentes obreros), y una “laicidad conciliadora”, constituida por dirigentes, propietarios, empresarios y liberales mediadores con Roma. Según Mallimaci, a caballo de los siglos XIX y XX esta primera “laicidad liberal integral” se atenuó y dio paso a una “laicidad liberal conciliadora” que funcionó, con sus avances y retrocesos, hasta la década de 1930 (Mallimaci, 2008, pp. 239-261).

Ante este planteo, Roberto Di Stefano (2012) invita a repensar la idea de “laicidad liberal”. Por un lado, recuerda que el modelo de laicidad argentino sufrió varias modificaciones antes de 1930. Más aún, reduce el “empuje laicista” a dos momentos clave de la década de 1880, durante los cuales se discutieron las “leyes laicas”: 1882-1884 (leyes de educación común y registro civil) y 1888 (ley de matrimonio civil). A partir de entonces, dicho empuje tendió a estancarse y las relaciones entre Iglesia y Estado se modificaron, situación que fue criticada por los sectores anticlericales más radicalizados. Por ello, según el historiador, hablar de una “hegemonía liberal”

es discutible, al igual que su extensión en el tiempo¹⁷⁴. Por otro lado, Di Stefano advierte sobre el uso del término “liberal” como una categoría opuesta a “católico” y la consiguiente polarización en cuanto al tipo de laicidad en disputa. Caracterizar al laicismo argentino como “liberal” no es de gran ayuda para analizar la trama religiosa del período; primero, porque no se trata de calificaciones que designan identidades estables y excluyentes; segundo, porque “liberalismo” en materia religiosa se usa para referir tanto a aquellos que luchan por la separación del Estado y la Iglesia como a quienes defienden el patronato y el control de la institución (Di Stefano, 2012)¹⁷⁵.

Asimismo, Mallimaci (2004) cuenta entre los rasgos característicos del “orden liberal” la prescindencia del Estado en materia religiosa. Pero los “liberales” que condujeron las riendas del Estado argentino reservaron al culto católico un carácter cuasi oficial y a la Iglesia Católica el rango de institución de derecho público a la par del Estado, por encima de las otras religiones que, resguardadas y respetadas, tuvieron el *status* de instituciones de derecho privado (Di Stefano, 2011, pp. 80-89). Los contenidos de la Carta Magna de 1853 que a partir de 1860 adoptó Buenos Aires, combinados en diferentes medidas y con distintos énfasis, dieron lugar a varios tipos de vínculos entre las jerarquías eclesiásticas y la dirigencia política. Así, mientras las elites vivieron su momento más “cosmopolita y liberal”, el acento fue puesto en la pluralidad religiosa y en la libertad de cultos, favoreciendo la radicación de comunidades y misiones de signo no católico. Cuando las condiciones socio-políticas y el clima de época cambiaron, el énfasis se trasladó a favor de los aspectos que podían facilitar la homogeneización “nacional” y el control de una sociedad que se empezó a juzgar excesivamente heterogénea; en ese momento, la religión católica asumió un nuevo papel¹⁷⁶.

En torno a 1900 la “cuestión nacional” y la “cuestión social”, sumadas al “catolicismo social” de León XIII, favorecieron el acercamiento entre ambos actores. El “pacto laico”, noción que Di Stefano recoge de Jean Baubérot, dio cuenta de la tácita aceptación por parte de la Iglesia de algunos de los rasgos de la laicidad alcanzada en la década de 1880 y el reconocimiento por parte del Estado de la Iglesia como el “gran interlocutor”, como la institución hegemónica en el campo religioso no solo de hecho, sino también de derecho. ¿Qué intereses estaban en juego? Para el

¹⁷⁴ Tal postura recuerda la crítica de Seiguer (2010, pp. 100-112) a la idea vigente en algunos trabajos sobre la “alianza” directa entre protestantismo y liberalismo, como aparece expuesto en los primeros trabajos de Jean Pierre Bastián (1989, 1990).

¹⁷⁵ En este punto vale recordar la propuesta de Alejandro Frigerio (2007, pp. 87-116) sobre las múltiples dimensiones de la identidad (individual, social, colectiva), más aún cuando se refiera a las creencias.

¹⁷⁶ Ese cambio comienza a advertirse en la década de 1890 y con mayor claridad a comienzos de siglo, cuando Roca toma algunas medidas que suscitan simpatías entre los católicos, como la de otorgar mayores espacios a la educación privada –generalmente católica– con la gestión del ministro de Osvaldo Magnasco como ministro de Justicia e Instrucción Pública, el restablecimiento de relaciones oficiales con la Santa Sede –que el mismo Roca había interrumpido durante su primera presidencia– y el boicot del proyecto de ley de divorcio, que se debatió en la Cámara de Diputados en 1902.

historiador, el acuerdo nació de la toma de conciencia por parte de un sector de las elites dirigentes “laicas” y de las jerarquías eclesiásticas de que ninguno de los dos poderes podía prescindir del otro: el Estado no estaba en condiciones por sí solo de nacionalizar ni brindar prestaciones educativas, sanitarias y asistenciales a una población sumamente heterogénea y dispersa; la Iglesia no podía desempeñar su misión sin la asistencia del Estado, no solo porque estaba sujeta a él por medio de los mecanismos del patronato, sino también porque no tenía los medios económicos ni contaba aún con una estructura consolidada para llevarla adelante (Di Stefano, 2011, pp. 80-89).

Entonces, ¿qué tipo de “laicidad” representa el caso argentino? ¿Qué características asumió el proceso de laicización en el país, específicamente en la segunda mitad del siglo XIX, teniendo en cuenta de que se trata de un proceso de larga duración? Está claro que Argentina no atravesó conflictos político-religiosos como Gran Bretaña, ni hubo una ruptura Estado-Iglesia como en los casos de Francia, México o Brasil, con su marcada conflictividad y anticlericalismo. Tampoco fue configurado un sistema político al estilo estadounidense, con un Estado no denominacional y su “deísmo ceremonial”, o uno similar al canadiense. En el país del Norte, como sostiene Micheline Milot (2008, pp. 339-367), los principios de laicidad fueron defendidos por pensadores liberales, políticos o grupos de presión laicos y a veces religiosos, pero fue sobre todo el Estado el que los llevó a la práctica de una manera muy pragmática, sin que hubiera grandes debates sobre los valores subyacentes a dicha adaptación. Las distintas medidas adoptadas en materia de religión y de tolerancia a la diversidad a partir del siglo XVIII conformaron un modelo de “neutralidad estatal” que lejos está de parecerse al caso argentino, en donde, como se sabe, la Iglesia Católica tuvo (y tiene) una posición privilegiada.

La situación de Argentina es más compleja aún si la atención se detiene en áreas periféricas y de incorporación tardía al Estado, como los territorios sureños. A diferencia de las áreas centrales, como Buenos Aires, o de tradición hispana y católica, como las provincias del noroeste, la Patagonia presenta características socio-religiosas particulares debido a su cultura indígena y a la tradición cristiana reforzada por misioneros, viajeros y colonos protestantes. Esta presencia protestante, que data de la década de 1840, fue consolidada con el despliegue de la SAMS y el consecuente establecimiento de la diócesis sudamericana de la Iglesia Anglicana con sede en Malvinas y la colonización galesa del Chubut. De este modo, para analizar la secularización y la laicidad en los territorios nacionales a partir de su organización en 1880, especialmente en Chubut y Tierra del Fuego, es necesario un abordaje que examine los alcances de la impronta protestante, sumada a la “cuestión indígena”, la tardía presencia católica y el clima de ideas en el seno de las élites dirigentes nacionales y territoriales.

A continuación, presentaremos dos debates legislativos sobre concesión de tierras a colonos y misioneros protestantes en los territorios patagónicos. Aunque distantes en el tiempo, los protagonistas de ambas sesiones compartieron las mismas preocupaciones. Los oradores más intransigentes entendían que otorgar tierras a protestantes provenientes de Gran Bretaña era contrario a los intereses de la nación argentina. Para muchos de ellos, al igual que para otras personalidades con opiniones más “liberales”, el catolicismo era un rasgo inherente a la “identidad argentina” y todo aquello considerado “foráneo” era potencialmente peligroso. No resulta extraño que la cuestión religiosa generara tales suspicacias. Los discursos considerados fueron emitidos en una época clave del proceso de construcción del Estado argentino; una etapa en la que, de manera simultánea a la organización y centralización de las instituciones nacionales, las relaciones con una Iglesia Católica -también en construcción y cada vez más romanizada- se tensaron.

4.1 El debate de 1863: la colonización galesa y los “intereses morales” de la nación

Dos años después de la organización de empresa de Michael D. Jones, el proyecto de la colonización galesa del Chubut ingresó al Congreso de la Nación apoyado por Guillermo Rawson. Desde su presentación, el plan generó conflictos y fricciones en el seno de la élite gobernante¹⁷⁷. Además del otorgamiento de tierras, como fue anunciado, tres temas resultaron materia de controversia: el grado de autonomía de los colonos galeses, los vínculos que mantendrían con la Corona británica y la “religión protestante” de la población a radicarse en territorio patagónico. Finalmente, el Congreso rechazó la petición, pero el ministro del Interior cumplió con la empresa amparado en la legislación vigente. Más allá de sus alcances, el debate legislativo evidenció una multiplicidad de voces en relación con el modelo de sociedad y de Estado a construir y, en particular, el lugar que iban a ocupar la Iglesia Católica y la religión.

La sesión legislativa fue inaugurada por Plácido Sánchez de Bustamante, quien señaló que el proyecto tenía origen en una iniciativa del gobierno de Buenos Aires anterior a la asunción de Bartolomé Mitre como presidente de la República. El discurso del senador jujeño abrió una línea argumentativa que reapareció en otras disertaciones: la crítica a la ley 28 de 1862 y la “conveniencia” del sistema de colonización promocionado por el gobierno nacional. Sin embargo, el debate de la asamblea tuvo como ejes principales el trasfondo geo-político y religioso del proyecto y contó con dos oradores privilegiados: el Ministro del Interior, en representación del Poder Ejecutivo Nacional y la empresa colonizadora, y el intelectual católico Félix Frías. Pese al

¹⁷⁷ *Diario de Sesiones de la Honorable Cámara de Senadores* (en adelante DSS). Año 1863. “Rechazo del proyecto de ley, aprobatorio del contrato celebrado por el Poder Ejecutivo con la Sociedad de Inmigración de Gales, para el establecimiento de una colonia al Sur del río Negro. (En Chubut)”, pp. 467- 486.

apoyo de otras iniciativas del Ejecutivo, Frías mostró su preocupación por los alcances de la propuesta. Entendía que “la política del país respecto de los extranjeros [debía] ser la más liberal”, pues “la pacificación definitiva [...] no se [lograría] sino cuando abunden extranjeros en nuestro suelo”, y que la gestión de Rawson contribuía al fomento de los intereses materiales del país. Pero sus cuestionamientos radicaban en los “intereses morales” que estaban en juego y, en efecto, se opuso resueltamente a la “introducción de los extranjeros” que pretendieran colonizar la Patagonia¹⁷⁸.

Para Frías existían dos motivos que impedían el proyecto: uno religioso y otro político. El primero consistía en evitar la propagación de “la influencia a que aspiran en todas partes las misiones protestantes”. Por mucho tiempo, explicaba el senador, diversas empresas intentaron establecer misiones en la Patagonia “sin nuestro consentimiento”, “animadas del deseo de cautivar la voluntad de los indígenas, a fin de dominar el territorio que ellos ocupan”, tal como sucedía en otras regiones de Asia y África. Tenía en claro que los extranjeros debían gozar de la más amplia libertad y asegurar la “civilización” de los “desiertos”. No obstante, advertía que “cuando se trata de las misiones que han de llegarse a nuestros desiertos para la conversión de los indígenas, [...] si esas misiones son protestantes, es un deber de los gobiernos católicos resistirlas, no hacerse el agente de ellas ni fomentarlas”¹⁷⁹. Este pensamiento no se alejaba de las ideas vertidas en otros escritos, como su ensayo *El Cristianismo católico considerado como elemento de civilización en las repúblicas hispano-americanas* (1844).

El origen de los colonos no resultó un dato menor. Más allá de la situación socioeconómica de Gales, a Frías le interesó subrayar el “carácter irascible e independiente” de los galeses. Así, distinguió la particularidad de los rasgos étnico-lingüísticos (el “dialecto propio” y las “costumbres raras”) y la historia de este pueblo, que, en sus palabras, “se mantuvo durante dos siglos sin someterse al régimen común [y pretendió] hacer una especie de isla independiente del suelo en el que está situado”. Inclusive, para reforzar ese carácter nocivo, señaló cómo un número importante de galeses pasaron a formar filas del movimiento mormón, una “secta bestial” fundada para “hacer negocios”¹⁸⁰. Ante tales temores, instó a reflexionar sobre el perfil de inmigrante que

¹⁷⁸ DSS, 1863, pp. 469-470.

¹⁷⁹ Félix Frías no pasó inadvertida la presencia de un miembro del Parlamento británico, G. H. Whalliy, “un protestante muy intolerante con los católicos”, de quien apuntó que “hacía en su casa de campo grandes reuniones en las cuales brindaba por la extinción de los católicos, en todas partes del mundo” y era “un hombre de aquellos que contribuyen a mantener las leyes opresoras y tiránicas de Inglaterra sobre Irlanda”. Tampoco desconsideró el hecho de que, entre los firmantes del proyecto, hubiera un pastor protestante, M. D. Jones. El senador tenía muy presente el “objetivo religioso” que los movía. DSS, 1863, pp. 470-472.

¹⁸⁰ El movimiento de los Santos de los Últimos Días, conocido informalmente como “mormonismo”, era una expresión novel por aquel entonces, pero había logrado una rápida expansión. Contemporáneo al segundo “gran despertar”, Frías pudo construir una idea del movimiento a través de sus viajes por Europa y su rol como corresponsal del diario chileno *El Mercurio*. Sin embargo, su relato exhibió una serie de preconcepciones, que no fueron ajenas a otros

necesitaba “el país” y la inconveniencia de “establecer estas colonias por grupos, mucho menos estando compuestas de gentes de un solo país, cuyas malas inclinaciones son conocidas, con tendencia religiosas y políticas, como las de los hombres que acabo de hablar”¹⁸¹.

En cuanto a los “motivos políticos”, Frías remitía a los antecedentes colonialistas de la Corona británica y la ocupación de Malvinas. Sus argumentos difícilmente podían ser desoídos. Según el senador por Buenos Aires, el hecho de que las familias galesas fueran católicas no modificaba su desaprobación “por el peligro grande a que nos expondríamos [...] el día que esa colonia cuente con diez o veinte mil pobladores”. Los ingleses, manifestaba, hicieron “muchos esfuerzos para penetrar en la Patagonia por medio de las autoridades que tienen en las islas Malvinas” y mantuvieron esa postura a través de los años, entrando “a menudo en este territorio, sin permiso del dueño del suelo que somos nosotros”. Para Frías, aprobar una colonia galesa en los territorios sureños alentaría ese anhelo¹⁸². En este sentido, pensaba que la presencia de extranjeros en suelo argentino no importaba “solo al aumento de nuestra riqueza, sino el fomento de los intereses morales”. En suma, el legislador veía primordial que el Poder Ejecutivo promoviera solo al inmigrante católico: con él “pueden venir muchos de todas partes, vienen los maestros de escuela y hermanas de caridad, que les sirven, no solo a ellos sino a nosotros”¹⁸³.

Para contrarrestar el discurso de Frías, Rawson volvió sobre sus dos ejes argumentales. En cuanto a la cuestión religiosa, el funcionario dijo hacer “perfecta justicia a sus sentimientos religiosos”, y manifestó su comprensión si el legislador se encontraba “afectado con la posibilidad de que la propaganda insinuada por estos misioneros [protestantes] pueda servir de contrapeso a la propaganda católica que la Nación está obligada a extender por el territorio, desierto o poblado por los indios”. Sin embargo, señalaba que no se debe olvidar que “estas colonias [protestantes] quieren establecerse en cualquier punto del territorio argentino con ciertas tendencias religiosas”

pensadores de la época ni tampoco resultaron azarosas en el contexto de su presentación. Frías decía: “Existe en los Estados Unidos una secta bestial, más oprobiosa para aquella República por la esclavitud. Fue fundada por un aventurero, a quién se le ocurrió inventar una religión para hacer negocio. Muchas gentes deseosas de enriquecer acudieron del viejo al nuevo mundo y se enrolaron en las filas del nuevo profeta, que pretendía estar en relación con los ángeles, llamábase el protector de los indios, último resto, según él, de la raza de Israel. Aquel célebre personaje descubrió pronto costumbres menos depravadas y repugnantes que el falso misticismo que profesaba. Decía que podía tener él, gran patriarca, hasta sesenta mujeres, y cada uno de los miembros de la comunidad hasta siete. La secta de los mormones vino a Inglaterra con el objeto de procurarse prosélitos, y allí lo consiguió en efecto, reuniendo hasta treinta mil en el año 1850 y lo singular es que en este país de Gales fue donde se reclutaron en mayor número los miembros de esa secta tan ridícula como odiosa”. DSS, 1863, pp. 470-471.

¹⁸¹ DSS, 1863, pp. 470-471.

¹⁸² Frías afirmaba: “Yo admiro como el que más la raza anglosajona; a mi juicio esa raza ha fundado las dos naciones más libres, las más ricas y más poderosas del mundo, Inglaterra y Estados Unidos, admiro sus virtudes, sus creencias y sus costumbres. Digo sus creencias, porque aunque no todos profesan la mía, los protestantes tienen en general buenas costumbres y sus hombres son dignos de respeto para los católicos mismos. Lo que no admiro en Inglaterra, ni en los Estados Unidos, es su política exterior [...] ¿No habrá algún Calfucurá a quien le conviniera ser protegido por la Gran Bretaña, recibiendo aguardiente en pago de la tierra que cediera?”. DSS, 1863, pp. 471-472.

¹⁸³ DSS, 1863, p. 472.

a partir de los derechos constitucionales que así lo garantizan. Tampoco creía temible “la competencia que los misioneros protestantes pudieran hacer a la acción oficial de la Nación en aquellos pueblos”. Más aún, veía en esa propaganda una gran ayuda para “la pacificación de aquellas comarcas, a la seguridad de nuestra frontera, y al ensanche, por decirlo así, de la población civilizada de la República”¹⁸⁴. Con respecto a las consideraciones políticas, el ministro de Interior no subestimó su trascendencia, más aún con el antecedente de Malvinas. Pero consideró que las circunstancias actuales eran muy distintas y no ameritaban tal temor, aseverando que “cuando se establezca una colonia de dos mil habitantes en la Patagonia, habrá además dos o tres mil habitantes que nos pertenezcan alrededor de esos grupos de inmigrantes”¹⁸⁵.

Las argumentaciones de Rawson no convencieron a varios de los parlamentarios presentes, como el abogado cordobés Severo González y el militar correntino Juan Madariaga, preocupados por el potencial peligro de la empresa. Además, los errores en la redacción del proyecto condujeron a que el presidente del Senado, Valentín Alsina, pidiera una serie de aclaraciones¹⁸⁶. Así y todo, algunos senadores manifestaron una postura favorable al proyecto. Uno de ellos fue el ex gobernador de Santa Fé, José María Cullen, quien luego de repasar los motivos del evidente rechazo del proyecto (la religión, la inutilidad de la colonia, el potencial peligro extranjero y los potenciales reclamos de los colonos), expuso su pensamiento sobre “la distinta religión de los colonos”. Al respecto, consideraba que el gobierno debía “hacer todo lo que dependiera de él para que [los inmigrantes y colonos tuvieran las] mismas creencias religiosas” del país, pero no por este motivo debía “cerrar la puerta a la inmigración extranjera que tanto necesitamos”. Para ilustrar su posición, expuso la experiencia de la primera colonia agrícola de su provincia. En Esperanza, señalaba, la presencia protestante no produjo “tantos males como se cree” y los colonos reformados “no han transmitido sus creencias a uno solo de los católicos, sino que por el contrario, más se han convertido ellos a nuestra religión”¹⁸⁷.

Expuestos los principales argumentos, el debate dejó entrever las distintas posiciones de funcionarios, legisladores e intelectuales argentinos en materia religiosa. El contexto era

¹⁸⁴ DSS, 1863, p. 473.

¹⁸⁵ DSS, 1863, p. 473.

¹⁸⁶ Una de ellas giró en torno al lugar de radicación de la colonia; el manuscrito discutido señalaba el valle del río Negro, y no el Chubut. Tal hecho resultaba de importancia para los parlamentarios, pues una de las razones para la aprobación de la empresa era su función como resguardo de la frontera, cerca de Carmen de Patagones. De ubicarse en el río Negro, el emprendimiento tenía una evidente funcionalidad, pero ello no era así.

¹⁸⁷ DSS, 1863, p. 485. La presentación de Cullen hizo eco de los pronósticos de Rawson pero no fue lo suficiente certera para convencer al auditorio. Frías no creía que los alemanes pudieran contentarse con “los ingleses del país de Gales”: “probablemente, nos dirían que no quieren estar cerca de tales vecinos” porque “son intolerantes tanto en política como en religión, a tal punto que han vivido aislados en su propio país, donde se han resistido por largos años a someterse a la autoridad general”. DSS, 1863, p. 486.

excepcional: a comienzos de la década de 1860 la expansión colonizadora estaba en marcha y era posible evaluar sus resultados a la luz de las primeras experiencias, como las de Santa Fe. Los discursos analizados no iban en contra de los principios “liberales” de la Constitución; entendían que era importante la presencia de migrantes y que debían ser garantizados todos sus derechos individuales, como la libertad de cultos. Tampoco cuestionaban el componente “moral” de la nación y el rol asignado a la Iglesia Católica en el orden a construir. La sociedad argentina debía integrar ese grupo selecto de “civilizaciones cristianas”. Ahora bien, en espacios como los territorios nacionales, lejos de los centros urbanos del país, la situación ameritaba una suerte de “pragmatismo”. Mientras que varios de los legisladores manifestaron su preocupación por la presencia protestante, perjudicial para la conservación de la soberanía territorial y moral de Argentina, hubo quienes alegaron lo contrario, pero no porque lo compartieran. En este sentido, el caso de Rawson es representativo: el ministro destacaba la importancia de los protestantes en el proceso civilizatorio de “aquella comarca”, sin manifestarse en contra del sentimiento religioso de su principal contendiente. Veinte años después, tales opiniones fueron esgrimidas nuevamente en el Parlamento, con resultados disímiles.

4.2 El debate de 1886: Bridges y la “pérfida Albión”

Luego de quince años como Superintendente de la SAMS, Thomas Bridges renunció a su puesto y decidió establecer una estancia ganadera en Ushuaia. Para lograrlo, viajó a Buenos Aires a entrevistarse con el perito Francisco Moreno, Bartolomé Mitre y el presidente Julio A. Roca. Luego de las negociaciones, obtuvo 20.000 hectáreas a 60 kilómetros al este de la flamante capital territorial, donde fundó la “Estancia Harberton”. Este proceso no estuvo exento de conflictos. Los miembros de la Cámara de Diputados recibieron el proyecto para su tratamiento con media sanción del Senado¹⁸⁸. Si bien el eje del acuerdo giraba en torno a la adjudicación de tierras a uno de los pioneros de la Patagonia, el hecho de que el beneficiario fuera un protestante inglés generó una discusión encendida entre los presentes¹⁸⁹. La opinión pública estuvo dividida a raíz de la sanción de las “leyes laicas” (la ley 1.420 de “Educación Común”, la ley de Registro Civil y la ley de Matrimonio Civil) y el cese de las relaciones diplomáticas con Roma. Por un lado, estaban aquellos identificados con la postura oficial y “liberal” del gobierno de Roca; por otro lado, se

¹⁸⁸ *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados* (en adelante DSD). Año 1886. Tomo Primero. Compilado y publicado por la Oficina de Taquigrafía de la misma cámara. Buenos Aires, Sesión del 27 de Setiembre de 1886, pp. 999-1012.

¹⁸⁹ A partir del análisis de este debate, Paula Seiguer realizó un notable aporte al entendimiento de la construcción de las identidades nacionales, étnicas y religiosas, en torno a los binomios anglicano/inglés y católico/argentino (2006, pp. 59-90).

encontraban los defensores de la posición de la Unión Católica, “un partido político inspirado en el modelo de los partidos católicos que habían surgido en Europa para combatir al liberalismo” (Di Stefano y Zanatta, 2009 [2000], p. 362)¹⁹⁰. Pero ¿hasta qué punto existió una oposición tajante entre ambas posiciones y cómo repercutió en el debate sobre la concesión de tierras al misionero inglés?

La sesión tuvo como protagonistas a dos políticos ilustres: el prolífero Lucio V. Mansilla y el pensador José M. Estrada, parlamentario electo por el “partido católico”. Mientras que el primero estuvo respaldado por una amplia mayoría, entre los que se destacaron Nicolás Calvo, José M. Olmedo, Francisco Figueroa, Federico de la Barra y Cayetano Carbonell; el segundo contó con el apoyo de su compañero, el periodista y miembro fundador de la Unión Católica, Pedro Goyena. El diputado Mansilla apoyó la solicitud del “venerable pastor protestante, residente en la Tierra del Fuego desde hace casi veinte años”, destacando su personalidad y sus esfuerzos por llevar “civilización” a los “desiertos [...] sobre los cuales flamea ya, felizmente, la bandera de la patria”. Enfatizó que “la presencia de un hombre ungido por el espíritu cristiano” hizo posible que “esos indios hablen una lengua que no [es] la del aborigen: el inglés”. Además, resaltaba que la “solicitud ha corrido todos los trámites administrativos, y viene finalmente prestigiada con un mensaje que el poder ejecutivo dirige al congreso favorecer a este ciudadano argentino, porque el señor Bridges es ya ciudadano argentino”¹⁹¹. Contrariamente, Estrada planteó un rotundo rechazo mediante un extenso discurso en el cual dejó en claro sus preocupaciones ante la cesión de tierras al “jefe de una misión protestante”. El proyecto, según el análisis que realizaba, “envuelve un premio y un fomento a los esfuerzos y trabajos de [un misionero inglés] perteneciente a una secta cuyo jefe es la reina de Inglaterra”. Para este diputado, era un deber perentorio “fomentar la conversión de los indios al catolicismo, según se desprende de los términos liberales de la constitución; y, por consiguiente, el gobierno nacional, lejos de fomentar ese misionero protestante, ha debido estorbarlo”¹⁹².

En el trascurso del encendido debate, Mansilla descartó temor alguno sobre una posible intervención de la reina u otro agente de la “pérfida Albión” (expresión anglófoba popularizada en la Francia revolucionaria). Presentó a Bridges como “un ciudadano argentino que profesa[ba] la religión de su conciencia” y que, para esa fecha, no estaba al servicio de “ninguna propaganda

¹⁹⁰ El asociacionismo católico tuvo su impulso al calor de los debates del tercer cuarto del siglo XIX. En 1877 Félix Frías fundó el Club Católico. Seis años después, bajo el impulso del monseñor León Aneiros, nació la Asociación Católica de Buenos Aires. Presidida por José Manuel Estrada, resultó la asociación católica más importante; logró recaudar 180.000 firmas contra la ley 1.420 y organizó el primer Congreso Católico en 1884, que fundó la Unión Católica (Di Stefano y Zanatta, 2009 [2000], pp. 362-363).

¹⁹¹ DSD, 1886, p. 999.

¹⁹² DSD, 1886, p. 1000.

organizada”. Además, apuntaba que el ex-misionero inició sus acciones en la Patagonia cuando aún se discutían los fundamentos constitucionales de Argentina¹⁹³. Para el diputado, el beneficiario era “uno de tantos *pioneers* de la civilización de tipo germano cristiano”, y criticaba el hecho de que Estrada trajera “a cada momento a discusión en este recinto, la religión que profesan los habitantes que moran bajo el cielo de la patria”. Entendía que “la constitución ha querido, por decirlo así, que hay[a] una religión de estado”. No obstante, sostenía que era indiscutible la “liberalidad de sus principios”, que amparó bajo el “cielo de la patria todas [las] comuniones del mundo” a cambio de favorecer el desarrollo de una “civilización cristiana”¹⁹⁴.

El intelectual católico no perdió la oportunidad de corregir a Mansilla y señalar que el misionero se ocupaba “de hacer la propaganda de su religión entre los indios de la Tierra del Fuego”. Dicho esto, aclaró que su argumentación no era del “orden moral” sino, muy por el contrario, del orden constitucional. En efecto, remitió al artículo en el que la Carta Magna otorgaba a la Iglesia Católica la prerrogativa de convertir a los indígenas, derecho que no se estaba garantizando al apoyar o recalcar la obra evangelizadora de Bridges. Estrada consideraba que si no era argumento suficiente el “respeto de la verdad religiosa”, al menos era necesario respetar la ley fundamental del país¹⁹⁵. Asimismo, aseveró que “esa misión de la Tierra del Fuego, a cuya cabeza se encuentra el favorecido por el proyecto”, era un “destacamento de las islas Malvinas” y no necesitaba “ser meticuloso ni quimerista para tener alarma y temor por lo que puede suceder en el porvenir”¹⁹⁶. Pedro Goyena acompañó esta postura constitucionalista¹⁹⁷, advirtiendo que la concesión de tierras a Bridges resultaba un incentivo para que agentes de otros credos cimentaran una sociedad alejada del catolicismo –mientras que “los obispos de la república tienen que mendigar del poder ejecutivo sumas insignificantes, que solicitan para llevar la luz del evangelio a

¹⁹³ Sostuvo que el artículo de la constitución invocado por su colega no era pertinente porque “cuando el señor Bridges desembarcó en aquella región eran, en primer lugar, problemáticos nuestros derechos, y en segundo lugar porque no hizo su desembarco en aquella tierra fecunda [...] sirviendo a los fines de ninguna propaganda organizada”. DSD, 1886, pp. 1000-1001.

¹⁹⁴ DSD, 1886, pp. 1000-1001.

¹⁹⁵ La constitución, decía Estrada, “establece en términos intergiversables el deber de los poderes públicos argentinos de fomentar entre los indios su conversión al catolicismo. Por consiguiente, los poderes públicos de la nación no solamente no pueden fomentar la propagación del protestantismo entre los indios, sino que deben evitarla. Y cualesquiera que sean los sentimientos de tolerancia o los sentimientos de incredulidad que predominen en los poderes públicos, en un momento dado, ese precepto de la constitución no deja a ninguna duda, no permite la menor vacilación sobre que el fomento de una misión protestante de parte de los poderes públicos de la nación, es una violación flagrante de la constitución, a la cual, si no por respeto de las creencias, ni por respeto de la verdad religiosa, a lo menos por respeto de la ley fundamental del país, en menester prestar acatamiento”. DSD, 1886, p. 1001.

¹⁹⁶ DSD, 1886, p. 1001.

¹⁹⁷ Goyena rechazó el proyecto aduciendo que no se podía beneficiar a un protestante inglés en un “país católico”, “cuyas autoridades públicas solo mantienen relaciones oficiales con la Iglesia católica [y] cuyo primer magistrado debe ser católico, si no es perjuro”. También, remitió a cláusula por la cual “la incorporación a la vida civilizada de los indígenas” debía operarse “bajo las inspiraciones del catolicismo”. DSD, 1886, p. 1003.

las regiones salvajes de la república”—¹⁹⁸. En fin, para los legisladores católicos el proyecto era “perjudicial a los intereses de la religión, al imperio de la constitución y al decoro de la soberanía nacional”¹⁹⁹.

Liberado el debate, Mansilla y otros disertantes favorables a la petición realizaron una serie de intervenciones a los fines de rebatir los argumentos de Estrada y Goyena. Sin embargo, sus posturas tuvieron un tono más teológico y moral que el de los propios legisladores por la Unión Católica. El escritor de *Una excursión a los indios ranqueles* no dejó de mencionar las varias colonias patrocinadas por el gobierno, “llenas de diversas comuniones, que corresponden a otras tantas sectas”. Para despejar dudas sobre sus opiniones en materia religiosa, afirmó que la “conquista del mundo” no se hizo solamente en nombre del catolicismo sino “en nombre de la cruz”. Mansilla entendía que quien “derramó su sangre por la humanidad [...] no era católico ni protestante”; “quiso ser y fue redentor de aquellos que habían pecado y escandalizado al mundo con sus errores”. En otras palabras, no renegaba del cristianismo²⁰⁰.

Por su parte, Nicolás Calvo, quien se definió como “católico moderado” (pues no opinaba “como el más fanático”), concebía que Argentina había adoptado la “constitución más sabia” y los “principios más altos que la humanidad ha promulgado [...] en este siglo”: la libertad de la conciencia y la tolerancia de los cultos. Según el diputado, “piensen como quieran, crean lo que quieran, adoren a Dios como gusten” era la premisa constitucional que los legisladores debían garantizar. A pesar de ser católicos y apoyar a la religión “dominante en la República Argentina”, recordaba que el catolicismo no era la religión de Estado²⁰¹. Para el jurista y diplomático porteño, en el recinto de la Cámara debía discutirse solo una simple concesión de tierra; la religión era un asunto privado, librado a la conciencia de cada ciudadano.

En su defensa del proyecto, el representante de Santiago del Estero, Carbonell, remitió a la experiencia de la colonización galesa del Chubut. Entre las varias ayudas recibidas por parte del Estado nacional, el diputado mencionó la autorización para la construcción del ferrocarril que el mismo Parlamento aprobó. Su punto era simple: si tales beneficios fueron percibidos por los protestantes galeses, ¿por qué no tener consideración por Bridges? Asimismo, recordó uno de los tantos episodios que se sucedieron en el marco del conflicto territorial con el país vecino, en el que tuvo protagonismo el propio Bridges: “En 1876 o 1877, cuando [...] nuestros derechos acerca de la Tierra del Fuego eran discutibles, el reverendo señor Bridges fue el primero en apresurarse a

¹⁹⁸ DSD, 1886, p. 1003.

¹⁹⁹ DSD, 1886, p. 1001.

²⁰⁰ DSD, 1886, p. 1001.

²⁰¹ DSD, 1886, pp. 1004-1005.

reconocer nuestra legítima propiedad acerca de esta tierra”²⁰². Para concluir su participación en un debate que resultó finalmente favorable para el misionero, Carbonell dejó en segundo plano el tan mencionado inciso 15 del artículo 67 e invitó a considerar el punto siguiente, que instaba a “proveer lo conducente a la prosperidad del país”²⁰³.

4.3 Dios en la Patagonia

Tal como afirman Di Stefano y Zanatta, buena parte de la clase dirigente “liberal”, por muy anticlerical y admiradora de la civilización de las naciones protestantes que fuera, no era indiscriminadamente hostil a la Iglesia y al catolicismo. Las críticas, por ejemplo, a la “indebida intromisión eclesiástica en los asuntos temporales” o la consideración de la religión como un “asunto de conciencia”, no impedían la existencia de terrenos en los que sus intereses y valores coincidieran con los de la Iglesia Católica, como sucedió en el caso de las misiones salesianas en la Patagonia. Como fue señalado en párrafos anteriores, más allá de que la Constitución de 1853 promovieran la conversión de los indígenas al catolicismo, las autoridades civiles “no cuestionaban el carácter cristiano de la civilización que debía implantarse en las tierras sustraídas a la ‘barbarie’, y apreciaban la función ‘civilizadora’ del clero siempre que no contradijese su ‘proyecto de nación’” (Di Stefano y Zanatta, 2009 [2000], pp. 341-342). Del mismo modo, puede indicarse que el gobierno nacional “promovió” las acciones de colonos y misioneros protestantes mientras sus intereses y los del Estado no fueran afectados²⁰⁴.

Los debates analizados se desarrollaron en circunstancias particulares: el primero, luego de la unificación del país y la asunción de Mitre; el segundo, poco antes de finalizada la primera presidencia de Roca y en el marco de la sanción de las leyes laicas. Sin embargo, compartieron algunos elementos en común. A pesar de que las sesiones tuvieron resultados disímiles, el Poder Ejecutivo Nacional garantizó la entrega de tierras en ambas oportunidades. Además, las discusiones sobre las concesiones de tierras a individuos identificados con denominaciones protestantes condujeron a distintos planteos sobre la nación, la soberanía y, principalmente, sobre la religión y su lugar en la sociedad argentina. No obstante, los legisladores que expusieron sus ideas en el Parlamento en 1863 y 1886 lejos estuvieron de ser antirreligiosos. Aunque las críticas

²⁰² DSD, 1886, p. 1011.

²⁰³ DSD, 1886, p. 1011.

²⁰⁴ Paula Seiguer destaca que los vínculos que unieron a protestantes destacados con políticos e intelectuales, entre otros, fueron similares a las relaciones que se entablaron entre estas mismas personalidades y figuras de la Iglesia Católica. “La idea algo esquemática de un ‘partido liberal’ (que ciertamente no existió como tal en Argentina), unido con grupos protestantes a los que apoyaba en detrimento del catolicismo, parece haber sido tomado en primera instancia de las fuentes católicas de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, que acusaban de ‘liberales’ asociados con ‘religiones foráneas disolventes de la nacionalidad’ a aquellos políticos cuyas iniciativas no compartían, en un momento de muchas tensiones entre el Estado argentino y el Vaticano” (Seiguer, 2009c, pp. 166-167).

al catolicismo más ultramontano fueron evidentes en algunas disertaciones del segundo debate, en el marco de la escalada política de los años ochenta, ninguna de ellas resultó en una oposición tajante a la Iglesia de Roma.

Los discursos de políticos e intelectuales católicos como Frías, Estrada y Goyena pusieron de manifiesto los temores de la élite gobernante ante la expansión del protestantismo “extranjerizante”, tanto desde el punto de vista moral como político. No estaban en contra de la presencia protestante y la libertad de cultos, tan necesarios, según los contemporáneos, para el “progreso” del país. Pero no alentaron su fomento, menos aún que el Estado “premie” su desarrollo a través de la concesión de tierras. Sus planteos estuvieron motivados por el temor a que la sombra de la “pérfida Albión” reposara sobre el territorio argentino y que la soberanía de la Patagonia se viera cuestionada una vez más. Asimismo, entendieron que el cristianismo católico era un elemento clave en el proceso de “civilización” de las nuevas repúblicas y, en especial, de las regiones incorporadas recientemente. Los principales oradores que defendieron los proyectos, Rawson y Mansilla, no se mostraron reacios a esta premisa. A pesar de que evitaron la asociación directa entre el protestantismo, la amenaza británica y la expansión imperialista, no dudaron del lugar reservado al catolicismo dentro de la sociedad que se estaba construyendo. Solamente el diputado Calvo, el “católico moderado” del recinto, manifestó una posición osada al pronunciar que el catolicismo no era “la religión de Estado”.

Entre los oradores estuvo claro que los valores del cristianismo eran vitales para la cimentación de la nación argentina, no solamente porque la mayoría de los habitantes del país profesaban dicho culto en sus más variadas manifestaciones; existieron otras razones. En un territorio extenso y heterogéneo como el argentino, las instituciones religiosas funcionaron como auxiliares del Estado. Allí donde los agentes estatales no pudieron llegar, los actores religiosos desempeñaron funciones variopintas. La situación de la Patagonia es particular en este sentido, pues fueron protestantes quienes desplegaron las primeras prácticas e instituciones y, hasta el arribo de los misioneros salesianos y los funcionarios públicos, constituyeron el baluarte de esa “civilización” idealizada por varios de los legisladores mencionados.

Además, los territorios nacionales fueron creados de manera simultánea a la organización y expansión del Estado y la Iglesia Católica argentina, en un contexto de laicización y de fuertes embates del anticlericalismo. Los protestantes radicados en la región establecieron sus instituciones religiosas de manera estable y antes de los procesos de reocupación y repoblamiento, con la consiguiente expansión de población e instituciones católicas. Durante ese tiempo desplegaron una serie de estrategias con el fin de consolidar su posición –entre ellas instituciones de bien público como las escuelas–, que no pudieron ser soslayadas por los agentes

estatales y los salesianos. El desafío es estudiar en qué medida los discursos y las redes de instituciones y prácticas protestantes calaron en la sociedad territorialiana y hasta qué punto la moldearon, y viceversa. Específicamente, ¿cómo los protestantes favorecieron el proceso de secularización de la sociedad y las instituciones públicas territorialianas y, a su vez, como sus prácticas e instituciones fueron atravesadas por ese mismo proceso de cambio a partir de las iniciativas de los agentes estatales, las misiones salesianas y otros actores de estas sociedades en formación? En sintonía con estudios recientes, dicho análisis permitirá reflexionar sobre las múltiples laicidades en Argentina.

5. A MODO DE CIERRE DEL CAPÍTULO 1

El siglo XIX constituyó una etapa de reacomodamientos para la cristiandad occidental; de acuerdo con Bayly (2003), ascendió un “nuevo estilo” de religión en un proceso conexo a la configuración de los estados nacionales y la expansión de los imperios coloniales. Para dar cuenta del dinamismo religioso decimonónico, expusimos los rasgos centrales de los sucesivos *revivals* que atravesó el catolicismo y particularmente el mundo protestante a uno y otro lado del Atlántico. En primer lugar, nos detuvimos en la situación del anglicanismo, el inconformismo galés y la Iglesia Valdense, tres casos que nos permiten observar la situación de las tradiciones y las iglesias reformadas en dos regiones diferentes, la anglosajona y la mediterránea, y nos brindan un contexto general para comprender el desarrollo inicial de las experiencias protestantes incluidas en esta investigación. En segundo lugar, presentamos una síntesis histórica del “largo siglo” del protestantismo rioplatense (1776-ca.1930). De manera simultánea a la construcción del Estado argentino y la implementación de una legislación que transitó desde la tolerancia hacia la libertad de cultos, el mundo protestante se extendió a través de una red de pequeñas iglesias y congregaciones, iniciativas educativas, empresas misioneras y “cuentapropistas” religiosos. Las sucesivas oleadas migratorias y la expansión de la frontera productiva no hicieron más que diversificar y complejizar ese universo.

La Patagonia resultó uno de las regiones argentinas que se distinguió por la temprana y sostenida presencia protestante. Así, en una tercera sección nos detuvimos en las primeras iniciativas misioneras que tuvieron lugar en el “Edén austral” y realizamos una presentación de dos de las experiencias que analizaremos en los siguientes capítulos: por un lado, exhibimos los trabajos inaugurales de la Sociedad Misionera de la Patagonia, fundada por el ex capitán de la Marina británica Allen Gardiner (1844-1869); por otro lado, tratamos el proyecto y la puesta en marcha del movimiento colonizador galés del Chubut, auspiciado por un grupo de nacionalistas

inconformistas encabezado por el rector del Seminario de Bala, el reverendo Michael D. Jones (1861-1875).

Estas iniciativas no recibieron el apoyo unánime de la elite argentina. La disputa por los límites con Chile y la ocupación británica de las Islas Malvinas robustecieron los argumentos de sus detractores. En esa época, políticos e intelectuales discutieron el lugar de la Iglesia Católica en la novel Argentina, en un contexto de creciente laicización. En efecto, la presencia protestante en los territorios sureños constituyó un motivo más para abordar la “cuestión religiosa” y definir las relaciones entre el Estado, la Iglesia Católica y otros cultos. Así, en los últimos párrafos analizamos dos debates legislativos sobre el otorgamiento de tierras a los colonos galeses (1863) y al misionero anglicano Thomas Bridges (1886), que nos permiten observar, primero, los distintos discursos y las tensiones hacia el interior de la élite política en la segunda mitad del siglo XIX, y, segundo, el modelo de nación a construir en los territorios sustraídos a las sociedades nativas.

En términos generales, la clase dirigente no fue anticatólica; es más, muchos de sus exponentes otorgaron una posición privilegiada al catolicismo dentro del proyecto de nación/civilización a fundar, por más que se presentaran como “liberales” y defensores de principios como la libertad de cultos. Asimismo, un sector de ellos entendió que la sociedad a construir debía ser “cristiana”. Dado que el Estado y la Iglesia Católica no pudieron con la tarea de civilizar/evangelizar los territorios más lejanos, apoyaron las iniciativas de empresas misioneras y colonizadoras bajo el sello del protestantismo en la Patagonia. La situación cambió en los últimos lustros de la centuria, después de la organización de los territorios nacionales, como veremos en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO II. DESDE LO MÁS PROFUNDO DE LA TIERRA. LA SAMS Y LOS ANGLICANOS EN LA PATAGONIA ARGENTINA (1862-1916)

From the uttermost part of the earth
have we heard songs, even glory to the
righteous²⁰⁵

En el capítulo anterior presentamos el contexto de desarrollo de las primeras experiencias protestantes en la Patagonia, con una introducción a dos de ellas: la South American Missionary Society (SAMS) y la Colonia del Chubut. A partir de este capítulo, abordaremos cada uno de los casos. En esta sección estudiamos la obra patagónica de la SAMS entre 1862, con el nombramiento de Waite H. Stirling como Superintendente de la Misión (1862-1869) y la revisión de la metodología de acción de la entidad, y 1916, año de cierre de la última estación misionera en la región. Consideramos tres aspectos en sintonía con los objetivos de nuestra investigación. En primer lugar, presentamos el desarrollo histórico de la obra misionera en la Patagonia. Diferenciamos dos áreas de trabajo: Patagonia austral, con el despliegue de las estaciones de Ushuaia, Bayly, Tekenika y Río Douglas, y Nord-Patagonia, donde se organizaron la estación de Patagones-Viedma y las iglesias de Trelew y Dolavon. En segundo lugar, analizamos la dinámica interna de la SAMS. Para ello, estudiamos los perfiles misioneros (formales y voluntarios, varones y mujeres) y las diversas fuentes de financiamiento de la empresa y sus agentes durante el período considerado. En tercer y último lugar, evaluamos las relaciones entre la SAMS y sus agentes con la sociedad, el Estado argentino y los misioneros salesianos antes y después de la organización de los territorios nacionales en la década de 1880. De este modo, reflexionamos sobre los reacomodamientos y redefiniciones del lugar de la religión (en particular de las misiones protestantes) y las particularidades de la dinámica religiosa en el sur argentino entre fines del siglo XIX e inicios del siglo XX.

1. LA SOCIEDAD MISIONERA SUDAMERICANA: SUS ESTACIONES AUSTRALES Y LA PRESENCIA EN NORDPATAGONIA

Tras casi dos décadas de trabajo en la región, con resultados variados y lamentables como vimos en el capítulo 1, la Sociedad Misionera de la Patagonia redefinió sus objetivos y estrategias. El nombre que adoptó en 1864, SAMS, dio cuenta de la dirección que tomó Waite H. Stirling al frente de la Superintendencia de la Misión (1862-1869). Por una parte, la base Cranmer se consolidó como un campo de entrenamiento para misioneros y voluntarios de la entidad. Durante un decenio, relata L. Bridges, “el idioma de estos nativos fue aprendido y puesto por escrito” y los “distintos educadores de la Misión impartieron a los indios instrucción cristiana y enseñanza de las artes de la vida civilizada”, a través de un “ininterrumpido intercambio” que permitió que los misioneros visitarán los territorios adyacentes y trajeras grupos de indígenas a la estación malvinense (2010 [1948], p. 69). Fue entonces cuando los agentes de la SAMS entendieron que era tiempo de organizar una *mission station* en Tierra del Fuego; el propio Stirling colaboró en el establecimiento de la base de Ushuaia en 1869, durante su estancia de medio año en el lugar. Por otra parte, la SAMS optimizó los recursos humanos y diversificó el campo de acción. Después de los viajes de

²⁰⁵ Desde 1869, el *magazine* de la SAMS incorporó a su portada la cita bíblica “Desde los confines de la tierra escuchamos canciones de alabanza, incluso gloria para los justos” (Isaías XXIV, 16; Versión *King James*, VKJ).

reconocimiento de misioneros como Schmidt y Hunziker, el Superintendente dirigió el establecimiento de una estación en el Fuerte del Carmen. También, el Comité de la SAMS patrocinó acciones en otros puntos del subcontinente. En 1860 la entidad trató de organizar una división en el sur de Chile, con el nombramiento del hijo de Allen Gardiner como capellán de Lota. Además, extendió sus redes a través de los marineros y los británicos establecidos en la región; Buenos Aires, Panamá, Callao, Bogotá, Montevideo y Bahía constituyeron puntos estratégicos en su expansión. Entre 1870 y 1900, la entidad enviaría a sus primeros agentes a la Amazonia, el Chaco, y, en 1894, celebraría su jubileo con la organización de la Misión de la Araucanía (Anexo, Mapa N° 3)²⁰⁶.

Tales avances fueron valorados en Londres al constituir la Diócesis de Islas Malvinas y América del Sur y consagrar a Stirling como su primer obispo en 1869. Como sucedió en otros territorios del hemisferio sur, la nueva autoridad diocesana debía satisfacer las demandas de los residentes británicos y poner bajo su control a los misioneros que ya por entonces operaban en la zona (Strong, 2007; Seiguer, 2009a, 2017a). Sin embargo, esas metas no eran complementarias, primero, por la extensión de la nueva jurisdicción eclesiástica (que en la práctica incluía a Argentina, Brasil, Chile, Perú, Bolivia, Paraguay y Uruguay); segundo, por la diversidad de actores y realidades que involucraba –muy distinta, por ejemplo, a la situación de Guayana, la única colonia británica en la América continental, con una diócesis establecida desde 1842–²⁰⁷. La elevación de estatus de la pequeña Iglesia de Puerto Stanley como catedral diocesana no significó una modificación en la vida de una población exigua como la de esa ciudad. Respondió más bien a intereses geopolíticos –después de la ocupación de las islas y antes de la creación del canal de Panamá– antes que a una realidad eclesiástica, pues el número de feligreses más importante estaba en el continente, ya sea en Buenos Aires o tras la cordillera, en Chile –situación que generó más de un conflicto–. En efecto, Stirling tuvo que sortear una serie de obstáculos para que su autoridad sea reconocida en las capellanías continentales, especialmente la de Buenos Aires. Para estas comunidades, su perfil misionero y “sus posturas teológicas de corte evangélico aparecían como una amenaza a su estabilidad en un país extranjero” (Seiguer, 2009a, p. 33).

A pesar de estos inconvenientes, el establecimiento de la diócesis sirvió de aliciente para las acciones desarrolladas en la Patagonia. Además de contar con el auspicio directo de la Iglesia

²⁰⁶ La tarea iniciada en el Chaco Paraguayo por un agente de la SFBS, Henriksen, sería retomada por W. R. Grubb y extendida al sector argentino. En 1895 la SAMS celebraba el establecimiento de la Misión del Chaco.

²⁰⁷ Tal como señala Seiguer, el Obispo no tenía medios para impedir que los *Boards* (juntas) y *Vestries* (consejos) locales trajeran clérigos sin tomarse el trabajo de solicitar su licencia. Esta situación generó una serie de equívocos entre la Diócesis, los ministros, los órganos locales y las Iglesias, que otorgaban licencias cuando Stirling había habilitado Comisarios para ejercer esa función (2009a, p. 67).

de Inglaterra, pudieron ser coordinadas directamente por el mismo Stirling, hombre con experiencia en el terreno e interesado en la obra misionera. En particular, el foco de atención estuvo en las islas y canales australes. Allí, la SAMS sostuvo cinco misiones: la base Cranmer de la isla Keppel (Vigía), en el archipiélago de Malvinas (1855-1911); Ushuaia, la estación más importante (1869-1907); y las experiencias de Bayly, en la isla Wollaston (1888-1892), Tekenika, en Hoste (1892-1907) y Río Douglas, en Navarino (1907-1916), que serían las sucesoras de la segunda. Con el crecimiento de los poblados de frontera y los procesos de reocupación y repoblamiento de los territorios sureños, la SAMS renovó su interés por la región. La Colonia del Chubut (1865) devino un foco receptor de migrantes protestantes en la Patagonia Norte. La posibilidad de consolidar su presencia condujo al envío de misioneros –incluyendo la visita asidua del mismo Obispo– para la atención de los fieles y la ampliación de la feligresía. Con el tiempo, la experiencia se extendió a la ciudad y puerto de Bahía Blanca.

Hasta la década de 1880, como veremos, estas acciones estuvieron facilitadas por el clima ideológico, el beneplácito de los funcionarios públicos y la débil presencia de las estructuras estatales y la Iglesia Católica. La paulatina puesta en funcionamiento de los engranajes administrativos nacionales, el despliegue de las misiones salesianas y el crecimiento de la población no protestante aminoraron la influencia de la empresa hasta que, finalmente, hacia 1910 reorientó sus energías a otras áreas, como el Chaco. Tal como ha sido considerado por especialistas como Paula Seiguer (2009a, 2017a), ello coincidirá, primero, con la decisión de la Conferencia Misionera Mundial (Edimburgo, 1911) de excluir a América Latina del grupo de “territorios de misión” (por ser una región “cristianizada” y para evitar conflictos con la Iglesia Católica); y, segundo, con el estallido de la Primera Guerra Mundial, que impactó tanto en la obra de la SAMS como en la dinámica de las comunidades británicas locales.

1.2 “Ocupad hasta que yo venga”²⁰⁸. Las estaciones misioneras en la Patagonia austral

Con el nombramiento de Stirling, Thomas Bridges asumió la función de Superintendente de la Misión. Ordenado como diácono luego de una breve estancia en Inglaterra, llevó adelante la labor junto a su familia y más de media docenas de misioneros: los matrimonios Bridges, Lawrence, Lewis y Barlett, y un misionero nacido en la Guayana británica, Jacob Resyek. Hacia mediados de la década de 1870, a ellos se sumaron la cuñada de Bridges, Joanna Varder, y los Whaits. Durante el primer tiempo, el trabajo se dividió entre Cranmer y Ushuaia, con escalas en Stanley (Puerto Argentino) y Punta Arenas (Chile) y el sostenimiento de contactos con sus colegas ubicados en el

²⁰⁸SAMM, 1° de Mayo de 1868, p. 76. “And he called his ten servants, and delivered them ten pounds, and said unto them, Occupy till I come” (Lucas XIX, 12-13, VKJ).

norte de la Patagonia. Una de las primeras decisiones de Bridges fue fortalecer la presencia en Ushuaia, por lo que decidió instalarse junto a los Lewis y Resyek. La base de Keppel siguió funcionando bajo la dirección de la familia Barlett; hasta su traslado a la Amazonia brasileña, se encargaron de brindar instrucción y servicios religiosos regulares a los indígenas desplazados. A partir de 1873 recibieron la ayuda de los Lewis, quienes regresaron con sus dos hijos para instalarse definitivamente en Stanley.

La *christian village* de Ushuaia creció en torno a una serie de viviendas para los misioneros y nativos (Anexo, Figura N° 4). Según la descripción de L. Bridges, la “Casa Stirling” –construcción de hierro que había sido solicitada por el Superintendente anterior– fue dividida para la convivencia de los Bridges y los Lewis, mientras que la primitiva vivienda levantada en años anteriores fue utilizada por Resyek²⁰⁹. Con el tiempo, esta precaria construcción fue reubicada y, hasta la habilitación de un edificio más apropiado, funcionó como capilla, escuela y salón de reuniones. Hacia fines de la década de 1870, junto a la “Casa Stirling”, el hogar de los Lawrence (quienes reemplazaron a los Lewis) y la capilla, los misioneros habilitaron un orfanato²¹⁰ y levantaron un establo, varios cobertizos, una carpintería y una herrería; “del otro lado del camino, [había] una hilera de chozas de yámanas construidas por ellos, bajo la dirección del señor Whaits” (L. Bridges, 2010 [1948], p. 64-65). Un lustro después de su fundación, la aldea misionera contaba con unos trescientos indígenas en la estación. En 1874 el SAMM publicaba el primer registro de bautismos, con medio centenar de “nativos convertidos”²¹¹. Aun así, los misioneros mantuvieron la esperanza de que la obra creciera a través de un mayor conocimiento del lenguaje vernáculo. Consideraban que una buena comunicación y la “mejora espiritual y material de los nativos” permitirían extender

²⁰⁹ Resyek volvería a Keppel, para auxiliar a los Barlett y luego acompañarlos a Brasil, por disposición del Comité de la SAMS.

²¹⁰ El asilo de huérfanos comenzó a funcionar en 1879 a cargo del matrimonio Whaits (SAMM, 2 de Febrero de 1880, pp. 35-37). Logró contar con una gran sala, dos dormitorios, una cocina y varios anexos, inclusive un espacio para albergar naufragos; tenía una capacidad máxima para 40 niños (SAMM, 1° de Marzo de 1882, p. 55). En 1882, 26 menores, de entre 2 y 15 años, residían en el orfanato (en esa ocasión, el SAMM publicó un registro de la situación de cada niño). La obra recibía donaciones de los “amigos” de la SAMS (como la ropa enviada por las damas de Valparaíso) (SAMM, 2 de Enero de 1882, pp. 13-16) y, frecuentemente, el boletín publicaba notas sobre su evolución (SAMM, 1° de Marzo de 1881, pp. 59-61; 1° de Noviembre de 1881, p. 251). En 1884, el SAMM utilizó como imagen principal de su número de marzo una reproducción del “orfanato fueguino”, en el que aparecen Bridges, Whaits y 9 niños (de fondo, un paisaje que lejos está de representar la región, con médanos y vegetación semitropical). Resulta interesante el hecho de que en esa edición se reprodujeron los discursos de un *meeting* organizado en la *Mansion House* de Londres, y que contó con la participación de autoridades eclesiásticas, diplomáticos, representantes de la Marina británica, el secretario honorario de la entidad (rev. F. E. Wigram) y el ministro plenipotenciario de Argentina, Manuel R. García Aguirre. El encuentro celebró la obra de la SAMS y sus misioneros como *pioneers* y agentes de la “civilización cristiana” en la Patagonia. El orfanato constituyó la mejor imagen de su trabajo (SAMM, 1° de Marzo de 1884, pp. 53-67).

²¹¹ SAMM, 1° de Junio de 1874, pp. 94-96. Un año después, el SAMM publicó un artículo del *Western Daily Press*, en el que se celebraba el progreso del trabajo de la SAMS en la Patagonia Austral, así como también en Patagones, Rosario, Fraile Muerto, Cañada de Gomez, Montevideo, Córdoba, Sao Paulo, Lota y Santiago de Chile (SAMM, 1° de Marzo de 1875, p. 62).

su influencia a otros grupos de la región, “especialmente cuando se vuelven deseosos de justicia, y, a través de la combinación, capaces de conseguirlo”²¹². Vale mencionar en este punto que el mandato de la SAMS no era la conversión forzosa de los indígenas sino la incorporación a través de la instrucción religiosa y una “fe a conciencia”²¹³; no obstante, sus agentes implementaron diversos métodos para obtener esos resultados, tal como expondremos a partir del accionar de Schmid y Hunziker.

Hacia 1880 los misioneros habían logrado un esquema de trabajo sólido. Si bien en la práctica la superposición de tareas fue la norma, mantenían una división de trabajo clara: Bridges era el responsable de los aspectos religiosos; Lawrence, era el maestro de la escuela; el matrimonio Whaits, estaba a cargo del orfanato; y todas las mujeres de la misión conducían la instrucción de sus congéneres indígenas. De esta manera, los fueguinos participaban de reuniones diarias, clases de educación religiosa e instrucción general –junto a los hijos de los misioneros–, y ceremonias especiales, como el Bautismo, la Santa Cena y la Natividad (Anexo, Figuras N° 5 y 6). También, como parte de la estrategia evangelizadora, algunos indígenas eran reclutados para trabajar en la estación y recibían un pago en especies (ropas, alimentos y útiles). Otros, ya “cristianizados”, colaboraban en la obra como “voluntarios informales”. En 1884 el SAMM reproducía una lista de suscripciones levantada por T. Bridges en Tierra del Fuego. Junto a los agentes y voluntarios “formales” de la obra misionera, eran mencionados un grupo de indígenas que realizaban sus propios aportes: George Uococoo, Yacalanjiz, Stephen y Annie Lukia, Orphie y Edmund²¹⁴.

Las actividades se realizaban en inglés y el idioma nativo; Bridges y sus colegas perfeccionaron el uso de la lengua yámana para optimizar su trabajo²¹⁵. Desde Ushuaia, los hombres de la SAMS recorrieron las islas del Atlántico Sur y viajaron a Punta Arenas

²¹² SAMM, 1° de Marzo de 1873, p. 27. “I purpose confining myself to our work in its various aspects, as regards spiritual and material improvement of the natives, and the progress of this Station, and of the Lord's kingdom in the hearts and lives of the people. The work of this Mission is a growing work necessarily, and in a variety of ways. The settlement of natives here will ever be enlarging, and visitors from all parts will increase in number and frequency. Our opportunities and powers for doing good will extend our influence with a greater knowledge of the language. The influence of the people resident here will be felt by people round about, especially as they become desirous of justice, and, through combination, capable of getting it”.

²¹³ SAMM, 1° de Marzo de 1867, pp. 43-44. “It is quite right to be careful in this matter. Adult baptism should only be administered when there is an intelligent faith and a sincere desire to follow Christ. Thousands of South American Indians have been baptized by the Jesuits, and left in utter ignorance of Gospel truth or holy lineage. They bear the name of Christians, and that is all”.

²¹⁴ SAMM, 1° de Octubre de 1884, p. 225. Además de la mano de obra indígena utilizada en las estaciones australes, los agentes de la SAMS contaban con indígenas cristianizados como intermediarios o auxiliares de la obra. Estos “voluntarios” aparecen mencionados ocasionalmente en la documentación analizada. En Patagones, como mencionaremos en breve, el matrimonio Humble tuvo el auxilio de Rosa, “the indian girl”.

²¹⁵ Bridges elaboró un diccionario del idioma yámana y tradujo los Evangelios de San Lucas (1881), Hechos de los Apóstoles (1883) y San Juan (1886). La SBE imprimió mil ejemplares de cada uno.

periódicamente. Para ello, contaron con una pequeña barcaza y la goleta *Allen Gardiner* (durante veinte años capitaneada por Willis)²¹⁶. En 1884, por ejemplo, Bridges realizó un viaje por los canales y censó a la población indígena, que para entonces no superaba la cifra de 2.500 individuos²¹⁷. Además de conocer el entorno y evaluar las posibilidades de expandir la obra misionera, la travesía tuvo como objetivo la identificación de recursos naturales para su explotación económica. Los misioneros importaron ganado y sembraron en distintos puntos del archipiélago, como las bahías de Yendegaia y Lapataia, en el Beagle, y en Packedaia, sobre el lado este de la isla Gable (Canclini, 1951; L. Bridges, 2010 [1948]).

La misión fueguina consolidó su posición como un baluarte de la “civilización” en los confines del mundo. Junto a Punta Arenas (1848), constituía uno de los puntos más australes del continente, de gran ayuda para naufragos, expedicionarios y científicos, como los italianos de la goleta *Golden West* y la misión francesa a Cabo de los Hornos, en 1882 y 1883²¹⁸. La irregular o esporádica presencia de funcionarios chilenos y argentinos permitió que los misioneros asumieran el liderazgo local ante los pobladores y los visitantes de la región y robustecieran su posición en áreas afines (como la educación y la salud) como en otras menos tradicionales para una empresa misionera, como el comercio de ganado y la circulación de bienes y personas. Como sostiene L. Bridges (2010 [1948], p. 117), el Superintendente de la Misión devino “la autoridad suprema” y, durante más de una década, actuó “como juez y como legislador”, aunque “comprendía que tarde o temprano ambos países llegarían a establecer su autoridad en sus propias tierras”.

Luego de la organización de la Gobernación de la Patagonia (1878), el tratado de límites argentino-chileno (1881 y 1883)²¹⁹ y la sanción de la ley de organización de Territorios Nacionales (1884), las fuerzas de la División Expedicionaria del Atlántico Sur establecieron subprefecturas que afirmaron el dominio territorial de Argentina. De acuerdo con Bascope (2009), las soberanías argentina y chilena “tuvieron que competir –para pronto ceder y acoplarse- no solo con el poder

²¹⁶ En 1874 fue vendido por una embarcación menor, para luego ser reemplazado por otro una década después. Durante veinte años capitaneado por Willis.

²¹⁷ El censo registró 273 hombres, 314 mujeres y 358 niños yámanas (945 en total); alrededor de un centenar de onas y 1.500 alacalufes (237 de Wulla/Navarino; 258 de Hoste; 55 de Picton, Lennox e islas anexas; 218 de la costa de Onaland; 65 de las islas de Wollaston y Hermite; 36 de las islas Gordon; 20 de Cuqawulaf y 60 de otras islas) (SAMM, 1° de Octubre de 1884, pp. 222-224).

²¹⁸ En *Misión al Cabo de Hornos*, Louis-Ferdinand Martial (2005 [1888], p. 264) señala que “independientemente de la obra evangélica que atiende con tanta abnegación, la misión de Ushuaia presta casi cada día grandes servicios a la navegación, acogiendo y socorriendo a los naufragos de todas las naciones arrojados a esas costas inhospitalarias”.

²¹⁹ En 1843 una expedición del país trasandino había establecido los antecedentes del poblado de Punta Arenas (Fuerte Bulnes). En la década siguiente, los gobiernos argentino y chileno firmaron los tratados de 1856 y 1881. Este último estableció la línea de altas cumbres y el *divortium aquarum* como límite: Tierra del Fuego fue dividida por el meridiano 62° 34 minutos, las islas Navarino y Hoste, y los archipiélagos Wollaston y Hermite quedaron en poder de Chile, y Argentina estableció su soberanía sobre las islas existentes al este del Cabo de San Diego.

religioso –en su variante misionera anglicana y salesiana-, sino sobre todo con el estanciero, verdadero poder hegemónico de la región”. En 1886, al poco tiempo del arribo de los agentes estatales y el establecimiento de la Subprefectura en Ushuaia, Bridges renunció a la Misión e inició una serie de peticiones al gobierno argentino con el fin de obtener tierras a su nombre²²⁰. Después de lograr su cometido, el ex Superintendente llevó adelante un emprendimiento privado, la estancia Harberton, desde donde intentó unificar sus intereses personales y su vocación misionera²²¹. La SAMS designó a un nuevo responsable, el médico Edwin C. Aspinall, y contrató a nuevas personas para la estación de Ushuaia: Mrs. Hemmings y los matrimonios Ince y Burleigh. Sin embargo, el avance del Estado y de los distintos emprendimientos privados en la región conllevaron la destrucción de las sociedades indígenas.

En 1895 la población censada del Territorio de Tierra del Fuego ascendía a las 477 personas (271 argentinos y 206 extranjeros), distribuidos en áreas urbanas y rurales de manera equilibrada (225 y 252 personas respectivamente). De ese total, solo 35 personas eran identificadas como protestantes. En cuanto al segmento indígena, el censo elaborado en 1886 por los funcionarios argentinos registraba 397 yámanas en la zona, lo que da cuenta de una tendencia demográfica negativa a causa de los procesos de reocupación-repoblamiento, la explotación de los recursos y los sucesivos brotes epidémicos (como el de tifoidea, en 1890)²²². En esa fecha, el asilo de huérfanos de Ushuaia albergaba apenas unos 5 niños. Ante este panorama, los misioneros trataron revertir la situación. Lawrence, por ejemplo, estuvo interesado en el funcionamiento de una “Sociedad de Abstinencia” para aminorar las consecuencias del consumo de alcohol y otras prácticas “inmorales” de la población local²²³. Pero los agentes de la SAMS consideraron una alternativa más radical: la constitución de una nueva estación misionera fuera de la ciudad fueguina. Así, Aspinall y Lawrence iniciaron un recorrido por la región con el fin de

²²⁰ Según L. Bridges, el ex Superintendente “aspiraba a que la SAMS consiguiera del Estado argentino una concesión de tierra donde establecer a los indios para enseñarles agricultura y otros trabajos”. Sometió su proyecto al Comité en Londres, pero éste no fue aprobado, pues “muchos consideraban que la Misión Anglicana debía limitar su acción a la obra de evangelización”. El hijo de Bridges señala que el Comité suponía que el gobierno argentino estaría poco dispuesto a colaborar. Sin embargo, el misionero había cosechado buenas relaciones con estudiosos y hombres de ciencia de uno y otro lado del Atlántico, especialmente con el Museo de La Plata, como también con oficiales navales. La respuesta positiva por parte del Estado argentino llevó al pronunciamiento de muchas críticas. L. Bridges sostiene que “En una reunión del Comité en Londres, un miembro prominente de la Sociedad no solo comparó a mi padre con una rata escapando de un barco naufrago, sino que piadosamente agregó que indudablemente el Diablo lo había seducido para arruinarlo” (Bridges, 2010 [1948], pp. 131-132).

²²¹ Ante la violencia de los cambios, muchos grupos indígenas se asentaron en torno a la estancia, un espacio de resguardo y contratación de mano de obra barata. Asimismo, los indígenas, acostumbrados a la presencia misionera, mantuvieron contacto asiduo con los Bridges; lo mismo sucedió en el caso de la estancia de los Lawrence.

²²² Además, durante la “fiebre del oro” (1883-1909), la población yámana y selknam fue diezmada.

²²³ SAMM, 1° de Febrero de 1892, pp. 27-28. El *magazine* reprodujo una nota, fechada en octubre de 1891, en la que informa las consecuencias del incremento de la población en Ushuaia; la *Total Abstinence Society* constituía una alternativa frente al nuevo problema.

evaluar las mejores opciones. A partir de entonces, la obra sureña estuvo caracterizada por la recurrente mudanza de sus bases.

Entre 1888 y 1916, los misioneros organizaron las estaciones de Bayly en isla Wollaston (1888-1892), Tekenika en Hoste (1892-1907) y Río Douglas en Navarino (1907-1916). Para ello, la SAMS debió solicitar las correspondientes autorizaciones al gobierno chileno. Al igual que sucedió en el caso argentino, el Estado trasandino encontró en la empresa una manera de consolidar su soberanía en la zona. Antes de ser reasignado a Puerto Stanley, Aspinall pudo concretar la instalación de la estación en Wollaston. El orfanato de niños fue trasladado a la estación de Bayly y la entidad misionera renovó su plantel de trabajo para atender a una población de medio centenar de indígenas. El nuevo encargado fue Leonard Burleigh, quien había sido contratado inicialmente como carpintero (Anexo, Figura N° 7). Junto a su familia, el hombre contó con el auxilio de Mrs. Hawkes y su hijo y un nuevo misionero, Pringle –quien, luego de una breve estancia en Inglaterra, volverá con su flamante esposa para trabajar en la obra–. El clima adverso de la isla fue motivo para una nueva mudanza. En 1892 la estación fue trasladada a la bahía de Tekenika, en la isla de Hoste, junto al orfanato y la “Casa Stirling”. Tras la muerte de Burleigh y el retorno a Inglaterra de su familia, fue necesario disponer de más personal en el lugar. La entidad empleó al misionero John Williams (quien alternó su trabajo en el lugar con la atención de la capellanía de Punta Arenas, de 1895) y la enfermera Sarah Ann Hemmings, a cargo de la atención del orfanato. Después de designación de Aspinall, la SAMS contrató a misioneros que pudieran hacer frente a situaciones cada vez más comunes, como las epidemias.

A comienzos del siglo XX, la presencia de la sociedad declinaba. En 1898 fallecieron tres misioneros claves: Bridges y las esposas de Lawrence y Whaits. No pasarían muchos años para que Lawrence se retirara a su estancia de Puerto Remolino (1902). Esta decisión precipitó el fin de la misión en Ushuaia; la ausencia de un agente de la SAMS en la vieja *christian village* condujo al descuido material de los edificios que se mantenían en pie. Por su parte, Whaits se casó con una colega, Agnes Fletcher, y mantuvieron su posición en Keppel, aunque allí persistieron apenas una veintena de indígenas. La designación del nuevo Obispo de la Diócesis, Edward Francis Every (1902-1937), no mejoró la situación. En 1907 la estación de Ushuaia fue clausurada, y en 1911 sucedería lo mismo con la base de Keppel. La experiencia en Tekenika no corrió mejor suerte. Ante el descubrimiento de yacimientos carboníferos, en 1907, la SAMS decidió mudar la estación. Río Douglas, en la Isla Navarino, resultó la última base misionera en la región. La ubicación, entre Ushuaia y Punta Arenas, facilitó su mantenimiento por algunos años. Los responsables de ella, el matrimonio Williams y M. E. Vernam, atendieron a grupos de yámanas y selknam que habían

sobrevivido al asedio de propios y ajenos. Finalmente, en 1916, la estación fue cerrada y Williams partió rumbo a Punta Arenas para hacerse cargo de la iglesia local.

1.3 “Estad firmes y constantes, creciendo siempre en la obra del Señor”²²⁴. La expansión de la SAMS en la región nordpatagónica

En torno a 1860, los misioneros de la SAMS se adentraron a la región nordpatagónica, después de una serie de viajes de reconocimiento. Patagones (Río Negro-Buenos Aires) y Dolavon y Trelew (Chubut) devinieron puntos de interés, ya sea por la presencia de grupos indígenas, británicos o protestantes que justificaran su presencia; o debido a su ubicación estratégica, en áreas de frontera o en las inmediaciones de los puertos. Como veremos, su desarrollo estuvo marcado por condiciones internas –disponibilidad de misioneros, cantidad de fieles–, aunque también influyó el contexto local y religioso.

1.3.1 Entre “la amistad y la hostilidad”. Patagones y el médico misionero (1862-1897)

En 1862 el irlandés Francis N. Lett y el suizo John Andress arribaron a Mercedes de Patagones (futura Viedma). Por entonces, el pueblo hermanado a Carmen de Patagones por el río Negro superaba las 1.500 personas, número que era nutrido por el arribo de extranjeros y navegantes y la presencia de indígenas que frecuentaban el lugar. La posibilidad de evangelizar a estos grupos no fue desestimada y la SAMS renovó su plantel en el “pueblo del sur”²²⁵. Así, llegaron Theophilus Schmidt y John Hunziker, quienes habían ganado experiencia en sus viajes previos para servir en una área de frontera, William Thomas Coombe, quien auxilió a sus colegas durante el bienio 1866-1867²²⁶, y George Arthur Humble (ca.1830-1897), médico que arribó a Patagones en 1864 y estaría al frente de la estación hasta su deceso²²⁷.

Durante el primer lustro, los agentes establecieron contactos con los indígenas de la región y satisficieron las demandas espirituales y de educación de varios europeos (entre ellos, las familias de dos hijos de ministros protestantes, uno suizo y otro inglés). En particular, Hunziker

²²⁴ SAMM, 1° de Mayo de 1869, p. 79. “Therefore, my beloved brethren, be ye stedfast, unmoveable, always abounding in the work of the Lord, forasmuch as ye know that your labour is not in vain in the Lord” (1 Corintios XV, 58, KJV).

²²⁵ Tal como sostenía Schmid, “El Carmen, or rather Patagones, seems to be the best place for a missionary station; the most central, for here the various tribes meet, and can be reached much better than in any other locality”. *A Voice for South America*, Vol XII, 1865, p. 64.

²²⁶ Coombe provenía de Lota (Chile), donde había desempeñado su trabajo como catequista hasta entonces. Según la breve biografía que presenta el SAMM, en marzo de 1867 sería ordenado en St. Dunstan, en Inglaterra, por el Obispo de Antigua. Su estancia en Patagones fue breve, y derivó de la necesidad de contar con un misionero que manejara el español (SAMM, 1° de Marzo de 1867, p. 43). En 1868, el misionero se hizo cargo de la congregación de Rosario; sería el primer pastor de esta Iglesia.

²²⁷ *A Voice for South America*, Vol XI, 1864, p. 101. El magazine de la SAMS presentó las credenciales de Humble: miembro del Colegio Real de Medicina de Londres, del Colegio Real de Cirugía de Inglaterra, Licenciado de la Facultad de Medicina y Cirugía de Glasgow, Licenciado de la Sociedad de Botánicos, entre otros.

sostuvo una escuela en San Javier, a treinta kilómetros del poblado²²⁸. En ese tiempo, el misionero suizo compiló un vocabulario puelche con la ayuda de Sinchel y miembros del grupo de Chagallo, de utilidad para la obra de evangelización –como lo hiciera Bridges con el yámana²²⁹. Schmidt, luego de una breve estancia en Inglaterra, intentó establecer un puesto en Bahía Blanca con el auxilio de su esposa y Humble. Allí deseaba erigir una escuela para extender la empresa misionera entre los indígenas de la región nordpatagónica. El proyecto fue abortado rápidamente y continuó rumbo a Patagones. Tiempo después, entre 1865 y 1866, retomó dicho cometido y visitó el pequeño poblado bonaerense de 1.360 habitantes –según sus registros–; Schmidt rentó una vivienda para la atención de indígenas y expatriados durante esos años²³⁰.

Dada la profesión de Humble, los enviados de la SAMS también dispusieron de un dispensario y consultorio médico. Hasta la fundación del hospital salesiano, en 1892, ese espacio no solo les permitió contar con un dinero extra para la obra sino que, además, les brindó una posición destacada dentro de la comunidad. Según el mismo Humble, el doble rol de médico y misionero le otorgaba “demasiada influencia”, a tal punto que el párroco local y el hijo de “uno de los indios más influyentes del sur” solicitaban sus servicios. En efecto, esperaba poder hacer de ello un “canal de utilidad para la causa del Señor”²³¹. Sin embargo, no demoró mucho tiempo para que surgieran los primeros roces con los sacerdotes de la vecina Carmen de Patagones, quienes frecuentaban el “pueblo del sur”²³². En 1864, cuando el médico de la misión no pudo evitar la muerte de la primera mujer de Stirling, Louisa J. Phinn, se produjeron fricciones en torno al lugar de entierro de la difunta²³³. Retomaremos este punto más adelante.

Hacia mediados de la década, los misioneros lograron erigir una pequeña capilla y una vivienda anexa a partir del aporte brindado por el Comité de la SAMS y la contribución de simpatizantes de la obra misionera (Seiguer, 2009a, p. 70)²³⁴. Para la fecha de organización de la

²²⁸ En 1866 Hunziker abandonó la labor por diferencias en la metodología de la evangelización de la Misión. Un año después, se desligó completamente de la Sociedad, dedicándose a la ganadería en una estancia en Puerto Stephens, en el archipiélago malvinense. Dos décadas después partirá rumbo a Estados Unidos.

²²⁹ Félix Outes editó este material en “Vocabulario y Fraseario Genakenn (Puelche) reunidos por Juan Federico Hunziker en 1864” (1928b).

²³⁰ *A Voice for South America*, Vol. XII, 1865, pp. 226-232; Vol. XIII, 1866, p. 188.

²³¹ *A Voice for South America*, Vol. XII, 1865, pp. 63-64. “Strange to say, I am now attending the Curé, who has just returned from Buenos Ayres an invalid. He seems to have little confidence in the native doctor to the troops. I find my being a physician as well as a missionary, gives me much influence, which I should not otherwise possess. I desire to turn it all into the channel of usefulness in my Master's cause [...] I am now attending the child of one of the most influential of the Indians on the south side; he holds a high military rank under the government, and stands next to the chief”.

²³² “El medio de comunicación entre ambos [poblados] es logrado por *ferry-boats*, que pueden conseguirse casi a cualquier hora” (Musters, 1911, p. 364).

²³³ *A Voice for South America*, Vol. XII., 1865, pp. 27-29.

²³⁴ En una nota publicada por el *magazine*, Humble solicita dinero para la finalización de la obra (*A Voice for South America*, 1865, p. 63).

Diócesis de Malvinas, la instalación poco tenía que envidiarle a sus pares australes. En *Vida entre los Patagones*, Musters colocaba a la estación misionera dentro de las construcciones más relevantes del poblado, junto al templo de “La Merced”. Según la descripción ofrecida por el viajero, la base de la SAMS “ocupaba dos lados de la plaza [de Patagones], una de cuyas alas contenía el local destinado a capilla, y la otra la residencia y el dispensario del misionero, el reverendo doctor Humble”²³⁵. Al frente de ese predio, “un vasto espacio de terreno [que] se extendía hasta la ribera”; una parte de él estaba destinado a un “agradable jardín o quinta, aprovechándose el resto como potrero para los caballos del establecimiento, mientras que una zanja abierta en el extremo inferior suministraba un puerto para el bote del médico y misionero”. Además, el cronista informa que “en todo el establecimiento se advertía un cuidado y una limpieza escrupulosos, y esto lo presentaba en agradable contraste con los edificios circundantes” (Musters, 1911, pp. 366-367) (Anexo, Figura N° 8).

Pese a las condiciones materiales de la estación, Musters apunta que, hacia 1870, “los convertidos no parecían ser numerosos; a la verdad, una muchacha india, que hacía de sirvienta y niñera, era [...] la única muestra de ello” (1911, pp. 366-367). Se trataba de la pequeña Rosa, de quien el propio Humble ofreció una reseña sobre su conversión y desempeño dentro de la obra (Anexo, Figura N° 9)²³⁶. A la alta movilidad de la población indígena, la avanzada militarista y las consecuencias del repoblamiento de la zona, se sumaba la ausencia de un plantel de misioneros que motorizara la obra; para entonces, el médico era el único representante local de la SAMS. Probablemente, en ello también incidió la presión católica. El viajero indica que el misionero “había tenido anteriormente una escuela de niños, pero la cerró [...] a causa de la oposición que le hizo el cura” (Musters, 1911, p. 367)²³⁷. Otra variable a tener en cuenta es la metodología de evangelización de la SAMS.

²³⁵ Durante varios años, la vivienda del médico fue la única construcción con dos plantas dentro del trazado urbano del “barrio sur” (Ruffini, 2000, p. 90).

²³⁶ El médico misionero ofrece una descripción sobre ella en un artículo publicado por el SAMM (1° de Enero de 1869, p. 2): “Rosa, the Indian girl, has quite taken to the child, and thinks it a privilege to be allowed to nurse him. Here we have an instance of a once heathen Indian beginning to take her part as an active and useful member of a Christian community. Rosa evinces a very good taste for music, and it is interesting to hear her humming to herself some of the tunes she has learnt at church. She is able to read a little, and forms letters very well in writing; she is slow at arithmetic, and seems to have a Little taste for it. Under Mrs. Humble’s teaching she has made good progress in sewing and neelework; her great forte seems washing and ironing”. El relato era acompañado con una imagen de Rosa junto a los niños de la escuela (Anexo, Figura N° 9).

²³⁷ En “Apuntes para una historia de la escuela patagónica” (1938), el maestro Antonio Millán destaca que “si bien aparece patente la preocupación del Estado por la educación popular, la escuela pública nace finalmente de una ejemplar asociación entre los directamente interesados y la inmediata autoridad comunal” (p. 41). Antes de la sanción de la ley de educación común de la provincia de Buenos Aires (1875), el marco normativo presentaba incongruencias pedagógicas y administrativas. Además de las escuelas particulares, existían instituciones promovidas por el Departamento de Escuelas, la municipalidad de Buenos Aires y la Sociedad de Beneficencia. Hasta la década de 1860, las familias del “pueblo del sur” enviaban a sus hijos a la escuela de Carmen de Patagones, bajo la dirección de Mariano Zambonini (desde ca. 1840). En 1863, Juan María Gutiérrez, jefe del Departamento de Escuelas, solicitó

Como hemos mencionado con anterioridad, los agentes trataron por todos los medios de que la conversión de los indígenas fuera a una edad temprana, evitando la “influencia malvada” de los padres. El trabajo con los adultos, en cambio, requería una instrucción cristiana previa, que les otorgara una “fe inteligente” y un “deseo sincero de seguir a Cristo” y de elegir a conciencia el ser admitido en la “Iglesia visible” de Dios²³⁸. En la práctica, esas directrices no facilitaron el crecimiento del número de fieles o conversos, situación que generó más de una disputa entre los hombres de la entidad. Canclini registra un conflicto entre Hunziker y Schmid, que terminó con la renuncia del primero. Según el autor referenciado, mientras que Schmid “se negaba a hacer regalos a los indios, esperando que ‘acudiesen espontáneamente en busca de la verdad y del Dios único y sintiesen por sí mismos la necesidad de aprender””, Hunziker estaba convencido de que era prioritario brindar “un principio de civilización e instrucción, para luego impartirles enseñanza cristiana” (Canclini, 1980a, p. 35).

Asimismo, la obra anglicana contaba con una “feligresía cautiva”, que justificaba la continuidad de la estación en Patagones. En su escrito, Musters señala que la capilla anglicana “estaba por lo general bastante llena los domingos, cuando se iza la bandera inglesa para indicar la hora de la oración”. Además, “como la mitad del servicio se hacía en español en la concurrencia había comúnmente un buen número de hijos del país” (Musters, 1911, p. 367). ¿Quiénes formaron parte de este rebaño? Por un lado, Humble asistía a un número siempre fluctuante de residentes

una escuela de varones, que funcionó temporalmente en 1864. En 1865, la Sociedad de Beneficencia intentó establecer una institución para niñas, sin éxito. Al tiempo, Humble y Francisco Aguiar abrieron una escuela privada, con la colaboración de la mujer del misionero; el relato de Musters seguramente refiera a este episodio. Luego, Augusto Ackerley y Margarita S. de Ackerley, apoyados por Humble, también abrirían una escuela mixta particular. Hacia 1868, Manuel Estrada asumió la dirección del Departamento de Escuelas y encomendó la creación de una escuela a Francisco Soreda y su esposa, quienes finalmente no pudieron cumplir con la tarea al tener que asumir el puesto vacante que dejó Zambonini en la vecina Carmen de Patagones. En 1870, finalmente, se establece una escuela de varones en la futura Viedma, a cargo de Aguiar, quien para entonces tenía el reconocimiento del poblado por su activa participación comunitaria. A ella le seguirá una escuela para niñas, bajo la responsabilidad de Emilia Chichón de Bresciano y, tras su muerte en 1874, Carmen de Hernández. En San Javier, desde 1868 funcionaba una escuela particular a cargo de Pedro Sotera; en 1873, sería sustituido por Aguiar. En 1877, las escuelas del poblado cesaron; un año después, comenzó a funcionar la escuela mixta de Viedma bajo la dirección de Emilio Galván Padín. En 1879, por decreto del flamante gobernador de la Patagonia, se nombró, en San Javier, a Alfredo Schauemberg como director de la escuela y a su mujer Ana Cavatti como preceptora; en Viedma, a Augusto Ackerley como director y Marcelina G. de Falcón, como preceptora (Millán, 1938, pp. 40-48).

²³⁸ SAMM, 1° de Marzo de 1867, pp. 43-44. Humble expresaba: "It is necessary for the Indian children to be removed entirely from the evil influence of their parents while under missionary instruction. An Indian, who is under medical treatment, a somewhat elderly man, expressed to me a wish the other day to be baptized. As the man is very ignorant, I told him it would be necessary, before administering the rite, to give him instruction in the rudiments of the Christian religion, after which, if the seem to be the subject of the Holy Spirit's influence, I would gladly admit him to communion with Christ's outward and visible Church". En una nota del editor de el SAMM, se aclara este punto: "It is quite right to be careful in this matter. Adult baptism should obly be administered when there is an intelligent faith a sincere desire to follow Christ. Thousands of South American Indians have been baptized by the Jesuits, and left in utter ignorance of Gospel truth or holy linign. They bear the name of Christianos, and that is all".

protestantes del poblado y las zonas aledañas²³⁹. Pese a la oposición manifiesta de algunos “romanistas” y la dispersión de varias familias inglesas y escocesas, existía un grupo de fieles que participaba de los cultos asiduamente, enviaba a sus hijos a la escuela dominical y abonaba una “suscripción” en dinero o en especies para su mantenimiento.

Durante las décadas siguientes, el médico misionero mantuvo la esperanza de que este grupo se incrementara²⁴⁰, sobre todo a partir de la expansión de la frontera²⁴¹, la fundación de nuevos poblados y la llegada de las empresas de ferrocarril con sus obreros británicos deseosos de ser asistidos por un pastor²⁴². En parte, la conformación de la “Colonia Galense” en el valle del Chubut, en 1865, había motorizado la vida de Patagones y la feligresía local. Como veremos en el capítulo 3, algunas familias dejaron atrás ese remoto lugar para instalarse en el fuerte, nutriendo a la comunidad protestante rionegrina. Dado que era el lugar más cercano, Patagones constituyó un punto de escala para los colonos. En más de una oportunidad, Humble mantuvo encuentros con sus compatriotas, como con Lewis Jones y sus pares Abraham Matthews y David Lloyd Jones. De esos contactos nació la relación con quien sería su esposa, Elizabeth Louisa Williams; esta pionera galesa, desde 1867, fue su principal colaboradora y un nexo con los recién llegados²⁴³.

Por otro lado, si bien el número de protestantes y concurrentes a la capilla de la misión estuvo vinculado al ritmo de crecimiento de la población extranjera, no menos importante fue la dinámica de la grey católica y la presencia e influencia de sus párrocos. Algunos católicos optaron por las palabras del misionero ante la falta de un “cura”²⁴⁴, mientras que otros “iban allá tal vez con

²³⁹ SAMM, 1° de Marzo de 1872, pp. 43-44. “The work here continues to progress, but we have more opposition from the Romanists than formerly. We have lately had more Germans attending the church than in times past, also some Swiss. The English come when they can, but living as they do at distances varying from fifty to eighty miles from Patagones, they can hardly be expected to attend frequently. You will see that the annual subscriptions are somewhat in advance of what they were last year [...] 13, Friday. I was sent for to the police-station, to see a prisoner who was taken ill. Rode out on horseback, and visited a sick child living in the camp. Received a promise of a subscription of 100 paper dollars from a Welsh carpenter who attends our church, and is a communicant. Gave away some religious books”.

²⁴⁰ SAMM, 1° de Septiembre de 1881, p. 206. “I am in hopes of seeing British emigration coming to the fertile valley of the Rio Negro”.

²⁴¹ SAMM, 1° de Septiembre de 1879, p. 191. “The number of Protestants in this place continues much the same. The Rio Negro is now the new line of frontier against the Indians, and it is proposed to build forts at various points and plant colonies under the protection of the forts; so we may expect an increase in the number of colonist; and a certain proportion will probably be Protestants”.

²⁴² SAMM, 1° de Agosto de 1895 pp. 138-139. “I have lately heard that there is a probability of a railway being commenced between Bahía Blanca and the Rio Negro; if so, no doubt there will be sufficient work here for an English chaplain. I wonder the Committee does not place a chaplain in Bahía Blanca; although at first it might not be self-supporting, no doubt it would become so in a few years, and if the chaplain were to take pupils, I think he would have no difficulty in making a living; where there is room for an English church, there is generally also room for an English school”.

²⁴³ Mrs. Humble estuvo a cargo de la educación de niñas y las clases de canto. La obra se hizo de un armonio para tal fin. Asimismo, la esposa del misionero tuvo una posición destacada con otras damas locales: “Friday, 16th. Two young Spanish ladies paid Mrs. Humble a visit” (SAMM, 1° de Marzo de 1875, pp. 60-61).

²⁴⁴ *A Voice for South America*, Vol. XIII, 1866, p. 132. “The Roman Catholics here do not seem to understand our church being without crucifixes, images, and pictures. One of them thought that we kept an image of the Virgin beneath

el propósito de conseguir consejos del pastor en su carácter de médico, en el que su habilidad y bondad lo hacían merecidamente simpático” (Musters, 1911, p. 367). Por tal motivo, desde su arribo, Humble estuvo interesado en perfeccionar el español y recibir material de catequesis en ese idioma²⁴⁵. Junto con sus colegas, mantuvieron cultos en inglés, español y alemán²⁴⁶. Estaba claro que la continuidad de la obra en Patagones estaría supeditada a la diversificación de las acciones de sus obreros; la celebración de cultos en castellano, *in crescendo* en otras iglesias del país, era la estrategia más adecuada para el contexto nordpatagónico.

A medida que la posición del misionero se afianzó, muchos católicos mantuvieron contactos asiduos con el matrimonio Humble²⁴⁷. Hacia 1875, por ejemplo, había logrado establecer vínculos con sus pares del otro lado del río: con el médico, quien en su momento “manifestó un considerable antagonismo”, y con el párroco local, con quien logró sostener un diálogo “civilizado”²⁴⁸. La estima que Humble había ganado en ese tiempo quedó cristalizada en el momento de la organización de la Gobernación de Patagonia (1878) y el asiento de las nuevas autoridades en Mercedes de Patagones, ahora Viedma y capital de la flamante jurisdicción. El médico misionero fue convocado para integrar el primer gobierno municipal, situación que le permitió asumir puestos claves²⁴⁹. Entre 1878 y 1882 estuvo al frente de los departamentos de Higiene e Instrucción, fue médico interino de la Gobernación y Juez de Menores –especialmente

the communion-table, and inquired when we were going to exhibit it. The Romanists as a whole are by no means bitter against us. Many of them come more or less regularly to our church, though unwilling definitely to renounce their connexion with the Romish Church. Many, I believe, in thei hearts wish us God's speed, and would be glad to see our church and school filled”.

²⁴⁵ El proceso de aprendizaje del español por parte de Humble es relatado en una serie de cartas publicadas por *A Voice for South America*, de 1866 (pp.129-135) y 1867 (p. 43). Al principio, el médico misionero contó con el auxilio de sus colegas, en especial, de Coombe. Pero rápidamente pudo dominarlo. Con respecto a los textos en español, Humble manifestó su alegría al recibir himnarios y diversos materiales en más de oportunidad. Algunos de ellos provinieron de Buenos Aires y de las congregaciones metodistas, que desde 1867 predicaban en castellano.

²⁴⁶ *A Voice for South America*, Vol. XII, 1865, p. 279.

²⁴⁷ En los fragmentos de los diarios de Humble reproducidos por el SAMM se observa la “porosidad” de las iglesias de frontera. Por ejemplo, el misionero da cuenta de sus conversaciones con vecinos católicos sobre temas religiosos. Con un albañil habló sobre los protestantes (SAMM, 1° de Septiembre de 1870, pp. 122-127), con un caballero español habló sobre la infalibilidad papal (SAMM, 1° de Mayo de 1871, p. 71), con un italiano discutió sobre las diferencias entre los protestantes y los “romanistas” (SAMM, 1° de Mayo de 1873, p. 53), visitó a una familia que siempre se mostró muy amistosa con la Misión y que parecía estar libre de la intolerancia y la animosidad hacia los protestantes (SAMM, 1° de septiembre de 1873, p. 127). Canclini recoge un pasaje del diario de Humble en el que relata que, después de sus visitas a las estancias de las familias Wilson, Buckland, Greenstreet y del capitán Mac Gregor, sostuvo una conversación con “un propietario nacional, un librepensador” que no creía en “doctrinas del cristianismo, la divinidad de Cristo o la credibilidad de la Biblia” (Canclini, 1980a, p. 46).

²⁴⁸ SAMM, 1° de Marzo de 1875, pp. 60-61. “Friday, 16th [...] Visited a sick child on the other side of the river, whre I met the Romish priest; we were quite civil [...] Monday, 26th. Received a visit from the doctor's wife and daughter on the other side of the river. He seems friendly to me now, but at one time he manifested considerable antagonism”.

²⁴⁹ SAMM, 1° de Julio de 1879, p. 160. En palabras de Humble, el nuevo gobernador, Coronel A. Barros, era un “superior and highly intellectual man, and the author of several books; he was a widower, and has just married again in Buenos Ayres; his new wife es, I am told, of English extraction”.

para la protección de huérfanos y niños indígenas bajo la custodia de familias locales—²⁵⁰. Desde la partida del último de sus colegas en 1867, Humble había sostenido la estación junto a su familia y el único auxilio del matrimonio Ackerley, quienes durante el período 1877-1879 atendieron la escuela de niños en la estación. En consecuencia, el representante de la SAMS intentó que los nuevos nombramientos significaran un rédito para la obra misionera.

Con la organización de la Gobernación de la Patagonia, la ley de educación común de Buenos Aires (1875) no llegó a aplicarse en Mercedes de Patagones²⁵¹; hasta la sanción de la ley 1.420 (1884), que extendió la jurisdicción del Consejo Nacional de Educación (1881, en adelante CNE) a los territorios nacionales, la administración de la educación pasó a constituir una prerrogativa de los representantes locales del Poder Ejecutivo Nacional —no siempre reconocidos por los vecinos, como sucedió en el valle del Chubut—. Así, como responsable del comité de instrucción pública, Humble pudo interferir en la elección de los candidatos para las escuelas elementales. Con conocimiento de la “influencia sacerdotal” y la esperable reacción, hizo valer su voz y patrocinó la elección de dos matrimonios protestantes para ocupar los cargos de docentes en las nuevas instituciones educativas: los Ackerley, quienes estuvieron al frente de la escuela local, y los Schauemberg, en San Javier²⁵². Tal proceder, según sus palabras, estuvo justificado

²⁵⁰ El magazine siguió de cerca cada uno de los pasos de Humble desde su primer nombramiento (SAMM, 1° de Julio de 1879, p. 159). En 1881 reprodujo una nota del 17 de diciembre de 1880, que decía: “The doctor on this side of the river has lately died, and I have been appointed, subject to the approval of the Committee, as doctor, pro tem., to the Governorship of Patagonia. I am unable to say at present what chance there is of my being permanently appointed” (SAMM, 1° de Abril de 1881, p. 84). Ese mismo año, informaba sobre el desempeño del médico misionero como Juez de Menores: “I have to look after the children, especially orphans and Indian children who are placed out in various families, and see that they are properly treated and educated, etc. All complaints of illtreatment or neglect of the children are made to me. I am called Juez de Menores” (SAMM, 1° de Septiembre de 1881, p. 206).

²⁵¹ La ley N° 988 de 1875, antecedente inmediato de la ley 1.420, reorganizó una “confusa madeja” de iniciativas educativas, “buscando centralizar la conducción de la educación en manos del Estado. En adelante, la Sociedad de Beneficencia y las Municipalidades cederían el gobierno de sus escuelas a la provincia, que a su vez delegaría su administración general al Consejo General de Educación y el gobierno inmediato a los Consejos Escolares de Distrito” (Freidenraij, 2010). Bajo esta normativa, el Consejo General y su Director estaban “obligados a respetar en la organización de la enseñanza religiosa las creencias de los padres de familia, ajenos a la comunión católica” (artículo 2). Además, la educación común podía ser recibida en escuelas comunes, establecimientos particulares o en la casa de los padres o tutores, “sin que pueda darse una educación menos completa que la establecida” por el Estado (artículo 6). También, la ley otorgó un rol activo a la sociedad civil mediante la creación de consejos escolares distritales. Los deberes y atribuciones del consejo de vecinos general eran: inspeccionar las escuelas, nombrar y contratar maestros con títulos expedidos por el Consejo General; estimular por todos los medios la concurrencia de los niños a la escuela, establecer nuevas escuelas (nocturnas, dominicales, “jardines de infantes”), promover la instalación de bibliotecas, procurar la adquisición de terrenos y el cuidado de los inmuebles, y toda medida que mejorase la educación. “Con la creación de este organismo se pretendía lograr la atención y vigilancia constante que ni el Consejo, ni el Jefe del Departamento, ni los inspectores aisladamente podrían prestar a las escuelas” (Barba, 1968, pp. 60-61). La ley 1.420 incorporó estos consejos dentro de la administración escolar.

²⁵² “Mr. and Mrs. Ackerley, who live in this house, are candidates for the new mixed school about to be opened by the Municipality on this side of the river, and I think they have a good prospect of success, unless priestly influence be very strongly exerted against them, which there is some reason to fear will be the case. I will of course back them up as well as I can, and my new position will give me some voice in the matter” (SAMM, 1° de Julio de 1879, p. 159). Mr. Ackerley, the English schoolmaster, who has been living with us up to the present time, has been appointed national schoolmaster in this place, at a salary of about 150 £ a year. A German Swiss and his wife have been also appointed schoolmaster and mistress for a national school at St. Xavier, a village about twenty miles up the river on the south

en un principio de “justicia” y en el “espíritu liberal” de la educación argentina, más que en el interés de hacer “proselitismo con los niños romanos”. De este modo, como señala Humble, los maestros velarían por la salvaguarda de los hijos de familias protestantes ante la imposición de creencias y prácticas de la Iglesia de Roma²⁵³.

Avanzada la década de 1880, el médico misionero daba cuenta de mejorías en la situación financiera de la obra, al contar con el salario provisto por el Gobierno²⁵⁴. Además, llevaba adelante los servicios religiosos semanales sin que sus obligaciones públicas se vieran entorpecidas²⁵⁵. Es más, presentaba algunos adelantos respecto al trabajo con los indígenas y los protestantes hispano-hablantes. Luego de que los Ackerley fueran trasladados a una escuela para indígenas río arriba²⁵⁶, se complacía en informar la reapertura de una escuela dominical en español, al contar con un número importante de niños protestantes nacidos en este lado del Atlántico. Tal hecho resultaba valioso, según su análisis, dada la dificultad que tenía para trabajar con una población móvil, como la protestante (sobre todo en áreas de frontera), y cierta tendencia a caer “en los caminos de los romanistas”²⁵⁷. Sin embargo, tuvo que superar algunos obstáculos. En 1887 los límites de la estación misionera debieron ser modificados con la reestructuración de la planta urbana de Viedma²⁵⁸. Además, no todos los funcionarios simpatizaban con la obra anglicana. En esos años, Humble debió dirigir una nota al municipio de Carmen de Patagones para exigir la definición de un espacio dentro del cementerio local destinado a protestantes de varias nacionalidades²⁵⁹. A pesar de la vigencia de las normativas sobre el asunto y tras la sanción de

side. Like Mr. Ackerley, they are Protestantes [...] There was some opposition to Mr. Ackerley's appointment, which did not succeed. In my capacity of member of the municipality for the department of public instruction, I exercise a sort of general supervision over the two school alluded to, as well as over another mixed school still higher up the river on the north side (SAMM, 1° de Septiembre de 1879, p. 191).

²⁵³ Of course it will not do for them to attempt to proselytize the the Romish children, but they will be able to see that justice is done to any Protestant children who may attend the school; for instance, to see that they do not learn the Romish Catechism, or attend the Romish Church, and in so doing they will be acting quite legally, as the rules respecting education in this country are framed in a most liberal spirit (SAMM, 1° de Septiembre de 1879, p. 191).

²⁵⁴ SAMM, 2 de Febrero de 1885, p. 43: I enclose some of my journal, and my quarterly financial statement; last quarter's receipts were larger than usual, in consequence of having been paid several month's salary from Government. It seems in future it will be paid monthly.

²⁵⁵ SAMM, 1° de Abril de 1881, p. 84. Nota de diciembre 17, 1880. The duties are light, and do not interfere with my other duties as chaplain. Our Sunday services and Sunday-school continues to be attended as usual; we have as many as could be expected considering the small number of English.

²⁵⁶ SAMM, 1° de Abril de 1881, p. 84. Nota del 17 de diciembre de 1880 There is some talk of Mr. and Mrs. Ackerby being appointed to a school up the river, in a new colony, principally occupied by Indians.

²⁵⁷ SAMM, 1° de Noviembre de 1887, p. 247: We have lately re-opened our Sunday-school in Spanish. We had a Sunday-school in Spanish a few years ago, but in consequence of removals it dwindled down to nothing. As there are now more Spanish-speaking Protestants, we have opened it again. Some dozen children attend. Mrs. Humble teaches the children. This being a Romish country, many of the Protestants after a time fall into the ways of the Romanists, and make Sunday a day of pleasure, and hence their absence from church.

²⁵⁸ SAMM, 1° de Noviembre de 1887, p. 246.

²⁵⁹ SAMM, 1° de Noviembre de 1887, p. 248: Thursday, June 2. I wrote a letter to the Municipality of Patagones on the other side of the river, asking them to set apart a portion of the cemetery, lately enclosed, for the use of Protestants belonging to various nationalities. I intend to try to get signatures to it from various Protestants living in the place.

las primeras “leyes laicas”, el agente de la SAMS denunciaba la discriminación que sufría la población reformada en el vecino poblado. Como sostuviera el SAMM, la obra de Patagones siempre fluctuó entre la amistad y la hostilidad²⁶⁰; y la presencia de la congregación salesiana reforzó esa polarización.

A comienzos de la década, los misioneros recibieron informes provenientes de Buenos Aires sobre las diversas impresiones acerca de su proceder. Uno de ellos fue reproducido por el boletín de la entidad en 1881. Se trataba de un artículo proveniente de *Il Bollettino Salesiano* de Turín, en el que se sostenía que durante mucho tiempo un “médico que no solo es protestante, sino también un ministro protestante” tenía una capilla, “y sus visitas a los enfermos se [hacían] bajo la condición de que ellos y sus familias asistan a su iglesia”. Según su autor, la única escuela “se [confiaba] a un protestante” y, en consecuencia, los “pobres habitantes” estaban limitados “a la triste necesidad” de recurrir a un médico o enviar a sus hijos a una escuela atendida por personas que “no descuidan ninguna oportunidad de propagar el error”. En fin, la publicación llamaba a salvaguardar a Viedma de las “tentaciones del protestantismo”²⁶¹.

El pedido recibió una respuesta rápida. Tras la retirada de los lazaristas en 1878 y los resultados de las campañas militares, los salesianos iniciaron la “conquista espiritual” de la Patagonia (Nicoletti, 2007); la educación y la salud fueron los campos de acción privilegiados. El médico misionero no pudo competir con el primer hospital que la congregación salesiana inauguró en 1893 en la ciudad de Viedma. Según Humble, los salesianos no cobraban ningún cargo por sus servicios y su dispensario estaba bien provisto de medicamentos, mientras que él, “para hacer que este lugar sea autosuficiente, [estaba] obligado a ser económico en el uso de drogas e instrumental, que son muy caros en este país”²⁶². El agente de la SAMS trató de mantenerse en funciones; las mismas autoridades locales tuvieron muestras de gratitud por su trayectoria, como el reconocimiento brindado por el gobernador Lorenzo Vintter al socorrer a su esposa e hija²⁶³. Humble abrigó la esperanza de que la fundación de poblados y la construcción de los tendidos férreos trajeran un buen número de ingleses y extranjeros, estímulo necesario para que la entidad misionera enviara un relevo²⁶⁴. No obstante, sentía que era hora de concluir con su tarea a causa

²⁶⁰ SAMM, 1° de Enero de 1872, p. 23. Our intelligence from Dr. Humble continues to exhibit the fluctuations of friendship and hostility, which characterize frontier life around the whole of the southern coast of South America.

²⁶¹ SAMM, 1° de Septiembre de 1881, p. 208.

²⁶² SAMM, 1° de Mayo de 1893, pp. 74-75.

²⁶³ SAMM, 1° de Mayo de 1893, pp. 74-75.

²⁶⁴ SAMM, 1° de Agosto de 1895, pp. 138-139 I have lately heard that there is a probability of a railway being commenced between Bahía Blanca and the Rio Negro; if so, no doubt there will be sufficient work here for an English chaplain. I wonder the Committee does not place a chaplain in Bahía Blanca; although at first it might not be self-supporting, no doubt it would become so in a few years, and if the chaplain were to take pupils, I think he would have no difficulty in making a living; where there is room for an English church, there is generally also room for an English school.

de la avanzada edad y la “oposición a la que [estaba] expuesto”²⁶⁵; la obra era asediada material y simbólicamente. En 1897, tras cuatro décadas de trabajo, Humble falleció y la estación fue cerrada.

1.3.2 Un “capellán de la Sociedad entre los galeses del Chubut”²⁶⁶. La SAMS y los anglicanos del valle (1883-1909)

La tradición anglicana no tuvo una presencia destacada dentro del primer contingente de galeses afincados en el Chubut en 1865. Los colonos eran mayoritariamente inconformistas, o al menos así lo manifiestan las crónicas de esa época, más interesadas en resguardar los principios nacionalistas del proyecto colonizador que en dar cuenta de las expresiones religiosas de sus protagonistas. Ello no impidió que, en los años inmediatamente posteriores a su establecimiento, mantuvieran contactos con los misioneros de la SAMS²⁶⁷. Inclusive, el obispo Stirling visitó a los colonos y respondió a sus pedidos espirituales²⁶⁸.

En torno a 1875, el valle del Chubut recibió un número importante de familias galesas provenientes de Gran Bretaña y Estados Unidos, estimulados por la empresa colonizadora. También, más de un centenar de angloparlantes llegaron al territorio contratados por el Ferrocarril Central del Chubut, compañía de capitales británicos fundada a partir de una concesión otorgada por el gobierno argentino a Lewis Jones en 1884 (L. Jones, 1993 [1898], p. 182). Muchos de ellos eran anglicanos o episcopales²⁶⁹. Fue así que un grupo se organizó y por intermedio de uno de los colonos, Edwyn C. Roberts, iniciaron las negociaciones para recibir un capellán²⁷⁰. Durante un lustro, la congregación anglicana sostuvo encuentros regulares en casas particulares y envió a sus hijos a una escuela dominical que funcionaba en la propiedad del mismo E. Roberts

²⁶⁵ SAMM, 1° de Agosto de 1895, p. 139.

²⁶⁶ “The society’s chaplain among the Welshmen in the Chubut” (SAMM, 1° de enero de 1885, pp. 12-14).

²⁶⁷ Los miembros de la entidad asumieron una posición más bien escéptica respecto al desarrollo del emprendimiento colonizador galés, pero la situación cambió al cabo de unos años. En 1866, Humble presentó un informe que daba cuenta de un interés creciente por los colonos británicos (*A Voice for South America*, Vol. XIII, 1866, pp. 129-135).

²⁶⁸ Durante el año de ausencia del único pastor de la colonia, A. Matthews, Stirling visitó la colonia. En esa ocasión, bautizó algunos niños y unió en matrimonio a una joven pareja (SAMM, 1° de Octubre de 1874, p.161). Un año después, el maestro R. J. Berwin envió una nota dirigida al Obispo, para informarle sobre la evolución de la escuela de Rawson (SAMM, 1° de Abril de 1875, p. 69).

²⁶⁹ Uno de ellos fue el joven Jonathan Ceredig Davies (1859-1932), viajero y folklorista que llegó a la Patagonia en 1875. Su estancia de 16 años fue registrada en las primeras de sus publicaciones: *Darlith ar Patagonia* (1891), *Patagonia: a description of the country, and the manner of living at Chubut Colony also, an account of the indians and their habits* (1892) y *Aventuras en la tierra de los gigantes: un cuento patagónico* (1892).

²⁷⁰ Edwyn C. Roberts (1838-1893), presentado en el capítulo anterior, integra el grupo de los “cinco grandes” referentes de la gesta galesa junto a Lewis Jones, Abraham Matthews, Richard Jones Berwyn y Hugh Hughes. Hermano del reverendo John Cynric Roberts, se convirtió al anglicanismo antes de partir a Argentina. A través de su contacto con el reverendo D. W. Thomas, de St. Ann, Bangor, solicitó el envío de un obrero para la comunidad anglicana del Chubut.

(específicamente en la chacra N° 57 A, entre Rawson y Trelew)²⁷¹. La respuesta a su pedido llegaría de la mano de la SAMS en 1883. Interesada en reforzar su presencia en la zona, la entidad envió un misionero para la asistencia de sus compatriotas: Hugh Davies, un ex carpintero que inició sus estudios teológicos luego de que un accidente lo apartara de su oficio. El agente, ordenado en 1876, llegó junto a su familia con un contrato de cinco años, que luego desestimó para radicarse de manera definitiva en el Chubut hasta su muerte, en 1909.

El trabajo inicial de H. Davies consistió en la consolidación de la feligresía: mantuvo encuentros con familias anglicanas y algunas inconformistas y una serie de reuniones con sus pares congregacionalistas Abraham Mathews y David Lloyd Jones²⁷². Al igual que sucedió con el resto de las denominaciones galesas, la dispersión de las familias del valle constituyó un desafío para los pastores y derivó en la conformación de iglesias con fronteras lábiles y feligresías heterogéneas y móviles²⁷³. En este sentido, H. Davies solicitó el auxilio de ayudantes laicos (*lay preachers*) o diáconos para brindar servicios en inglés y galés a las familias residentes en Trelew, Gaiman, Dolavon y las zonas rurales aledañas. En 1884 el SAMM reproducía una nota dirigida al reverendo D. W. Thomas (de St. Ann, Bangor), en la que su autor, de apellido Jonathan, celebraba el envío del nuevo ministro, si bien resaltaba el problema de la dispersión de la población “a lo largo de dos valles de 35 millas de longitud”. El colono lamentaba la ausencia de una Iglesia Episcopal en el Chubut, cuando en otros lugares, como en Estados Unidos, los galeses poseían varias; y señalaba el sufrimiento por “la falta de una Iglesia, ya que las casas de vivienda no son convenientes ni atraen a la gente”. En consecuencia, Jonathan rogaba por la pronta respuesta a su pedido, indicando que, antes de contar con “una gran Iglesia” que “no sería de utilidad”, la construcción de tres templos pequeños –para congregaciones de 60 o 70 personas– resultaría más conveniente para satisfacer las necesidades inmediatas²⁷⁴.

En los años siguientes, los anglicanos gestionaron la construcción de dos capillas en las áreas de mayor concentración de fieles, Trelew y Dolavon. El inicio de las acciones pro-templo coincidieron con una época de sequía que asoló a la colonia, por lo que debieron dilatar el proyecto y extender los pedidos de donaciones. De este modo, además de contar con las contribuciones de

²⁷¹ SAMM, 1° de Enero de 1883, pp. 11-12. El informe de Michael D. Jones y David Rees decía: “Episcopalians. There is no building set apart for congregational purposes for them; and there is no ordained preacher among them. They meet at the present in Brynantur, the house of Mr. Edwin Roberts; they hold a Sunday-school and read the Church of England Service. One of us preached to them on Sunday. From these remarks it will be seen that they labour under great disadvantages. Their number is small; yet it is very possible that were they to succeed in getting a good man to labour among them, he might do very much good”.

²⁷² SAMM, 1° de Enero de 1884, p. 11; 1° de Marzo de 1884, pp. 67-70; 1° de Mayo de 1884, pp. 105-108.

²⁷³ A través de los registros en línea *Anglican Church Records in the Welsh Colony, Chubut Valley, 1883 to 1903* y *Anglican Baptisms in the Welsh Colony, Chubut Valley, 1883 to 1909* (recuperados de <http://www.argbrit.org>) podemos observar los servicios brindados por el reverendo H. Davies entre las familias del valle del Chubut.

²⁷⁴ SAMM, 1° de Octubre de 1884, pp. 228-232; 1° de Marzo de 1889, p. 66.

particulares y la ayuda de la SAMS, buscaron aportes de sus compatriotas y entidades misioneras como la SPCK²⁷⁵. La construcción de los templos demoró varios años, más de lo que significó la obra de Patagones. Finalmente, a comienzos de la década de 1890, la feligresía inauguró las únicas capillas de la congregación en el valle: San Marcos, en Trelew, y San David o *Llandewi*, en Dolavon. La primera de ellas, de 1891, contó con una capacidad para un poco más de 200 personas. La segunda fue construida a raíz del cambio de residencia de H. Davies en la zona de *Maes Teg* (chacra 263), en el valle superior. El templo se levantó en las inmediaciones de la casa del pastor, quien trabajó personalmente para que la obra sea concretada²⁷⁶.

En 1895 la comunidad anglicana contaba con salones de culto, escuelas dominicales y servicios mensuales en distintos puntos del valle del Chubut, como Gaiman y Puerto Madryn. La presencia de un único pastor, de edad avanzada e instalado en Dolavon, condujo al establecimiento de un segundo agente de la SAMS. En 1893 el Comité de la entidad nombró a David George Davies, un joven misionero que había trabajado en Canadá²⁷⁷. El nuevo pastor residió en Trelew, para brindar sus servicios a la feligresía de San Marcos y alrededores, mientras que su colega atendió a los galeses de San David y su vecindario. A pesar de esta división de tareas, los ministros no lograron consolidar un vínculo sólido (Abdala y Jones, 1965) y, en 1902, D. G. Davies regresó a Canadá en el marco de un nuevo movimiento migratorio galés. Como veremos en el capítulo 3, el comienzo del nuevo siglo constituyó una bisagra en el proyecto colonizador galés. Tras las sucesivas inundaciones que afectaron a los colonos entre las décadas de 1890 y 1900 y una serie de conflictos resultantes de la organización del Territorio Nacional del Chubut, decenas de familias decidieron regresar a América del Norte y Gales, entre otros destinos.

H. Davies señala que, aunque “la mayoría de los emigrantes eran metodistas calvinistas”, su desplazamiento afectó “seriamente algunas de las capillas”. Trelew perdió la mayor parte de su congregación y presentaba “todas las intenciones de convertirse en una Colonia italiana”. Además, tal como apuntaba el SAMM, el Estado nacional había organizado un cuartel militar en la ciudad, al que proveía de “un Capellán Católico Romano” como en Rawson, y “ninguna otra persuasión religiosa [era] reconocida por los poderes que existen”²⁷⁸. Durante la primera década de la centuria, las dos congregaciones anglicanas se vieron afectadas por estos cambios y la pérdida de sus ministros. La falta de un pastor residente en Trelew condujo a que San Marcos permaneciera cerrada por un tiempo y las instalaciones se deterioraran. El obispo diocesano tuvo que autorizar al maestro de la escuela, John Evan Jones, para ejercer las funciones como lego y realizó

²⁷⁵ SAMM, 1° de Julio de 1885, pp. 154-155; 1° de Mayo de 1886, p. 107; 1° de marzo de 1889, pp. 80-81.

²⁷⁶ SAMM, 1° de Mayo de 1886, pp. 105-110.

²⁷⁷ SAMM, 1° de Julio de 1895, p. 123.

²⁷⁸ SAMM, Septiembre de 1902, p. 218.

gestiones para la refacción del templo. La congregación de San David sufrió drásticamente el fallecimiento de Margaret E. Davies, en 1907, y Hugh Davies, en 1909. La capilla y la escuela dominical fueron sostenidas por los hijos del matrimonio, pero hubo un descenso en la participación de la feligresía al reducirse los servicios religiosos²⁷⁹.

A raíz de las modificaciones introducidas por el obispo Every a partir de 1910 (abordadas en el capítulo 5), la feligresía anglicana pasó a integrar la “capellanía del Chubut”, con sede en Trelew²⁸⁰. El Comité de la SAMS patrocinó nuevos agentes: Percy Estcourt Class (1910-1913), David James Williams (1913-1919), J. Denis de Vitre (1920-1922) y John Washington Jones (1921-1926), quienes extendieron sus servicios a la población del valle. En esos años, las capillas fueron reacondicionadas²⁸¹ y la feligresía pudo participar de cultos en inglés y galés²⁸². Los ministros mantuvieron un organigrama de trabajo, sobre todo en los puntos donde la presencia anglicana era importante (Trelew y Puerto Madryn)²⁸³, aunque la participación de los fieles no resultó significativa. El balance de 1912 presentado por P. E. Class registraba 96 servicios con un promedio de 16 asistentes: en Madryn, se celebraron 11 servicios, con una asistencia de 15 personas; en San Marcos, 52 servicios, con 20 personas; en San David, 19 servicios, con un promedio de asistencia de 22 personas; en Gaiman, 14 servicios, con 9 fieles promedio. En ese año, el ministro ofició 7 bautismos, 1 casamiento y 3 defunciones²⁸⁴. Superada la “Gran Guerra” y después del interregno de 1926-1933, la capellanía estuvo a cargo de Cyril Ashton G. Moore (1933-1936), Samuel Morgan (1936-1942) y Rhys Rees (1945-1946), etapa que cerró el ciclo de la obra anglicana en el Territorio²⁸⁵.

²⁷⁹ SAMM, Agosto de 1911, Vol. XLV, n° 494, pp. 138-139.

²⁸⁰ SAMM, Septiembre de 1911, Vol. XLV, N° 495, p. 149.

²⁸¹ Entre 1914 y 1917, la capilla de San David fue refaccionada. Para ello, sus fieles contaron con donaciones de la Sociedad Británica de Buenos Aires. La culminación de la obra contó la supervisión David J. Williams y el acto inaugural fue presenciado por el obispo Every, quien viajó a tales efectos.

²⁸² David J. Williams fue elegido por ser un *Welsh-speaking clergyman* (SAMM, Enero de 1914, Vol. XLVIII, n° 523, p. 18).

²⁸³ Según uno de los últimos reportes de P. E. Class, publicado en el SAMM de 1912, los anglicanos de Puerto Madryn recibieron un ligero aumento debido al arribo de ingleses y estadounidenses. Además, celebraba la donación de la *Port Madryn Company* (una concesión de tierra y una donación de £ 100) para la construcción de un salón en la ciudad. Por su parte, la congregación de San Marcos había sufrido la pérdida de algunas familias (si bien otras “[venían] a tomar su lugar”) y contaba con un déficit importante que le impidió sobrellevar deudas e iniciar las mejoras edilicias necesarias. Mientras tanto, en San David la asistencia de fieles mermó y la *Mission Room* de Gaiman debió ser cerrada ante la ausencia del capellán “para evitar el pago de renta durante el tiempo que no se utilizó, y también debido a varios casos de tifoidea en el vecindario” (SAMM, Junio de 1913, vol. XLVII, n° 516, p. 92).

²⁸⁴ SAMM, Junio de 1913, vol. XLVII, n° 516, p. 92.

²⁸⁵ Cuando el último ministro anglicano se retiró, en 1947, San Marcos fue demolida y su terreno vendido. Las puertas y ventanas fueron utilizadas en la Iglesia Nuestra Señora de Luján, de Gaiman.

2. LA SAMS Y SUS RECURSOS. PERFILES MISIONEROS Y FINANCIAMIENTO

¿Quiénes posibilitaron el desarrollo de la empresa misionera en la Patagonia? ¿Quiénes fueron esos misioneros que dejaron atrás su patria para adentrarse en esta tierra indómita y conducir el mensaje religioso? ¿Cómo fue posible sostener durante casi medio siglo las acciones de la SAMS, con sus avances y retrocesos? Responder a estos interrogantes permitirá acercarnos a la dinámica interna de la obra misionera en la Patagonia. Por un lado, reconstruiremos los perfiles de misioneros y voluntarios formales e informales que trabajaron en la región. En especial, trataremos un tema escasamente estudiado en el contexto latinoamericano: el papel de las mujeres en las misiones. Por otro lado, analizaremos las fuentes de financiamiento de la SAMS y sus estaciones patagónicas. De este modo, podremos evaluar, primero, las acciones desarrolladas por el Comité y los agentes a los fines de hacerse con los recursos necesarios para el sostenimiento de una empresa de estas características; segundo, las relaciones establecidas entre ellos, la sociedad receptora y sus instituciones públicas y privadas. Asimismo, la propuesta nos permite conocer la administración de una sociedad misionera protestante en un territorio donde está garantizado constitucionalmente el sostén del culto católico, o bien evaluar hasta qué punto ese principio se cumplió.

2.1 “Amor cristiano y esfuerzo *versus* comodidad egoísta” (I). Hombres y mujeres de misión

En 1870 el SAMM reproducía un viejo artículo titulado “Christian Love and Labour versus Selfish Ease”²⁸⁶. Más allá de su contenido (una selección de citas bíblicas para el trabajo misionero), interesa destacar los perfiles de hombre y mujer que perseguía a través del encabezado seleccionado, especialmente si consideramos que el *magazine* circulaba mensualmente dentro de Gran Bretaña y los territorios de ultramar para informar sobre la actuación de la entidad y atraer donaciones y recursos humanos. Las hazañas y el crudo desenlace de quienes se aventuraron en estas tierras después de Fitz-Roy pasaron a constituir parte del imaginario anglosajón a través de los informes de órganos oficiales, los relatos de viajeros y los periódicos²⁸⁷. En muchas

²⁸⁶ SAMM, 1° de Marzo de 1870, p. 50. La primera publicación de este artículo data de 1854, en *Voice of Pity for South America*.

²⁸⁷ El *Dictionary of National Biography*, editado por Sidney Lee en 1898, incluyó al almirante Robert Fitz-Roy y a Francis Gardiner como personalidades británicas destacadas. Dentro de la biografía del fundador de la SAMS, además, el volumen listó una serie de trabajos que dan cuenta del interés por los “mártires” de América del Sur (1889, p. 411). Las primeras referencias datan del primer lustro de 1850. El *Annual Register* (una obra que registra y analiza los principales acontecimientos del mundo) destinó varias páginas a Gardiner (1853, pp. 473–8). Desde entonces, se publicaron obras como *The Martyrs of the South* (1852) y los trabajos de John William Marsh: *Memoir of A. F. Gardiner [with a portrait]* (1857), *Story of Commander A. Gardiner [with a portrait]* (con la coautoría de Stirling, de 1867), y *First Fruits of South American Mission* (1873). El *Diccionario de Biografías Nacionales* menciona otras publicaciones (*Missionaries' Grave* de 1852; *They have done what they could*, de 1866; *Corn of Wheat dying*, de 1870), la mención

oportunidades, las representaciones de los “mártires” aparecían teñidas del exotismo y las fábulas heredados de las experiencias en el Caribe, África y Asia²⁸⁸. En efecto, quienes decidieron adentrarse en la Patagonia tuvieron en claro una opción por el sacrificio, pues el trabajo era duro, los obstáculos incalculables y los réditos materiales indeterminados²⁸⁹.

Aun así, no fueron pocos los varones y las mujeres que participaron de la empresa sudamericana. Entre 1859, después de la masacre de Wulaia, y 1916, año del cierre de la última estación de la SAMS, el número de misioneros y voluntarios *lay and clericals* superó el medio centenar. Sin contar a los voluntarios locales y a los indígenas cristianizados que colaboraron con la empresa (cuya presencia en los documentos analizados es oscura), es posible identificar una treintena de hombres y más de 25 mujeres vinculados formal e informalmente a las acciones desarrolladas por la SAMS durante el tiempo consignado en la Patagonia²⁹⁰. Dentro del primer grupo, las funciones fueron variadas. Además de quienes ocuparon el cargo de Superintendente de Misión (3; Stirling, Bridges, Aspinall), sobresalen las posiciones de “misionero” (28; Aspinall, Andress, Armstrong, Barlett, Bridges, Burleigh, Coombe, Drummond, H. Davies, D. G. Davies, Grubb, Humble, Hunziker, Ince, Knowles, Lawrence, Lawrence hijo, Lett, Mahoney, Pringle, Rau, Resyck, Robins, Schmid, Stirling, T. Stirling, Whaits, Williams), “catequista” o “maestro” (3;

en el *Naval Biography Dictionary* y la cobertura de la revista *The Illustrated London News*. Es interesante destacar que, muchas de estas ediciones, contaban con imágenes sobre Gardiner y el territorio austral.

²⁸⁸ Desde comienzos del siglo XIX, circulaban crónicas e informes de viajeros, como *A Voyage towards the South Pole, performed in the years 1822-1824*, de James Weddell (1827). Un año después de la publicación de los cuatro volúmenes de la *Crónica de los viajes de inspección de los barcos de su majestad Adventure y Beagle* (1838), el diario de Darwin fue reimpreso bajo el título *Diario de Investigaciones sobre geología e historia natural, de los diversos países visitados por el H.M.S. Beagle*, dado el interés de los lectores británicos. *El viaje del Beagle*, como se conoció, fue reeditado con posterioridad; en 1844, el propio Darwin incluyó sus nuevos postulados sobre la evolución. Cuando la SAMS publicó su boletín, existía una importante circulación de revistas y libros de viajeros, misioneros y entidades filantrópicas. En 1816, por ejemplo, fue editado el primer volumen de *The Missionary Register*, publicación anual que promovió el trabajo de la CMS y contenía resúmenes del procedimiento de las principales sociedades bíblicas y misioneras del mundo. Desde 1823, la *American Board of Commissioners for Foreign Missions* publicaba *The Missionary Herald*, en la que fueron presentados los viajes de Coan y Arms. De este modo, los editores del SAMM contaban con varias publicaciones como referencia. Para hacer más atractiva la revista, utilizaban imágenes para ilustrar los informes y diarios de sus misioneros en América y las descripciones de las ciudades y estaciones misioneras, su población (europea, criolla e indígena) y los entornos naturales. Como fue mencionado anteriormente, en una de sus portadas, el SAMM reprodujo una imagen del “orfanato fueguino”, con un paisaje exótico que no representaban la región austral (SAMM, 1° de Marzo de 1884, pp. 53-67). Las imágenes de los indígenas, los misioneros y las ciudades portuarias estaban construidas desde la mirada decimonónica del progreso material; así, aparecían la exuberancia y la vida silvestre asociadas a las poblaciones nativas de Argentina y la Amazonia, y la avanzada civilizatoria (cristiana y europea), representada en las ilustraciones de los puertos de Buenos Aires, El Callao, Valparaíso, Montevideo, Patagones.

²⁸⁹ En *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Aliocha Maldavsky (2012) se adentra al funcionamiento de una institución misionera mundial como la Compañía de Jesús para rescatar la dimensión de los propios actores y evaluar los conflictos y las constantes negociaciones en torno a la concepción de la misión, el lugar del misionero y el territorio de misión.

²⁹⁰ Para la construcción de estas cifras se utilizó la colección del SAMM, los volúmenes de L. Bridges (2010 [1948]) y Canclini (1951, 1980a, 1980b, 1980c), las investigaciones de Paula Seiguer (2009a, 2017b) y Paula de la Fuente Stranger (2014). También, se han consultado los registros de los sitios patbrit.org y argbrit.org.

Lawrence, Lewis, Resyck), “carpintero” (3; Burleigh, Lewis, Whaits), capitán del *Allen Gardiner* (4; T. Stirling, Thompson, Nicholas, Willis), médico (2; Humble, Aspinall) y traductor (1; Schmid).

La mayoría de los agentes de la SAMS eran británicos, salvo algunas excepciones: Schmid y Rau eran alemanes; Andress y Hunziker nacieron en los cantones suizos; Lett era irlandés; Resyck provenía de la Guayana británica. Solo este último y Coombe, quien trabajó unos años en Lota (Chile), conocían el campo misionero sudamericano al momento de arribar a la Patagonia. En términos generales, el plantel de la SAMS estaba compuesto por hombres menores de 30 años, con poca o escasa experiencia en el oficio. Los casos de Bridges y Lawrence (hijo) son extraordinarios, pues empezaron a involucrarse en la obra antes de los 20 años como hijos de misioneros de la entidad (Despard y Lawrence). Para la mayoría de sus colegas, en cambio, el inicio de su labor transcurrió entre los 20 y 30 años de edad, como en los casos de Lett, Andress, Hunziker, Schmid, T. Stirling, Lawrence, Lewis, Coombe, Grubb. Además, solo algunos de ellos habían sido ordenados o habían cursado estudios superiores o teológicos (por ejemplo, Hunziker y Schmid). El resto de los misioneros listados empezó a trabajar dentro de la SAMS con 30 años de edad y experiencia laboral o profesional previa, como Humble (34 años), Williams (36 años) o D. G. Davies (50 años). Stirling también integró este grupo: arribó a la Patagonia austral con 33 años, luego de asumir la responsabilidad de Secretario de la SAMS.

En cuanto al estado civil de los misioneros, las cifras son más equitativas. Un gran porcentaje de ellos era soltero al iniciar su trabajo en la región (20), si bien al poco tiempo la mitad de este grupo contrajo matrimonio con mujeres que participaban de la obra de evangelización (Armstrong, Drummond, Grubb, Knowles), durante estancias en Inglaterra (Bridges, Schmid) o tras afincarse en una localidad patagónica (Hunziker, Humble). El número de casados y/o con familias al momento del desembarco no era desestimable, 12 en total: Aspinall, Bartlett, Burleigh, Ince, Lawrence, Lewis, Pringle, Stirling, Whaits, Williams, Willis, D. G. Davies. La presencia de las familias resultó útil para estrechar lazos con la población local, disponer de colaboradores informales en la tarea y garantizar la continuidad de la obra, ya sea por los costos de una relocalización a corto plazo o la posibilidad de obtener nuevos recursos de entre sus hijos.

Muchos de los misioneros jóvenes y solteros no superaron los cinco años de permanencia en la Patagonia. Para la gran mayoría, su paso por las estaciones sureñas constituyó parte de su experiencia misionera antes de que fueran designados a otros centros del hemisferio (como en los casos de Lett, Coombe, Grubb). Dentro del grupo de casados, quienes regresaron a Gran Bretaña lo hicieron a causa de reubicación, enfermedad, el fallecimiento de sus parejas o padres, o para

brindarle a su progenie una educación formal²⁹¹. En general, más allá de que la propia entidad enfatizó los aspectos más sacrificados de la vida misionera como parte de su política propagandística, los agentes con familias optaron por radicarse en el lugar, dedicarse a la misión y aprovechar los vínculos establecidos con la población local para garantizar cierta estabilidad a los suyos. Bridges (1856-1886), Lawrence (1869-1900) y Humble (1864-1897) constituyen los casos paradigmáticos, aunque también puede mencionarse a Bartlett (1856-1884), Burleigh (1877-1893), Lewis (1869-1903), Whaits (1876-1899), Williams (1895-1916), Willis (1874-1891), D. G. Davies (1883-1909).

Esta situación, a su vez, derivó en que un porcentaje de ellos desarrollara una carrera dentro de la SAMS o la estructura eclesiástica. En este sentido, se puede mencionar los casos de Lett, quien tuvo una trayectoria destacable en otras obras del país²⁹²; Coombe, quien dejó la misión para asumir el cargo del primer pastor de la Iglesia de Rosario; Grubb, hombre clave en el desarrollo de la misión chaqueña; o Aspinall, quien luego de ser Superintendente de Misión fue designado capellán de Puerto Stanley y Punta Arenas. Aunque la trayectoria más sobresaliente corresponde al primer obispo de la Diócesis, Stirling, quien tras el cese de funciones fue nombrado obispo auxiliar y canónigo en la Catedral de Wells.

La posición de las mujeres dentro de las misiones patagónicas no fue desdeñable (de la Fuente Stranger, 2014; Seiguer, 2017b). Como sostiene Susan Mumm (2017), la participación femenina en las empresas misioneras creció notablemente en la segunda mitad del siglo XIX²⁹³.

²⁹¹ Tres generaciones de la familia Gardiner destinaron su vida a la misión. El hijo del fundador de la SAMS, Allen W. Gardiner, debió retirarse por problemas de salud tras diez años de trabajo en Chile. Falleció en Australia, en 1878. Su hijo, el médico misionero William Reade Gardiner, murió de tifus antes de arribar a Valparaíso, en 1894. Algunos misioneros debieron suspender sus actividades a causa de enfermedades, como Pringles, o perdieron a sus esposas e hijos, como Stirling, Lawrence, Whaits y Humble.

²⁹² Francis N. Lett trabajó veintidós años ininterrumpidamente en Argentina, desde su primera labor en El Carmen, en 1862, hasta su muerte, en 1884. Tras su paso como catequista en la desembocadura del río Negro, entre 1862 y 1864, fue ordenado diácono en 1869 y presbítero en 1873. Durante esos años, contribuyó al desarrollo de la obra en Buenos Aires y Barracas, destacándose su accionar durante la epidemia que asoló a la ciudad en torno a 1870. Durante un breve periodo, participó de las misiones en el Gran Chaco, para luego suceder a W. T. Coombe en la capellanía de Rosario, en 1878. Con motivo de su fallecimiento, el SAMM publicó un extenso obituario para homenajearlo (SAMM, 1° de Abril de 1884, pp. 85-94).

²⁹³ La "feminización de la religión" constituye un campo de amplio desarrollo, especialmente en los países europeos. Inmaculada Blasco Herranz, en su estudio "Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica" (2005, pp. 119-136), presenta una síntesis historiográfica en la que da cuenta de los diversos debates suscitados tanto para el mundo protestante y católico (el caso francés, el más estudiado, y la situación española, su especialidad, reciben la mayor atención). La historiadora plantea que, como punto de partida, "sería fundamental pensar la feminización de la religión no como un fenómeno aislado sino inserto en y afectando al proceso de secularización. Tampoco como una realidad social producto de una estrategia eclesial consciente o efecto de la búsqueda por parte de las mujeres de espacios de sociabilidad fuera del hogar (o de resistencia y contestación a la asignación de roles y espacios de género imperante)". En lugar de esto, concibe este proceso como "producto de una articulación histórica, y por lo tanto diferenciada según los países, entre las distintas tradiciones religiosas y el discurso liberal moderno, que incidió sobre la configuración de las nociones de género decimonónicas (es decir, sobre el conocimiento de la diferencia sexual)". De este modo, si bien la feminización de la religión resultó un fenómeno compartido por países protestantes y católicos, "las similitudes del catolicismo (analizado a partir del caso de Francia)

El *Atlas Mundial de las Misiones Cristianas* (1911) registraba 112 sociedades en América Latina, con 1.175 misioneros, de los cuales 607 eran mujeres “casadas” y “solteras no médicas”. Para el caso argentino, la publicación identificaba 19 entidades, con 102 misioneras de 199 agentes desplegados en el país (Dennis, Beach y Fahs, 1911, pp. 96-99). En la Patagonia, particularmente, listamos alrededor de 27 mujeres vinculadas a la SAMS. Entre ellas, identificamos 3 mujeres solteras (Joanne Varder, Florence Jackson, M. E. Vernam), 17 “esposas de” (Emily E. de Aspinall; Mrs. Bartlett; Nellie de Burleigh; Elizabeth L. Williams de Humble; Mrs. Hunziker; Mrs. Ince; Clara Martin de Lawrence; Eleanor S. Britten de Lewis; Mrs. Pringle; Mrs. Schmid; Louisa J. Phinn, primera esposa de Stirling; Lucinda Miller, segunda esposa de Stirling; Mary Ann Varder de Bridges; Mrs. Whaits; Annie L. Willard de Williams; Mrs. Willis, Margaret E. de Davies), 5 voluntarias solteras que se casaron con hombres de la entidad (Miss Martin, cuñada de Lawrence y casada con Armstrong; Emma Louise, hija de Lawrence y casada con Drummond; Mary Ann, hija de Bridges y casada con Grubb; Agnes Fletcher, segunda esposa de Whaits; Gertrude Harvey, casada con Knowles) y 2 misioneras viudas (Sarah Ann Hemmings y Mrs. Hawkes).

De acuerdo con Paula de la Fuente Stranger, pueden distinguirse dos clases de misioneras: aquellas que guardaban un vínculo familiar con los misioneros y ocupaban un rol informal, de “colaboradoras secundarias” (las esposas, hijas, sobrinas y cuñadas “de”); y las misioneras “de derecho propio”, profesionales y/o mujeres contratadas por la SAMS para tareas específicas. Dentro de las primeras, mencionaremos a Mary Ann Varder de Bridges y Clara Martin de Lawrence, con sus respectivas hijas (Mary Ann Varder Bridges y Emma Louise Lawrence) y hermanas (Joanne Varder y Miss Martin), así como Mrs. Whaits, Mrs. Bartlett, Mrs. Burleigh, Mrs. Ince, Mrs. Pringle, Mrs. Schmid y Mrs. Willis. Las mujeres casadas y madres de familia estuvieron al frente de la instrucción de las indígenas, el cuidado de los niños y las tareas domésticas; mientras que las hijas de los misioneros y las solteras trabajaban con las niñas y jóvenes (de la Fuente Stranger, 2014, pp. 50-51)²⁹⁴. Una de las acciones más sobresalientes, como indica la investigadora chilena, fueron los llamados *Mothers' meeting*, dirigidas por las señoras Bridges, Lawrence y Whaits. Sin embargo, sus acciones no se limitaron a esos rubros; el SAMM dedicó un

con el protestantismo en esta materia se limitarían al crecimiento de las sociedades de caridad-religiosas y de las congregaciones. A partir de ahí, las diferencias se imponen, y vendrían marcadas por las respectivas estructuras eclesiales y por las posibilidades de emancipación (entendida como logro de autonomía individual y avance en la igualdad de sexos) que cada una de ellas ofrecía: menor jerarquía frente a estructura de poder piramidal; actividad misional frente a caridad; salvación individual frente a devoción colectiva convirtieron a la primera en fuerza para el cambio radical y a la segunda en recursos paliativos y continuistas” (Blasco Herranz, 2005, pp. 127-128).

²⁹⁴ La esposa de Burleigh ofrece un panorama sobre el trabajo femenino en *Witnessing under the Southern Cross: Mr. and Mrs. Burleigh at Wollaston and Tekenika* (1902), publicado por la SAMS en Londres.

obituario a la primera esposa de Stirling, en el que destacaban sus “muchos talentos” y su “capacidad lingüística”²⁹⁵.

Dentro del segundo grupo de mujeres sobresalen los casos de la enfermera Sarah Ann Hemmings y Mrs. Hawkes, quienes tras enviudar fueron empleadas para ocupar el rol de matronas del orfanato en las estaciones australes. Sus estancias transcurrieron durante las décadas de 1880 y 1890, y marcaron un cambio en el perfil de la mujer misionera (de la Fuente Stranger, 2014). A partir de ese tiempo, se registran ingresos de solteras: Agnes Fletcher, Gertrude Harvey, M. E. Vernam, Florence Jackson. En general, su trabajo estuvo dirigido al cuidado de los menores asentados en las estaciones misioneras.

Esta división da cuenta de una gradual profesionalización del plantel de la SAMS. Luego de una etapa primigenia entre 1844 y 1859-1862, prosiguió un periodo de formación y consolidación, con el afianzamiento del campo de práctica en la isla Keppel y la estación fueguina. Hacia fines de la década de 1870, la SAMS estuvo en condiciones de contar con agentes entrenados en el propio campo misionero. Entre ellos cabe citar los casos del matrimonio Bartlett y el hombre oriundo de Guayana, Resyck, quienes fueron designados a la misión de la Amazonia luego de varios años de trabajo en Keppel. Sin embargo, la trayectoria más célebre fue la de Wilfredo B. Grubb (ca. 1866-1930). El misionero llegó en 1886 a Montevideo, donde se informó sobre las posibilidades de extender el campo de trabajo a la región chaqueña (Canclini, 1951). Meses después, fue llamado por la SAMS y se instaló en Malvinas. Durante los dos años siguientes, Grubb trabajó en la base Cranmer y realizó su entrenamiento con los indígenas fueguinos; en ese tiempo conoció a su futura mujer, Mary Ann Varder Bridges (1870-1922). En 1889 la entidad le encomendó una misión en el Chaco paraguayo, tarea que extendió al sector argentino. El agente instrumentó la enseñanza de prácticas agrícolas y ganaderas, como lo hicieron sus colegas en las estaciones australes. Además, quienes continuaron la tarea de Grubb llevaron adelante una destacada labor lingüística de las mismas características que aquella realizada por Schmidt, Hunziker y Brigdes en la Patagonia; Ricardo J. Hunt tradujo algunos Evangelios al mataco, luego de un estudio de la gramática de este grupo indígena, y el misionero Tebboth recopiló un vocabulario toba.

A fines del siglo XX, la SAMS amplió su campo de misión y entrenamiento e incorporó mujeres dentro de su plantel de misioneros. Además, el Comité de la entidad estimó “oportuno” establecer un “Régimen de provisión para viudas y huérfanos y jubilación de misioneros” para regularizar la situación de sus empleados y proveer un seguro a sus familias, dada las condiciones

²⁹⁵ *A Voice for South America*, Vol XII, 1865, pp. 26-27.

económicas de quienes optaron por la vida de misión. Se fijó un fondo para el otorgamiento de donaciones y el pago de rentas, constituido “mediante pagos trimestrales en manos de los fideicomisarios a razón del cinco por ciento por año con una suma [total] de £200, o £10 por año, con respecto a la cantidad de Misioneros empleados, o cualquier otra tasa de interés o suma anual que el Comité determine ocasionalmente”. Asimismo, el fondo podía verse modificado a raíz de donaciones o legados especiales. Con ello, la entidad garantizó un pago mínimo (por única vez o por anualidades) en casos de viudez, orfandad y vejez o salud de los misioneros (clérigos o laicos). El aporte varió a partir del dinero disponible y las solicitudes presentadas. En cualquier caso, el Comité determinaba finalmente la prestación, sin obligación legal de efectivizarla, con un monto flexible según la edad de viudez y el número de hijos huérfanos²⁹⁶.

2.2 “Amor cristiano y esfuerzo *versus* comodidad egoísta” (II). El financiamiento de las misiones

La disponibilidad de recursos para el mantenimiento de la obra misionera constituyó un problema apremiante para las empresas decimonónicas, sean estas protestantes o católicas²⁹⁷. En el caso de la SAMS, su funcionamiento estuvo relativamente garantizado con un fondo de financiamiento provisto por donaciones y suscripciones de particulares laicos, asociaciones civiles y confesionales y patronos eclesiásticos. A partir de su reconocimiento oficial, en 1869, la entidad contó con una compleja estructura de *Patrons* (encabezada por el Arzobispo de Canterbury), vicepresidentes y más de cuarenta miembros del *Committee*, con tesoreros y secretarios honorarios en Inglaterra, Irlanda y Escocia. Las responsabilidades recayeron en el Secretario General, quien administraba el organismo desde Londres²⁹⁸. La entidad contaba con un Comité financiero que celebraba reuniones periódicas para promocionar la obra, recibir contribuciones y acrecentar el número de amigos y *supporters*, del mismo modo que lo hacía el SAMM²⁹⁹. Además, la empresa integraba

²⁹⁶ Según las disposiciones presentadas por el SAMM, a la esposa de un misionero que enviudara antes de los 45 años le correspondía una suma de £200. Si la mujer tenía entre 45 y 50 años, la anualidad era de £20; entre 50 y 55, £24; entre 55-60, £28; más de 60 años, £32. A los niños menores de 17 años, le correspondía una anualidad siempre que la cantidad total recibida por una familia con respecto a la viuda y los niños no excediera de £32. Si el misionero tenía solo un hijo, la anualidad para ese niño (hasta 17 años) era de £10. También, el Comité podía otorgar una beca para el aprendizaje de un niño en lugar de toda una anualidad. En el caso de que la viuda se volviera a casar, la prestación cesaba “SAMM, 1° de Mayo de 1885, pp. 116-119).

²⁹⁷ La tesis doctoral de Rocio Guadalupe Sánchez, “Portadores de cristianismo y civilización. Historia y representaciones de las misiones católicas en Argentina (segunda mitad del siglo XIX)” (2019), ofrece un panorama sobre el funcionamiento de las empresas misioneras auspiciadas por Roma en Argentina. Asimismo, la investigación de Ana Rodríguez (2013) sobre los salesianos en La Pampa presenta un análisis de las fuentes de financiamiento de la congregación católica.

²⁹⁸ El cargo fue ocupado por George P. Despard durante los primeros años de la década de 1850. A él le siguieron Stirling (1856-1862) y los ministros William Gray (1862-1864) y William W. Kirby (1866-1872).

²⁹⁹ SAMM, 1° de Abril de 1882, p. 77.

una dinámica red interdenominacional que podía auxiliarla en determinadas circunstancias, a través de iglesias reformadas u otras sociedades misioneras y bíblicas –anglicanas y no confesionales–, como la LMS, la CMS, la *Mission to Seamen's Society*, la SPCK y *The Bible Society*.

Pese a los esfuerzos del Comité, los fondos destinados a las misiones no lograron compensar la endeble situación de las estaciones y sus agentes. Mientras que algunas parroquias anglicanas podían sostenerse con diversos aportes de sus miembros (como la de Buenos Aires) y el obispo y la estructura episcopal eran respaldados por un lábil fondo diocesano (consistente en lo ofrendado por las parroquias en Pentecostés) y la renta del *Bishop's Fund*³⁰⁰, la falta de recursos resultó un mal endémico en el campo misionero (Seiguer, 2009a). Por lo general, los misioneros recibían un estipendio para su subsistencia, sobre todo durante el primer tiempo; en contados casos, cubrieron sus gastos y trabajaron sin percibir un sueldo³⁰¹. No obstante, “se esperaba que una vez *in situ* organizaran iniciativas que les permitieran sostener la obra con el menor desembolso posible para la institución religiosa madre” (Seiguer, 2017b, p. 17). ¿Cómo la SAMS y sus agentes financiaron y/o sostuvieron las misiones patagónicas?

Los hombres y las mujeres de la misión contaron con diversos medios para el desarrollo de su trabajo. La ampliación del radio de acción de la SAMS y la creación de la Diócesis de Malvinas modificaron en parte la situación de la obra patagónica. Además de los recursos administrados por la entidad, la ayuda brindada por la nueva jurisdicción o la mano tendida por amigos de la obra al otro lado del Atlántico³⁰², los misioneros recurrieron a: suscripciones, dádivas y colectas realizadas por una feligresía fluctuante, las donaciones de empresas o entidades británicas, las concesiones de agentes públicos, y los emprendimientos que pudieran realizar de forma particular. Estos ingresos variaron de acuerdo a las características de las estaciones misioneras.

³⁰⁰ El *Bishoprick of the Falkland Islands' Endowment Fund* fue creado en 1869 para el sostenimiento de la nueva jurisdicción. El dinero recaudado en Inglaterra tenía orígenes diversos: donaciones de particulares y asociaciones civiles, familias y amigos de las parroquias, ofrendas ordinarias y extraordinarias, colectas de entidades femeninas y escuelas dominicales, aportes del *Council of the Colonial Bishopricks' Fund* y la SPCK, entre otros (SAMM, 1° de Enero de 1881, p. 23).

³⁰¹ De la Fuente Stranger (2014, p. 58) destaca el caso de Miss Harvey, quien cubrió sus gastos y trabajo *ad honorem*. El SAMM registra esta situación en un artículo del número correspondiente al mes de diciembre de 1894 (p. 180).

³⁰² El SAMM informaba sobre las constantes donaciones a la entidad. En 1884, por ejemplo, mencionaba los aportes de una veintena de mujeres británicas (SAMM, 1° de Octubre de 1884, p. 222). En el número correspondiente al mes de enero de 1890, se anunciaba que una dama de Brighton había donado £100 para cubrir el salario y gastos de una asistente para Mrs. Hemmings (SAMM, 1° de Enero de 1890, p. 7). Así, llegaría Mrs. Hawkes. Lucas Bridges también da cuenta del apoyo recibido desde Inglaterra. En uno de los capítulos, señala que “Generosas personas de Inglaterra enviaban regularmente gran cantidad de ropa usada para ser distribuida entre los fueguinos”. Más significativo aún fue el aporte realizado por un grupo de mujeres de Lee-on-Solent, cerca de Southampton, en 1880. A través de una colecta, consiguieron una embarcación para la obra: un ballenero de nueve metros de largo, que fue bautizado con el nombre de *Leeloom* (L. Bridges, 2010 [1948], pp. 81, 96).

La presencia de expatriados, migrantes y colonos constituyó un beneficio inestimable para la SAMS. En las estaciones nordpatagónicas, los misioneros percibieron dinero por los servicios religiosos y educativos brindados a este sector de la población y otros donativos, desde insumos (como biblias y armonios) hasta beneficios para la compra de tierra. La capilla San David, por ejemplo, fue construida en un terreno que Hugh Davies adquirió de un colono del valle superior³⁰³. En este lugar, además, la feligresía fue quien se movilizó para garantizar el envío de un ministro y contribuyó a su permanencia. Los fieles abonaban una suscripción mensual y participaban de colectas extraordinarias, sobre todo para las obras pro-templo y el mantenimiento de los bienes muebles e inmuebles. En 1884, para mencionar otro ejemplo, Thomas Bridges elevó una lista de suscripciones en ayuda de la goleta *Allen Gardiner*; se trataba de la primera acción de estas caracterizadas realizada en la estación fueguina, con la participación de las familias de los misioneros y otros voluntarios e indígenas cristianizados³⁰⁴. A estos recursos deben sumarse algunos beneficios y dádivas resultantes de los contactos con navegantes, exploradores y viajeros, los indígenas y la población de Malvinas y Punta Arenas³⁰⁵.

Las conexiones establecidas con los compatriotas de este lado del Atlántico garantizaron otro tipo de beneficios para los agentes de la SAMS. La comunidad británica de Buenos Aires siempre estuvo al tanto del devenir de sus coterráneos del sur, especialmente en el caso de los galeses (capítulo 3). Del mismo modo, el establecimiento de compañías británicas, como las ferroviarias, no solo constituyó la posibilidad de ampliar el número de fieles a través del arribo de trabajadores ingleses, sino que, además, permitió contar con potenciales contribuyentes para la obra anglicana. De allí que misioneros como Humble estuvieran complacidos de la ampliación del

³⁰³ En el informe elevado al obispo diocesano, el capellán de *HMS Triumph* informaba que “se había aprovechado del privilegio de un colono para convertirse en propietario de la parcela de tierra, y en ese terreno se construiría el nuevo edificio de la iglesia” (SAMM, 1° de Mayo de 1886, pp. 105-110).

³⁰⁴ El SAMM reproduce dos listas de suscripciones presentadas por el Superintendente de la Misión. La primera de ellas menciona las donaciones de agentes y colaboradores de la SAMS; a saber: el matrimonio Bridges (en primer lugar), Miss Varder, R. Whaits, Mrs. Whaits, W. T. Barlett, C. Gibbard, Henry Lory, Mrs. Lory, Clary Lory, Samuel Mateen, Matthew, David Couty, George Oucocoo, Robert y su mujer Hester, Yacalanjiz, Edward Horner, John Marsh, John Longman, Stephen y Annie Lukia, Orphie y Edmund, Voltolina Luiz y David Mitchell (cocinero de la goleta). La segunda lista corresponde a los aportes de los niños de la misión: los hijos de los matrimonios Bridges y Lawrence, Parry Williams, Robert Whaits, Ann Marie Lee, Mary Wjélin, Louisa Undygd, Charlotte Lincoln, Eddy Lloyd, Annie (de la isla Dawson), Edward Wjélin, Clement Wjélin y Gqrnjir (SAMM, 1° de Octubre de 1884, pp. 225-226).

³⁰⁵ La crónica de Lucas Bridges nos brinda varios pasajes que dan cuenta de este punto. Luego de la expedición italiana de 1882, arribó una misión científica enviada por el Ministerio de Marina de Francia a bordo del cañonero *Romanche*, para fotografiar el tránsito de Venus. La ayuda prestada por los agentes de la SAMS fue retribuida con la atención de uno de los integrantes de la expedición, de apellido Hyades, que era médico. Este francés no solo atendió a los yámanas de Ushuaia sino, además, al propio T. Bridges. En ese mismo tiempo, los misioneros y los nativos auxiliaron a la embarcación alemana del *Erwin*. “Durante su larga temporada que pasaron en Ushuaia, antes de ser llevados a Punta Arenas, estos naufragos fueron muy útiles al establecimiento. El carpintero del barco, hábil y laborioso, no tardó en comenzar a trabajar con su auxiliar en la reparación del *Leeloom*, que había sufrido daños considerables, y de los otros botes [de la estación misionera] que también necesitaban arreglo” (L. Bridges, 2010 [1948], pp. 108-109, 113-114).

tendido férreo o la construcción de los puertos, como el de Bahía Blanca. La capilla de San Marcos de Trelew fue reacondicionado después de la visita de Every, en 1907, por medio de una ayuda especial brindada por el Ferrocarril Central del Chubut³⁰⁶.

No menor fue el peso de los agentes del Estado. Según las afinidades ideológicas o el credo del funcionario de turno, los misioneros pudieron avanzar o verse limitados en su trabajo. A pesar de algunas situaciones puntuales, los hombres y las mujeres de las estaciones patagónicas contaron con el apoyo oficial hasta entrada la década de 1880. Además de las autorizaciones para la instalación y el desarrollo de la empresa misionera, especialmente en áreas de soberanía disputada, recibieron enseres por parte de los oficiales argentinos, como los otorgados a la estación de Ushuaia por el Jefe de la División Expedicionaria del Atlántico Sur, Augusto Laserre, durante la instalación de la Subprefectura de Tierra del Fuego en 1884³⁰⁷. En este punto, debe mencionarse la concesión de tierras para usufructo tanto de la entidad como de los propios misioneros. En una comunicación de Bridges al mismo Laserre, el Superintendente de la SAMS agradecía la autorización para la pesca de lobos en la estación, medio de subsistencia de los indígenas de la estación³⁰⁸. Sin embargo, tal como vimos en el capítulo anterior, el episodio más controvertido fue el otorgamiento de unas 20.000 hectáreas a Bridges, tras renunciar a la entidad. Con este capital adquirido, el misionero y su familia montaron el primer establecimiento ganadero de la región, la estancia “Harberton”, desde donde continuaron colaborando con la entidad y la población indígena³⁰⁹. Los Lawrence también fueron beneficiados con una propiedad durante la segunda presidencia de Roca (1899) y organizaron una empresa de las mismas características, “Punta Remolino”³¹⁰.

Los casos de Bridges y Lawrence sirven de preámbulo para considerar otra fuente de ingresos de los misioneros, aquella resultante de las iniciativas particulares. Como sostiene Seiguer (2017b), estos hombres tuvieron que vender su fuerza de trabajo, publicaron libros y

³⁰⁶ La capilla metodista de Tabernacl, en Trelew, fue construida en un terreno donado por el Ferrocarril Central del Chubut. La iniciativa fue de su primer gerente, A. P. Bell. Este ingeniero inglés también gestionó su construcción, con personal de la empresa, y acordó una forma de pago conveniente para la congregación local. No obstante, su sucesor, anglicano, exigió el pago inmediato de la deuda. Según los registros, esta fue saldada por un colono, John Lewis.

³⁰⁷ *Memoria del Ministerio de Guerra y Marina* [en adelante MMG], *Departamento de Marina, del año 1885* (1886). “Informes sobre la División Expedicionaria al Atlántico del Sud”. Notas del 18 y 29 de Octubre de 1884.

³⁰⁸ MMG 1885. Nota del 29 de Octubre de 1884.

³⁰⁹ Las tierras, junto a la ciudadanía argentina, fueron entregadas como parte del “reconocimiento” del Estado nacional a la labor misionera entre los indígenas y la ayuda brindada a los navegantes. La familia Bridges introdujo ganado lanar y vacuno; fue la primera empresa de este tipo. Grupos de yámanas se instalaron en la estancia, tras el asedio y las consecuencias del repoblamiento de la isla. En 1902, los hijos del misionero adquirieron una segunda propiedad, la estancia “Viamonte”, a 45 km de Río Grande.

³¹⁰ Los Lawrence replicaron el emprendimiento de los Bridges. Su propiedad estaba a 30 km de Ushuaia y contaba con galpones de esquila, un aserradero y un tendido férreo para el traslado de los materiales. La familia explotó con áreas adyacentes hasta su venta, en 1930. Entonces, la estancia fue transferida a la Sociedad Anónima Importadora y Exportadora de la Patagonia.

brindaron conferencias para sostener a su familia y apoyar la obra misionera. En más de una oportunidad, retornaron a Inglaterra para promocionar su trabajo, recaudar donaciones y reclutar voluntarios. Tras sus breves estancias en ese país, Stirling, Bridges y Schmid volvieron acompañados de sus flamantes esposas y nuevos misioneros. Después del fallecimiento de su esposo, Mrs. Burleigh llevó adelante reuniones y publicó manuscritos sobre la vida en Wollaston y Tekenika, como una manera de publicitar la obra y obtener donantes para la entidad. En 1902 la SAMS publicó sus memorias en *Witnessing under the Southern Cross: Mr. and Mrs. Burleigh at Wollaston and Tekenika*. Asimismo, agentes como Humble, que contaban con otra profesión, pudieron ofrecer sus servicios y percibir un salario mensual. El médico misionero también daba cuenta de los beneficios de contar con una escuela de inglés, tanto para la consolidación de la feligresía como para la obtención de algún rédito económico³¹¹.

Los hombres y las mujeres de la SAMS buscaron diversas estrategias para aminorar el déficit de la empresa misionera. En Patagones, la estación contaba con un terreno destinado a “jardín o quinta, [aprovechando] el resto [del predio] como potrero para los caballos del establecimiento, mientras que una zanja abierta en el extremo inferior suministraba un puerto para el bote del médico y misionero” (Musters, 1911, pp. 366-367). La capilla de San David fue construida en la propiedad que adquirió Hugh Davies para provecho de su familia. Así, el ministro evitaba recorrer grandes distancias y podía labrar su tierra. Del mismo modo, los agentes y sus familias en Malvinas y Tierra del Fuego aprovecharon los recursos de las islas, introdujeron ganado y explotaron/emplearon como mano de obra barata a los propios indígenas, integrando el circuito de productores, comerciantes y navegantes de la región austral³¹². Como señalaba el periodista Roberto Payró en *La Australia Argentina*, las misiones australes eran “verdaderas factorías” (1908 [1898], pp. 52).

³¹¹ SAMM, 1° de Agosto de 1895, pp. 138-139. Humble: “Aunque al principio no sea autosuficiente, sin duda lo sería en pocos años, y si el capellán tomara alumnos, creo que no tendría dificultad en ganarse la vida; donde hay espacio para una iglesia inglesa, generalmente también hay espacio para una escuela de inglés”.

³¹² Canclini (1951, 1980a) ofrece un primer debate sobre las acusaciones en torno a la explotación indígena. Los misioneros fueron criticados por el empleo de mano de obra barata en las estaciones, mediante el pago en especies por las labores realizadas, como ropa donada por los contribuyentes de la SAMS. De acuerdo con Julio Bascope (2009), “el ‘problema ona’ en Tierra del Fuego, esto es, la necesidad de su evacuación pacífica o sangrienta ante el avance ganadero, fue quizás el principal escenario donde los intereses estatales, estancieros y misioneros midieron sus fuerzas. Las acusaciones criminales del padre Fagnano a José Menéndez, así como el acalorado debate entre aquél y el gobernador chileno Señoret respecto a la deportación de los indios a la misión de isla Dawson, fueron algunos de los episodios. Uno menos conocido quizás, aunque aquí más pertinente, es el que enfrentó a los aserraderos de Punta Arenas con los religiosos de Dawson, cuya mano de obra gratuita amenazaba con destruir a los industriales”.

3. LA SAMS, LOS AGENTES DEL ESTADO Y LOS SALESIANOS EN LOS TERRITORIOS SUREÑOS

Es posible diferenciar tres momentos en las relaciones entre los agentes de la SAMS, el Estado y los representantes de la Iglesia Católica en la Patagonia. Desde mediados del siglo hasta la década de 1870, la entidad y los misioneros anglicanos trabajaron en la Patagonia sin verse obstaculizados en su tarea; solo debieron hacer frente al alzamiento de algunas voces adversas en Patagones. La posición asumida en ese tiempo les permitió ocupar roles claves entre 1878 y fines de la década de 1880, cuando el Estado necesitó montar sus estructuras jurídico-administrativas y satisfacer las demandas de una sociedad en formación. No obstante, en los años siguientes, la consolidación de la obra salesiana en el marco del restablecimiento del vínculo Buenos Aires-Roma, el crecimiento de la población católica y la gradual configuración de un cuerpo administrativo-profesional constituyeron algunos de los factores externos que afectaron la obra de los misioneros anglicanos. Para entonces, la SAMS había expandido su campo de acción y su Comité auspiciaba agentes en distintas regiones de América del Sur. El nuevo obispo de la Diócesis anglicana, Edward Francis Every (1902-1937), destinó sus energías a las comunidades de fieles organizadas; en la región sureña, solo la congregación de anglicanos/episcopales del Chubut contó con la presencia de ministros después del cierre de la última estación misionera, en 1916.

Durante las décadas de 1860 y 1870, los misioneros anglicanos mantuvieron relaciones cordiales con los funcionarios públicos. Ante la débil presencia del Estado y la falta de personal capacitado e instituciones públicas como escuelas y centros de salud, los agentes de la SAMS pudieron ocupar espacios de vacancia y asumir un liderazgo local. Durante el despliegue de sus acciones en la región, el único inconveniente registrado aconteció a raíz de la ausencia de un lugar de enterratorio para “disidentes” en el valle del río Negro. Mientras que los protestantes de Buenos Aires contaban con su cementerio y los funcionarios de la ciudad legislaban sobre el asunto, la situación más allá de la frontera exhibía sus particularidades. En 1854 Carmen de Patagones fue organizada como municipio al amparo de la Ley Orgánica Municipal (N° 35). La vecina Mercedes mantuvo la condición de “barrio sur” pero su dinamismo no se correspondía con ello; en la década de 1860, la fisonomía del poblado sufrió notables cambios a partir del establecimiento de familias de origen europeo, muchas de ellas italianas, y la expansión de asentamientos cercanos como Guardia Mitre, Fortín Conesa, Zanjón de Oyuela y Cubanea y Boca de la Travesía (Ruffini, 2000, pp. 65-66). En 1864, cuando falleció la primera esposa de Stirling de paso por el lugar, los agentes de la SAMS tuvieron que negociar un lugar de sepultura en Mercedes, pues los enterratorios del otro lado del río estaban supeditados a la buena voluntad del párroco.

El consejo municipal de Patagones (entonces presidido por un juez de paz nombrado por el gobierno bonaerense y cuatro propietarios elegidos entre los vecinos) aceptó la propuesta de los misioneros y determinó el lugar de sepultura en un terreno que, con el correr de los años, resultó el primer cementerio de la futura capital territorialiana. Para sorpresa de Stirling, los referentes del poblado “presentaron su respeto” y “dieciséis caballeros, todos católicos romanos, incluyendo al juez de paz” participaron del servicio fúnebre; ellos mismos llevaron a la mujer a su última morada terrenal, a una milla de distancia³¹³. Si bien la resolución de las autoridades encontró el rechazo de sectores “romanistas”, la porosidad de los espacios de frontera condujo al establecimiento de relaciones fluidas entre los distintos actores religiosos. Marcelino Crespo, presidente de la comisión municipal provisoria de 1854 y una figura clave de la política local³¹⁴, expresó que, a pesar de “lo delicado y celoso que el señor cura Tomatis se había mostrado en cuanto a la Misión Protestante Inglesa”, no dudaba en “asegurar que la mayor parte de este vecindario había mostrado una buena disposición y mostraría su aquiescencia por generosidad humanitaria” (Canclini, 1980a, p. 28).

Entre la organización de la Gobernación de la Patagonia y la aplicación de la ley de Territorios Nacionales (1878-1884), las relaciones de los funcionarios públicos y los misioneros no parecen haber sufrido cambios significativos. Es más, el desarrollo de las campañas militares contra los indígenas, la creación de las delegaciones marítimas de Puerto Deseado, Puerto Santa Cruz y Río Gallegos y el asiento de las nuevas autoridades reforzaron los vínculos existentes. En Viedma, el gobernador Coronel Álvaro Barros designó al primer juez de paz, Isaías Crespo, y a los integrantes de la primera comisión municipal, nombrando al mismísimo George Humble como uno de sus miembros más ilustres. Se esperaba que, bajo la ley N° 576 (de 1872), toda población que superase los mil habitantes pudiera elegir sus autoridades municipales. Sin embargo, esta normativa no se cumplió hasta dos años después de la sanción de la ley N° 1.532. Barros, un destacado masón que estuvo al frente de la fundación de la logia de la ciudad de Azul y se casó con una mujer de la comunidad británica porteña, Adela Eastman Isla, no dudó en recurrir al misionero³¹⁵. Durante su gestión (1879-1882), le delegó los departamentos de Higiene e

³¹³ *A Voice for South America*, Vol XII, 1865, p. 28; pp. 32-33.

³¹⁴ Crespo fue el Presidente de la Corporación Municipal durante el año 1854. En 1886-1887, 1889, 1893 y 1898 ocupó el cargo nuevamente, al igual que otros hombres de su familia: Benito Crespo (1855, 1861), Manuel Crespo (1885), Isaías Crespo (1893-1894) y Ricardo Crespo (1896, 1907-1908).

³¹⁵ Álvaro Barros (1827-1892) tuvo una dilatada carrera militar. Desempeño varios cargos públicos: legislador provincial, gobernador de Buenos Aires, diputado nacional, primer gobernador de la Patagonia en 1879 y, poco más tarde, de Río Negro. El historiador masónico Alcibiades Lappas señala que Barros se inició en la masonería en 1866, en la Logia Regeneración N° 5. Al año siguiente participó de la fundación y asumió el título de Venerable Maestro de la Logia Estrella del Sud N° 25. En 1869 se afilió a la Logia Confraternidad Argentina N° 2, a la que perteneció hasta su muerte. En 1870, durante su permanencia en Entre Ríos, fue incorporado a la Logia Asilo del Litoral N° 18 de la ciudad de Paraná. En la Gran Logia fue Pro-Gran Maestre en el período 1871-1873. El Supremo Consejo Grado 33°

Instrucción pública, además de los cargos de médico interino de la Gobernación y Juez de Menores. Tales posiciones, como mencionamos, permitieron reforzar la obra anglicana, a través del nombramiento de maestros protestantes en las nuevas escuelas del Estado.

En Ushuaia, los responsables de la Subprefectura Marítima en la Isla de los Estados y Tierra del Fuego manifestaron no solo el deseo de estrechar lazos con la empresa misionera sino, además, acompañar sus iniciativas bajo las “ideas de ilustración y progreso que animan al Gobierno Argentino y que [...] han colocado a la Nación en el elevado rango de civilización al que ha llegado”. Esta voluntad quedó reflejada durante el asiento de las nuevas autoridades, ceremonia en la que participaron Thomas Bridges y sus colegas Lawrence y Whaits. Augusto Laserre, al frente de la instalación de la Subprefectura, reconoció “debidamente la importancia de los servicios que la Misión aquí establecida puede seguir prestando en la benéfica y cristiana obra de la catequización de los naturales de esta parte de nuestro territorio”. Como emisario del Gobierno nacional, expresaba su compromiso de prestar “todos los auxilios y ayuda que pudiere necesitar durante mi permanencia aquí, dejando órdenes en igual sentido a mi partida”. Además, les brindaba “la seguridad de la decidida protección [del] Gobierno en todos aquellos casos compatibles con las leyes que rigen a nuestro país”; no casualmente los misioneros recibieron como primer presente una bandera argentina y un reglamento para su uso³¹⁶. Mientras que para un sector “liberal” de la elite política e intelectual argentina el camino de la “civilización” estaba vinculado al “cristianismo”, tal como expresaban algunos funcionarios y legisladores en los debates parlamentarios analizados en el capítulo anterior, en el sur argentino era posible hablar directamente del anglicanismo.

En respuesta al mensaje de Laserre, el Superintendente de la Misión renovaba su objetivo de “hacer de estas tribus una comunidad, gobernada por leyes, honrada, industriosa y feliz”, con la “esperanza ardiente” de que Argentina ocupara un lugar de primer orden mundial como “potencia cristiana”. Para garantizar esa meta, Bridges presentó una serie de peticiones, desde la autorización para la explotación pesquera por parte de los indígenas hasta un código para la buena convivencia entre los miembros de la misión y la división militar. La misiva, elevada al comandante de las Subprefecturas Marítimas capitán Carlos Méndez, estuvo sustentada en la voluntad de “proteger por todos los medios posibles la Misión establecida en este puerto en razón de sus fines humanitarios y civilizadores, que tanto armonizan con sus ideas progresistas de colonización”. En particular, tenía como finalidad “reglamentar las relaciones entre el personal subalterno de la Sub-

le otorgó el referido grado en 1872, desempeñando diversos cargos en el seno de dicho cuerpo (Lappas, 1966 [1958], p. 117).

³¹⁶ MMG 1885. Nota del 18 de Octubre de 1884.

Prefectura y de los buques de la Nación con los indios catequizados, alimentados y vestidos por los Misioneros”, y prevenir, “en cuanto se puede, todo motivo de queja, de una u otra parte, estableciendo el mutuo respeto y consideración”³¹⁷.

No sería fácil para los agentes de la SAMS sostener la dinámica establecida en las lejanas tierras del sur, por lo que Bridges debió reforzar su solicitud. El Superintendente de la Misión presentó una serie de “sugestiones” que penaban ciertas prácticas, como la venta de alcohol, la ebriedad, la inmoralidad y el robo de ganado, y pautaban otras, como el empleo de indígenas y la protección de sus tierras de labranza y pastoreo. El misionero pretendía que las autoridades incorporaran el “sábado inglés” y el domingo como “día de reposo” (el *Sabbath*) y alentaran y/o permitieran la asistencia al servicio religioso, sobre todo entre el personal angloparlante³¹⁸. Tal como relata L. Bridges, el subprefecto Alejandro Virasoro y Calvo había sido educado en Inglaterra y tenía bajo sus órdenes a veinte hombres, algunos de ellos marineros ingleses (L. Briges 2010 [1948], p. 119). Los anglicanos trataban de regular por todos los medios la vida social de su *Christian village* con el consentimiento de los agentes del Estado, recurriendo a su autoridad y las afinidades ideológicas y étnico-religiosas.

El escenario patagónico asumió un matiz distinto con el despliegue de las misiones salesianas. Luego de confiar la obra de evangelización a los lazaristas, el arzobispo de Buenos

³¹⁷ MMG 1885. El pedido del Superintendente contemplaba los siguientes puntos: “1°. Ningún individuo perteneciente a la Sub-Prefectura o los buques, de Contramaestre abajo, podrá pasar el arroyo situado al Oeste de la Sub-prefectura y a su inmediación, sin previo permiso del Jefe de ésta, quien lo concederá de acuerdo con los Misioneros. 2°. El Comandante Militar, así como el Sub-Prefecto, atenderán toda queja que interpusieran indios, o alguno de los Misioneros por tropelías u otros abusos cometidos con ellos y en los casos debidamente probados, ordenarán un severísimo castigo con arreglo a la gravedad de la falta. 3°. Todo trabajo personal de cualquier indígena catequizado deberá ser siempre remunerado y en ningún caso impuesto, requiriéndose para ocupar los indígenas a que se hace referencia, permiso de los Misioneros. 4°. A fin de fomentar el desarrollo de la colonización pastoril, cuya base existe ya implantada en esta parte de la Tierra del Fuego y siendo indispensable para obtenerlo, sujetarse a lo que establece el código respectivo, se observará y hará observarse por todos un profundo respeto a la propiedad de cada uno, atendiendo y haciendo justicia a toda queja por robo de animales, cuereadas, carneadas, etc., sean quienes fueron los autores del delito, así como la invasión del domicilio o terreno, ocupado actualmente por indígenas en sementeras, pastoreo, etc. 5°. Se prohibirá bajo penas severas, el tráfico de bebidas espirituosas ya sean importadas u obtenidas por cualquier otro medio. 6°. Queda prohibido todo negocio de compra o venta con los indios catequizados sin anuencia de los Misioneros. 7°. Las autoridades establecidas, harán efectivas las disposiciones del Exmo. Gobierno, prohibiendo la extracción de productos de todo género de estas cosas, así como la pesca y caza en el radio de su jurisdicción. 8°. La mansedumbre de los indígenas, así como su extremada miseria, impone a todos el deber de auxiliarlos en lo posible, contribuyendo cada empleado en lo que pueda a su civilización”.

³¹⁸ En “Notes of sugestions for ingrafting into the regulations for the Sub-Prefecture now established at Ooshooia, addressed to Colonel Lasserre by Thomas Bridges”, el magazine reproduce las diez peticiones realizadas por el Superintendente de la Misión. Entre ellas, se incluían los últimos puntos mencionados: “4. I will ask as a special favour that compulsory work may cease at the Prefecture on Sunday, and that the Sabbath may be a day of rest and order. 5. Also, for the contentment of the members of the Prefecture, a half holiday on Saturday afternoons would be well granted. It has been from the first our custom to grant this relief to all our *employés*. 6. Let the wants of the members of the Prefecture be supplied, as far as we can do so, and they desire this service of us, at some stated time, say, on the Saturday afternoons freed to the men; and let such be (as a rule) the only time allowed them for visiting the station. 7. As part of the men at the Prefecture are English speakers, may they be encouraged to attend our Sunday service at 11.30 A.M.” (SAMS, 2 de Febrero de 1885, pp. 36-37).

Aires Federico Aneiros autorizó la instalación de la congregación fundada por Giovanni Bosco. Cuatro años después de su llegada al país, en 1879, los salesianos formaron parte de la campaña militar de Roca y aceptaron el Curato de Patagones. Giuseppe Fagnano ocupó ese cargo y, junto a él, Emilio Rizzo fue designado al frente de la parroquia de Viedma. Al cumplirse un año del tratado de límites con Chile (1883), la Santa Sede creó, por un lado, el Provicariato Apostólico de la Patagonia (que abarcó los Territorios de Río Negro, Neuquén, Chubut y, desde 1896, la Pampa Central), con sede en Viedma y la dirección de Giovanni Cagliero; y por otro lado, la Prefectura Apostólica de la Patagonia Meridional y Tierra del Fuego (Magallanes, Tierra del Fuego y Malvinas), con sede en Punta Arenas y a cargo de Fagnano. Desde esas posiciones, la congregación salesiana desplegó una red de instituciones y misiones sustentadas en dos modelos de evangelización: la misión volante o itinerante, que se extendió por toda la Patagonia continental, y las reducciones, circunscriptas a la isla de Tierra del Fuego (Nicoletti, 2008, pp. 137-166). En gran medida, la estrategia delineada siguió los pasos previos de los protestantes.

En 1880 las parroquias de Carmen de Patagones y Viedma estaban activas bajo la dirección de Fagnano y Domingo Milanese, quienes, desde ambas posiciones, realizaban giras misioneras. El primero de ellos, además, asumió una posición destacada dentro de la ciudad: se desempeñó como concejal, fundó y presidió de la Sociedad Italiana de Socorros Mutuos, estuvo al frente de la remodelación del antiguo templo y creó la primera banda musical. En 1884, desde Viedma, José María Beauvoir respaldó a sus colegas con una serie de excursiones en el área circundante; luego, sería nombrado capellán de Santa Cruz y extendió las acciones en ese distrito. En el transcurso de los años siguientes, las principales localidades nordpatagónicas contaron con colegios a cargo de los Salesianos de Don Bosco y las Hijas de María Auxiliadora. La capital del Territorio Nacional de Río Negro dispuso de un colegio salesiano (1884), al que fueron anexadas las secciones de Artes y Oficios (1889) y Enseñanza Agrícola (1890). Para entonces, los salesianos organizaron su primer hospital en la Patagonia (1892). De este modo, montaron un complejo institucional, educativo y de salud, que puso en jaque a la estación anglicana.

Como fue expuesto, Humble estaba preocupado por la presencia salesiana: afectaba la obra de la SAMS, en general, y su posición como médico (y referente) local, en particular. Asimismo, en sus últimos diarios manifestaba el anhelo de que la región recibiera empresas, empleados y migrantes anglosajones y protestantes. El repoblamiento de la Nordpatagonia favoreció el crecimiento de la población católica. Según el *Segundo Censo de la República Argentina*, Río Negro contaba con 9.182 católicos y 56 protestantes. Su capital concentraba la tercera parte de la población del Territorio (3.594 habitantes de un total de 9.241), con una abrumadora mayoría de americanos (3.147) respecto a los europeos residentes (443). Entre ellos,

había 173 italianos (de 257 en todo el Territorio) y tan solo 6 ingleses (de los 82 censados en total). En este marco, la expansión salesiana reforzó el lugar de la tradición romana en desmedro de otros actores religiosos. No es extraño que, en esos años, Humble tuviera que exigir al municipio de Carmen de Patagones un espacio dentro del cementerio local para el entierro de los residentes protestantes de varias nacionalidades, ante una aparente política discriminatoria hacia los fieles de otros cultos³¹⁹. La evidencia disponible permite pensar que el avance de la “obra de Don Bosco” y la masiva inmigración no protestante perjudicó a la empresa anglicana. Tras la muerte del médico misionero, en 1897, la SAMS desistió de enviar un nuevo agente que continuara con la obra en Viedma.

En Chubut, el salesiano Bernardo Vacchina desarrolló una notable obra entre 1892 y 1897, con la fundación del primer colegio de la congregación, la reconstrucción del templo y la apertura de una sala de primeros auxilios. En su monumental *Historia de la Iglesia en la Argentina*, de 1983, Cayetano Bruni remite a una serie de registros que evidencian vínculos cordiales entre el misionero, la población de Rawson y sus autoridades, no así su sucesor, Luis Saggiorato, quien tuvo que retirarse al poco tiempo por diferencias con el gobernador José Eugenio Tello (1895-1898). En su lugar llegó el presbítero Juan Franchini, ex director de Santa Rosa, acompañado del padre Nicolás Garrena y el clérigo Fortunato Giacomuzzi. Estos misioneros mantuvieron buenas relaciones con las autoridades locales, aunque no encontraron todo el apoyo esperado. En 1899, cuando solicitaron a la Gobernación la ayuda necesaria para reconstruir el templo de Rawson afectado por la gran inundación de ese año, recibieron una respuesta negativa: el edificio no fue estimado como un bien “público” (Bruno, 1983, pp. 278-280).

Durante los últimos lustros del siglo XIX, el SAMM publicó una serie de notas promocionando la obra de H. Davies en el valle del Chubut. Dos líneas de acción fueron estimuladas visiblemente: aquellas relativas a la contención del catolicismo, para evitar su crecimiento, y otras destinadas a la ampliación de la feligresía, ya sea a través de la evangelización de indígenas –piedra angular de la entidad– o por medio de la conversión de inmigrantes. Con respecto al primer punto, desde el boletín se instaba a mantener vínculos con las iglesias inconformistas. En este sentido, lejos de reproducir las disputas religiosas entre galeses e ingleses, celebraba que los representantes de las SAMS estrecharan lazos con sus pares congregacionalistas y valoraba positivamente la vida cultural de los colonos³²⁰. El interés de los

³¹⁹ SAMM, 1° de noviembre de 1887, p. 248.

³²⁰ El capellán Morris del *HMS Triumph*, en un informe destinado al obispo diocesano, decía: “Ese domingo asistí a la capilla independiente del Sr. Lloyd Jones y experimenté ese placer, que los ingleses apenas pueden comprender, de escuchar himnos galeses cantados por voces galesas, la Biblia Galés leída por un ministro gales y las sencillas frases de un sermón gales. Tengo una opinión muy alta del Sr. Lloyd Jones; ha sido una inmensa bendición para la banda

encuentros estuvo justificado por un común denominador, la oposición al catolicismo, más que por las afinidades políticas o culturales. En una nota dirigida al obispo Stirling, el capellán del *HMS Triumph* opinaba que los galeses de otros credos debían considerar a H. Davies como “un aliado ante el catolicismo romano de la República Argentina”. Al igual que en Montevideo y otras ciudades sudamericanas, el observador sostenía que “los hombres de Iglesia y los presbiterianos se unen en muchas cosas en las que [...] en casa no se unirían”³²¹.

Con respecto al segundo punto, el Comité de la SAMS ideó –o al menos publicitó– acciones de evangelización entre la población no galesa del Chubut. Intentaba evitar el influjo de los “sacerdotes” a través de las “imágenes idólatras” y prácticas cristianas consideradas erróneas. En un artículo donde destacaba la buena aceptación de la sociedad misionera en Inglaterra y la posibilidad de expandir su campo de acción, H. Davies solicitaba adoptar la metodología de trabajo de “muchos romanistas de esta república, procedentes de Italia y de otros lugares”³²². El misionero planteaba que la utilización de biblias o evangelios en español e italiano, tal como eran instrumentados en otras ciudades del país, facilitarían el acceso entre las muchas familias de extranjeros, “desaprendidos” e “iletrados”³²³. Según su experiencia, cuando algunas de esas personas asistían “ocasionalmente” a los servicios en la capilla, no dudaban en brindarle muestras sinceras de agradecimientos con expresiones como “Gracia Señor por una gran favor” [sic]³²⁴.

Del mismo modo, la SAMS estimó la posibilidad de evangelizar a los indígenas del Chubut, situación que daría mayor sentido a la presencia de uno de sus agentes³²⁵. Así, en 1890, su órgano

de galés que formaron la colonia, y que Dios le dé una recompensa [...] El señor Davies me contó sus amistosas conversaciones con los más serios de los no conformistas. Él, como yo, no ofendería las susceptibilidades de ninguno de ellos, porque él, como yo, sabe lo que los inconformistas han hecho por la vida superior en Gales” (SAMM, 1° de Mayo de 1886, pp. 105-110.). El SAMM publicó diversas notas sobre las actividades culturales de los inconformistas galeses, como la reunión de las escuelas dominicales (1° de julio de 1895, p. 123) y las “fiestas del té” (SAMM, 1° de abril de 1897, p. 62).

³²¹ SAMM, 1° de Mayo de 1886, p. 106.

³²² En la nota del 4 de octubre de 1897, el ministro H. Davies planteaba una posición propia del anglicismo *Evangelical* al sostener: “For why not use the same means as the Romanists do, to teach the unlearned through pictures of Scripture subjects devoid of the idolatrous pictures now put into their hands? It is a known fact that the majority of the *Estangeros* residing in this colony, as well as other parts of Argentina, are of the lower class of men, therefore unlettered: depending entirely on the lead of their priests for the knowledge of history and doctrine before they reach these shores. Although Sunday is by them designated Domingo, the Lord's day, yet in practice they make it the day of the prince of this world. Not a day of holy rest, a Sabbath, but of pleasure and amusement, all through being wrongly taught about the sanctity of the Lord's day”. SAMM, 1° de Enero de 1898, pp. 14-15.

³²³ A comienzos de la década de 1870, Coombe informaba sobre la distribución y venta de biblias en Santa Fe. Allí, circulaban versiones en español, italiano, francés, suizo y alemán; e incluso se registraba el envío de ejemplares en español y francés al Gran Chaco. SAMM, 1° de Septiembre de 1871, p. 121.

³²⁴ SAMM, 1° de Enero de 1898, 14-15.

³²⁵ No sería el primer intento. En 1875-1876 la Sociedad Misionera de la Patagonia fue establecida con el fin de apoyar la labor del reverendo David Lloyd Jones, a quien se le había encomendado una obra entre los indígenas del Chubut. La LMS no solo había manifestado desinterés en la región al no enviar a uno de sus agentes sino que, además, concedió apoyo financiero para el emprendimiento. Los informes de la entidad exhiben el estado de indigencia de Lloyd Jones, su esposa e hijos; y las dificultades que condujeron al cese de la empresa. *Adroddiad Cymdeithas Genhadol Patagonia*, am 1875 ac 1876 (1877). Denbigh, Gales: Gan T. Gee [disponible en línea].

de difusión publicó una nota del mismo H. Davies, en la que mencionaba un intercambio de cartas con el obispo Stirling sobre el asunto³²⁶. El ministro afirmaba que “ahora no sería una empresa precipitada para un hombre, o para dos hombres bastante jóvenes, ir entre ellos”. Según su opinión, “los indios aprenderían el galés tan pronto como el español”, pero el trabajo tendría que hacerse a través de los niños. Al igual que sus colegas de Patagones, Davies tenía en cuenta los problemas de la conversión de adultos –más aún de aquellos que habían sido “bautizados por los sacerdotes romanos que solían acompañar a los soldados”–³²⁷. Dicho esto, rogaba que sus consejos sean escuchados para “dedicarse a la tarea de llevar a los indios que viven al pie de los Andes al redil del Buen Pastor”³²⁸. El SAMM volvería sobre el tema cinco años después, al publicar una nueva misiva de Davies. En esta ocasión, el pastor remitió a una carta que había recibido de la viuda de Allen Gardiner. La distinguida mujer le propuso “llevar a unos cuantos indios a ser entrenados en conocimiento cristiano en la colonia”³²⁹. Davies entendía que esto no era posible, pero sí consideraba la idea de enviar una persona a trabajar entre los indígenas. De este modo, pidió una mediación ante el comité de la SAMS para concretar su anhelo³³⁰. Finalmente, el proyecto no pudo concretarse; aun así, este tipo de planificación exhibe estrategias que excedían los límites de la feligresía local y respondían a la presión ejercida por el avance salesiano.

Por su parte, el establecimiento de la Prefectura Apostólica en Punta Arenas aseguró la expansión de la Iglesia Católica en el extremo sur del continente, aunque la posición de la obra anglicana y los emprendimientos mineros y ganaderos (entre ellos, los establecidos por las familias Bridges y Lawrence) ralentizaron su desarrollo. Asimismo, el número de extranjeros en la Patagonia austral no era un dato menor para los salesianos. En 1895 la ciudad de Ushuaia concentraba más de la mitad de la población de Tierra del Fuego (323 de un total de 477 censados). En su gran mayoría, los habitantes del Territorio se declararon católicos (441); solo 35 de ellos fueron identificados como protestantes. No obstante, los europeos constituían el 30 por ciento de los residentes de la flamante capital (107, de los cuales 17 eran ingleses). Según las propias autoridades territorianas, el comercio en la región era reducido y se limitaba “a las transacciones primordiales de la vida de la escasa población, de los mineros y demás transeúntes”. Sin aduana, oficina de renta, establecimiento de crédito ni sociedades anónimas, en la isla solo funcionaban tres casas de comercio, tres almacenes y un despacho de bebidas. A ellos se sumaba

³²⁶ SAMM, 1° de Noviembre de 1890, p. 253.

³²⁷ SAMM, 1° de Noviembre de 1890, p. 253.

³²⁸ SAMM, 1° de Noviembre de 1890, p. 253.

³²⁹ SAMM, 1° de Julio de 1895, p. 123.

³³⁰ SAMM, 1° de Julio de 1895, p. 123.

la estancia Harberton, de los Bridges, que se dedicaba “de un modo secundario” al comercio, “suministrando a los mineros los artículos más indispensables”³³¹.

Frente a este panorama, la primera misión del salesiano José Fagnano inició en 1889, entre los alacalufes de Dawson (Chile). Bastarían unos años más para que, junto a Beauvoir, inaugurara la misión “Nuestra Señora de la Candelaria”, a 12 km de Río Grande. La experiencia se prolongó desde 1893 hasta la década de 1920; en ese tiempo, Fagnano intentó replicarla en Cabo Inés y en el lago que luego recibiría su nombre (Nicoletti, 2008, pp. 137-166). Con el beneplácito del gobernador de Tierra del Fuego, Pedro Godoy, el misionero italiano llevó adelante la apertura de la capilla de Ushuaia (1894). También, organizó una capellanía en las Islas Malvinas. Allí, Santiago Foran oficiaba el culto católico desde 1874. En el transcurso de la década de 1880, Fagnano envió a los irlandeses Patricio Diamond y Patricio O’ Grady, quienes organizaron la capellanía de Stanley y visitaron periódicamente a las familias católicas. Durante el periodo de los “padres irlandeses”, que se extendió hasta 1904, los salesianos Guillermo del Turco, Francisco Forcina, Mario Migone y el coadjutor Pablo Frattini recorrieron la isla. Durante las décadas siguientes (1905-1937), Migone continuó la obra como capellán. Su trabajo fue complementado con el establecimiento de las Hermanas de María Auxiliadora al frente del colegio homónimo hasta la segunda guerra mundial (1907-1942) (Baratta, 1978; Bruno, 1983, pp. 486-491; Nicoletti, 1999, pp. 215-234)³³².

En consecuencia, las relaciones entre los funcionarios y los misioneros (anglicanos y salesianos) asumieron diversas modalidades según los escenarios emergentes. En Río Negro, los agentes del Estado, muchos de ellos oficiales del Ejército iniciados en la masonería, no disimularon su fuerte anticlericalismo anticatólico y, desde su posición, combatieron a los representantes locales de Iglesia de Roma³³³. Durante las gobernaciones de los militares masones Félix

³³¹ *Memorias del Ministerio del Interior ante el Congreso de la Nacional, 1894* (1895). Tomo III. Buenos Aires, Argentina: Imprenta de la Tribuna; p. 256 (en adelante MMI). El documento registra que “En los tiempos pasados, cuando los mineros sacaban mucho oro, la casa del Sr. Bridges ha contado con transacciones diarias de hasta 10 kilos de oro, o sean pesos 20.000 de curso legal más o menos”.

³³² Los últimos capellanes de Malvinas fueron Hugo Brumm (1937-1947) y Juan Kelly (1948-1952). Desde entonces, el clero secular pasó a atender a los católicos malvinenses.

³³³ Marisa Moroni y Susana Bandieri (2013) analizaron, para la misma época, las prácticas asociativas de espiritistas en La Pampa y masones en Neuquén. “La ausencia de sociedades de corte tradicional, como las existentes en las provincias de cuño católico, antiguamente vinculadas al orden colonial, habría facilitado tal desarrollo sin mayores resistencias” (2013, p. 85). Las historiadoras señalan que, a pesar de sus diferencias doctrinales, espiritistas y masones discutieron el poder de la Iglesia Católica y del clero, y su incidencia en la vida política nacional/territoriana. Constituyeron instancias “de carácter secular que aglutinaron los intereses de los seguidores del liberalismo laicista”. Con la llegada del peronismo, estas prácticas asociativas vieron limitado su accionar público, “proceso que ya había empezado años atrás a medida que aparecían partidos políticos más orgánicos y otros ámbitos de expresión corporativa, que habrían disminuido notablemente su importancia y su rol de intermediación entre la sociedad civil y el poder político” (Moroni y Bandieri, 2013, p. 106).

Benavidez (1891-1894) y Liborio Bernal (1894-1897)³³⁴, expresaron su malestar ante la influencia perniciosa de los salesianos en la niñez y el sostenimiento de prácticas “contrarias a nuestra constitución”, que no debían ser toleradas “sin menoscabo del respeto que se le debe”. Tal parecer quedó registrado en la *Memoria* que el Secretario de la Gobernación elevara a Benjamín Zorrilla, ministro del Interior y anteriormente presidente del CNE³³⁵. El documento, en el que intervino también el hijo de Humble (por entonces “oficial primero” del gobierno), planteó una visión particular de la Constitución al sostener que el Estado “[protege a] todas las religiones o sectas, pero no [obliga] ni [impone] ninguna, dejando al criterio de todos y cada uno de los habitantes de la República que hagan en su hogar, su culto”³³⁶.

Los funcionarios criticaron la rutina escolar de las instituciones salesianas, sustentada en el rezo, la enseñanza de la doctrina cristiana mediante explicaciones “antojadizas” y el castigo de “las pequeñas faltas escolares” (con penas consistentes en “un número más o menos grande de padre nuestros u otras oraciones”). Además, llamaron la atención sobre un tipo de educación “completamente perjudicial, porque tiende solamente, como el verdadero jesuitismo, a dominar las conciencias para gobernar a su antojo la sociedad por medio del confesionario”; más aún, en poblaciones “como éstas, [que] no están suficientemente ilustradas para oír con desprecio las doctrinas de esos ministros del retroceso y del oscurantismo”. Ante esta situación, solicitaron que el CNE obligara a cumplir el programa oficial, formulado “bajo el espíritu liberal de la ilustrada época en que nos encontramos”, y la intervención del ministro para “remediar el mal” y “que esas escuelas queden desiertas y se llenen las nacionales”³³⁷. Del mismo modo, el documento dejó constancia de la preocupación en torno a la ausencia de un hospital público en la capital territorial. Las autoridades señalaron que los salesianos se valían de su institución de salud “para imponer religión cristiana, no recibiendo en él sino a las personas que se someten a sus exigencias”. Más allá de que era “pequeño para las necesidades de la población”, subrayaron el

³³⁴ Ambos funcionarios tuvieron una destacada participación en el ámbito de la masonería argentina. Como general del Ejército, Benavidez (1842-1929) participó en la guerra del Paraguay y en sucesivas misiones militares. Iniciado en 1868 en la Logia Unión N° 17 de la ciudad de Rosario, actuó en la Logia Asilo del Litoral N° 18 de Paraná y fue fundador y primer Venerable Maestro de la Logia Estrella de la Paz N° 58 en Entre Ríos (1878). Al dejar el servicio activo, trabajó en diversas logias de la Capital Federal. Bernal (1838-1901), después de desempeñarse como gobernador en Río Negro, fue el vigésimo primer Gran Maestre de la Gran Logia de la Argentina (1899-1900) (Lappas, 1966 [1958], pp. 122, 124).

³³⁵ Benjamín Zorrilla (1840-1896) fue un político de larga trayectoria en la segunda mitad del siglo XIX. Gobernador de Salta entre 1869 y 1871, estuvo al frente del Ministerio del Interior durante dos presidencias (1879-1880 y 1895-1896). Sin embargo, su principal cargo lo desempeñó dentro del CNE, como su presidente desde 1882 hasta 1895 (después de la gestión fundacional de Domingo Sarmiento). Durante su administración, el sistema educativo nacional tuvo un notable crecimiento a la par de la modernización de la legislación y el ensanchamiento del aparato burocrático-educativo con la sanción de la ley 1.420.

³³⁶ MMI 1894, p. 99.

³³⁷ MMI 1894, pp. 99-100.

hecho de que, antes de preocuparse por las enfermedades de sus pacientes, los “Padres Salesianos” se dedicaban a averiguar “al que va a entrar [...] si es casado o si vive amancebado y a que se case o eche a la mujer: que se confiese y otras cosas en que no se demuestra la caridad sino el deseo de dominar en todo”³³⁸.

Este manifiesto “liberal” en pos de la educación nacional y el cuidado de los “servidores de la patria” fue contemporáneo al reconocimiento público del trabajo realizado por George A. Humble. A pesar de que la presencia de la SAMS languidecía con su último hombre en la ciudad de Viedma, el médico misionero recibió una “agradable expresión de gratitud” de parte de la familia del ex gobernador, Lorenzo Vintter³³⁹. Por intermedio de su hija mayor, Vintter, de ascendencia alemana y una destacada trayectoria político-militar, le hizo entrega de un bastón por haber salvado las vidas de su esposa y su hija³⁴⁰. En un contexto de fuerte anticlericalismo, tal distinción no debió pasar desapercibida para los salesianos y los sectores pro-católicos del Territorio. Tampoco lo fue la carrera política de su hijo, Jorge G. Humble.

Nacido en 1868, el heredero del médico misionero ingresó a la administración pública como primer escribiente de la gobernación a los veinte años. Alcanzó la promoción el año de fallecimiento de su padre: fue gobernador interino de Río Negro entre julio y septiembre de 1897 y a partir de entonces presidente del Consejo Municipal de Viedma en cuatro ocasiones (1897-1898, 1907-1908, 1910-1913 y 1923-1924). En ese tiempo fue consejero de la Gobernación de Río Negro (1898), secretario y vocal de los consejos escolares locales³⁴¹, y juez de paz de la capital rionegrina (1900-1901). En los años siguientes, tuvo una participación activa en la sociedad local: fue integrante del Club Independiente (1903), el Club Social de Viedma (1907) y el Partido Cívico (1910); presidió la Liga Patriótica de Viedma (1902) y la Asociación de Tiro Federal (1915); asumió el cargo de Subcolector de Rentas (1917) e integró la comisión del censo industrial de 1935 (Ruffini y Masera, 2007, p. 410)³⁴². Con tres décadas dedicadas al desarrollo de la obra misionera y el progreso de la ciudad, la familia Humble-Williams había logrado posicionarse dentro

³³⁸ MMI 1894, p. 123.

³³⁹ Vintter (1842-1915) fue el último gobernador de la Patagonia (1882-1884) y el primero del Territorio de Río Negro (1884-1888), luego de tener una participación destacada en las campañas militares en la región. En los años siguientes, asumió los cargos de Inspector General de Caballería (1892), Jefe del Estado Mayor (1894), Inspector de Líneas Militares (1895), Jefe de la División del Litoral (1896), fecha en la que ascendió a General de División.

³⁴⁰ SAMM, 1° de Mayo de 1893, pp. 74-75.

³⁴¹ En “Informe del Inspector de Territorios y Colonias Señor Don Raúl B. Díaz correspondiente al año de 1891” [15 de enero de 1892], se registra una de sus primeras participaciones dentro del Consejo Escolar de Viedma -en esa oportunidad como secretario. *El Monitor de la Educación Común*, 11 (218), noviembre 1892, pp. 457-463; p. 463.

³⁴² Además de su desempeño público, Jorge G. Humble estuvo a cargo de las quintas de la misión anglicana tras la muerte de su padre y administró la estancia “Bajo la Menea” (Ruffini y Masera, 2007, p. 410). Su extensa trayectoria fue continuada por su hijo, Guillermo Humble, electo intendente de Viedma después de la provincialización de Río Negro, en 1957.

de la sociedad local, vinculándose con las familias de ascendencia europea (ingleses, galeses y alemanes) y las figuras más destacadas del valle.

Ahora bien, mientras que la obra salesiana era combatida en Río Negro, la situación en el extremo sur era totalmente opuesta. Para la misma época, los funcionarios de Tierra del Fuego, bajo la administración de Pedro Godoy (1893-1899)³⁴³, expresaban su angustia al no poder garantizar la instrucción pública por la falta de recursos y solicitaban la promoción de misiones católicas que contrarrestaran la presencia anglicana. Las nuevas autoridades reconocían que la instrucción “hubiera sido nula, si no fuera por la misión inglesa, que tiene una escuela bien instalada, y que ha tomado sobre sí la instrucción de los indígenas”. Sostenían que, “por más que fuera humillante, tuvieron que dejar las cosas como estaban, porque hubiera sido inhumano sacar los indios de la tutela de los misioneros ingleses”. Los enviados de la SAMS “les proporcionan educación, abrigo y alimentos, en escuelas confortables”; en cambio, ellos solo podían “llevarlos a sufrir penalidades en la pieza desmantelada de la gobernación, única donde hasta hoy ha podido funcionar la escuela argentina, careciendo de muebles, útiles y cuanto puede necesitar para su funcionamiento regular”³⁴⁴.

No obstante, el informe elevado al Ministerio del Interior por el secretario del gobernador, Mariano Muñoz, planteaba que no se podía atraer a los indígenas “a causa de su frecuente trato con los misioneros”. Los representantes del Poder Ejecutivo sostenían que los fueguinos habían incorporado “el idioma de éstos” y “naciones comerciales”, perdiendo “sus hábitos nómades”. Como contraparte, el “idioma nacional de la República [era] poco practicado en estas regiones, siendo más usual el inglés” y “el pequeño comercio que tienen los indígenas” estaba vinculado directamente a las estaciones de la SAMS, a donde acudían “de preferencia para hacer sus transacciones”. Asimismo, exponían que la entidad hacía “un culto del agasajo al indígena”, primero, al contar “con salas dotadas de estufas para calentarlos, de buenas provisiones para obsequiarlos”; segundo, al educar a sus hijos “en escuelas llenas de comodidades y de atractivos”; y tercero, al predicar “su religión en salones confortables, aseados, usando en sus pláticas hasta el propio idioma de los indios”. En este punto, el documento recordaba el estudio lingüístico realizado por el ex Superintendente Bridges³⁴⁵.

Una década después de que Laserre pronunciara palabras elogiosas sobre el accionar de la SAMS, sus sucesores planteaban preocupación. ¿Qué podían hacer frente a la aparentemente

³⁴³ Al momento de ser elegido Gobernador de Tierra del Fuego, Godoy (1858-1899) prestó servicios en las campañas militares en Patagonia e integró las expediciones al Chaco y Formosa. Su administración estuvo caracterizada por la promoción de la colonia penal y la organización de su régimen de funcionamiento.

³⁴⁴ MMI 1894, pp. 230-231.

³⁴⁵ MMI 1894, pp. 232-233.

perniciosa influencia anglicana? Las autoridades de Tierra del Fuego entendían que, a pesar de que “nuestro culto es más grande, más verdadero”, ante “los ojos de los indios es quizás el más pobre, y su ejercicio no les ofrece como premios sino fríos y privaciones”. No se podía “luchar con los misioneros ingleses” directamente, porque “gastan ingentes sumas [...] en presentar su culto lleno de esplendores, probando prácticamente a aquellas almas sencillas que [la Iglesia de Inglaterra] posee abundantes alimentos y abrigo, y que es dueña de casas que allí son verdaderos palacios”³⁴⁶. Por tal motivo, los agentes del Estado vieron necesario animar “la formación de misiones católicas, instaladas convenientemente y con recursos suficientes para poder competir con las de protestantes en la catequización de indígenas”; el punto de referencia obligado era la obra de Fagnano en Río Grande. En efecto, informaban al ministro Zorrilla que incluirían en su presupuesto la construcción de una capilla “en la que los pobladores que profesan el culto oficial de nuestra constitución, tengan un templo donde ir a elevar, conforme a sus creencias, sus preces al Todopoderoso”. Detrás de ese proyecto estaba su afán de “iniciar con éxito la campaña civilizadora de la catequización de los indígenas”, de manera simultánea a la erección de “otros” edificios públicos³⁴⁷.

Los casos considerados exhiben panoramas totalmente opuestos en las postrimerías del siglo XIX. Las autoridades de Tierra del Fuego consideraron urgente reforzar el culto católico ante la notable incidencia de los misioneros anglicanos. Así, encontraron en el despliegue de la obra salesiana el mejor contrapeso. Contrariamente, sus pares de Río Negro realizaron una lectura crítica sobre las acciones de la congregación nacida en Italia. Tales planteos dan cuenta de las divergencias existentes dentro de los miembros de la administración pública y los sectores gobernantes, frente al lugar de la religión y en particular de la Iglesia Católica en el marco de la organización de estos territorios. Todos ellos tenían una meta clara: la evangelización/civilización de los indígenas asociada a la construcción de la soberanía de un territorio amplio e incorporado recientemente al Estado nacional. Sin embargo, los caminos para lograrlo se presentaban disímiles. Al menos hasta 1890, el Poder Ejecutivo Nacional no estuvo interesado en el perfil religioso de aquellas empresas que asumieran esa responsabilidad siempre y cuando fueran cristianas. Pero el avance gradual de las instituciones estatales y sus agentes derivó en una redefinición de ese principio.

Después de la década de 1880, el momento más álgido de la “Argentina laica”, las relaciones entre Buenos Aires y Roma se reencauzaron. El crecimiento de la población católica en los territorios sureños y la expansión salesiana a través de sus instituciones y una activa práctica

³⁴⁶ MMI 1894, p. 232.

³⁴⁷ MMI 1894, pp. 233-234.

misionera entre los indígenas fueron simultáneos a un cambio de actitud de la clase dirigente respecto a la obra de la SAMS. Por entonces, la empresa anglicana auspició iniciativas en toda América del Sur y concentró sus energías en otros campos de misión, como la región chaqueña. El fin del obispado de Stirling, en 1900, también conllevó a que las acciones en la Patagonia perdieran el apoyo directo de la Diócesis más austral de la Iglesia. Su sucesor, Edward Francis Every (1902-1937), priorizó la atención de las comunidades anglicanas establecidas (entre ellas la galesa, aunque no de manera sostenida). En 1910, dividió la Diócesis de Argentina y Sudamérica Oriental (*Anglican Diocese in Argentina and Eastern South America*) y creó de la que ahora sería la Diócesis de las Islas Malvinas. La iglesia porteña de San Juan se convirtió en pro-catedral y su primer obispo, el mismo Every, “comenzó la tarea de organizar de manera más coherente la red de centros dispersos de culto que ya existía para entonces” (Seiguer, 2006, p. 73).

4. A MODO DE CIERRE DEL CAPÍTULO 2

Dos décadas después de los viajes inaugurales de Allen Gardiner, la SAMS revisó su programa de acción en la Patagonia. El nombre que asumió en 1864 no solo constituyó una estrategia propagandística ante los infortunios pasados sino una apuesta de cara al programa de su renovado plantel de misioneros, dirigido por el ex secretario de la entidad, Waite H. Stirling. Como Superintendente de la Misión (1862-1869), Stirling direccionó el trabajo de los agentes de la SAMS, haciendo de la base en Malvinas un centro de entrenamiento. En esos años, además, se organizó la estación de Patagones-Viedma, se establecieron los pilares de la misión de Ushuaia y se auspiciaron acciones en otros puntos del subcontinente (desde el sur de Chile hasta Panamá, incluyendo la Amazonia y el Chaco). El notable avance de la empresa fue reconocido en Londres mediante la constitución de la Diócesis de Islas Malvinas y América del Sur y la consagración de Stirling como su primer obispo en 1869. La flamante autoridad no recibió el apoyo unánime de todos los actores que comprendían la dispersa y heterogénea comunidad anglicana sudamericana (Seiguer, 2009a; 2017a), aunque significó un notable incentivo para la SAMS, ahora reconocida por la Iglesia de Inglaterra, y su nuevo Superintendente, Thomas Bridges.

En efecto, durante el obispado de Stirling, la SAMS amplió su campo de trabajo e incrementó el número de agentes y voluntarios. Como vimos en la primera parte del capítulo, las islas y canales australes constituyeron el foco de atención principal en la Patagonia. Allí, la entidad sostuvo cinco *mission stations* para la evangelización/conversión de indígenas: la base Cranmer de Malvinas (1855-1911), Ushuaia (1869-1907), Bayly (1888-1892), Tekenika (1892-1907) y Río Douglas (1907-1916). Además, con los procesos de reocupación y repoblamientos del sur argentino, los misioneros comenzaron a desplegar su obra entre grupos de colonos, expatriados

y migrantes, principalmente en Patagones-Viedma y la Colonia Galesa del Chubut. De este modo, la SAMS y sus agentes pudieron extender las redes de influencia y contar con el apoyo de una feligresía fluctuante y otros actores locales, como planteamos en el caso de la estación ubicada en el valle inferior del río Negro.

A los fines de indagar en aspectos relativos a la dinámica *ad intra* de la sociedad, en la segunda parte del capítulo estudiamos los perfiles de sus misioneros y las diversas fuentes de financiamiento con las que contaron para el despliegue y mantenimiento de sus acciones. La SAMS contó con más de medio centenar de misioneros y voluntarios *lay and clericals* que trabajaron en la región sureña bajo su auspicio, sin listar a indígenas cristianizados y otros individuos locales que colaboraron con la empresa. Hasta avanzada la década de 1880, la mayoría de ellos eran jóvenes británicos (solteros y casados por igual) con poco o nula experiencia en el terreno. En general, no superaron los cinco años de permanencia en la Patagonia; su paso por las estaciones sureñas constituyó parte de su experiencia misionera antes de que fueran designados a otros centros del hemisferio. La posición de las mujeres dentro de las misiones patagónicas no resultó exigua, en un contexto de creciente participación femenina en entidades de estas características (Mumm, 2017). A partir de las propuestas de de la Fuente Stranger (2014) y Seiguer (2017b), identificamos la presencia de “colaboradoras secundarias” (las esposas, hijas, sobrinas y cuñadas “de”) y misioneras “de derecho propio” (profesionales o mujeres contratadas para una tarea específica). Esta división nos permitió observar una gradual profesionalización del plantel de la SAMS. Luego de una etapa primigenia entre 1844 y 1859-1862, prosiguió un periodo de formación y consolidación, con el afianzamiento del campo de práctica en la isla Keppel y la estación fueguina. Hacia fines de la década de 1870, la SAMS estuvo en condiciones de contar con agentes entrenados en el propio campo misionero y su Comité estimó “oportuno” establecer un “Régimen de provisión para viudas y huérfanos y jubilación de misioneros” para regularizar la situación de sus empleados.

En cuanto a las fuentes de financiamiento de la SAMS, nos interesamos especialmente por las estrategias implementadas por los agentes a los efectos de amortiguar la inconstante afluencia de recursos para el despliegue y el mantenimiento de la obra de evangelización en los territorios sureños. Si bien con el nombramiento de Stirling pudieron contar con el apoyo directo de la estructura eclesiástica, ello no se tradujo en un incremento de los fondos. Así, los misioneros tuvieron que recurrir a otros medios para hacerse de los insumos necesarios. Destacamos cuatro de ellos: las suscripciones, dádivas y colectas realizadas por una feligresía fluctuante, las donaciones de empresas o entidades británicas, las concesiones de agentes públicos, y los emprendimientos que pudieran realizar de forma particular. De este modo, accedimos a una

dimensión que nos permitió analizar las relaciones establecidas por los misioneros y el papel que asumieron la sociedad receptora y sus instituciones públicas y privadas en el apoyo de las iniciativas de la SAMS. Particularmente, pusimos en tensión el principio constitucional del “sostén del culto católico” en el contexto patagónico, pues protestantes y católicos contaron con concesiones de funcionarios públicos en proporciones similares al menos hasta la década de 1890.

En este sentido, destinamos la última parte del capítulo al análisis de las redes de vinculación establecidas por la SAMS y sus agentes con la sociedad local, los funcionarios del Estado argentino y los misioneros salesianos. Distinguimos tres etapas en este proceso. Hasta al menos el año 1878, la entidad y los misioneros anglicanos trabajaron en la Patagonia sin encontrar mayores obstáculos que un grupo de “romanistas” en Patagones y la resistencia de la población indígena. Es más, la posición asumida en ese tiempo les garantizó a algunos de sus agentes, como Bridges y Humble, una posición clave dentro de la sociedad local durante el proceso de organización de los territorios nacionales, entre 1878 y fines de la década de 1880. El Estado necesitó montar sus estructuras jurídico-administrativas y satisfacer las demandas de una sociedad en formación, y fueron los misioneros anglicanos quienes estuvieron allí para satisfacer tales objetivos. Esta experiencia supletoria encontró sus límites a corto plazo. Entre la década de 1890 y los primeros años del siglo XX, la SAMS debió revisar su plan de acción ante los cambios dramáticos resultantes de los procesos de reocupación y repoblamiento –protagonizados mayormente por migrantes y colonos católicos– y el impacto de la expansión de la obra salesiana, a través de sus instituciones educativas y de salud.

Hasta la década de 1880, el accionar de la SAMS estuvo facilitado por el clima ideológico, la frágil presencia de las estructuras estatales y la Iglesia Católica, sin contar el apoyo del obispo Stirling. En los años siguientes, la puesta en funcionamiento de los engranajes administrativos nacionales bajo un cuerpo de agentes que no compartían el mismo pensamiento con respecto a la presencia de misioneros anglicanos/británicos en la región y entre los indígenas –en este punto vimos cuán opuestas era las posturas de los funcionarios de Tierra del Fuego y Río Negro–, el despliegue de las misiones salesianas entre la población criolla/migrante y los nativos, y el crecimiento de la población católica restringieron la influencia de la empresa. La mudanza de las estaciones misioneras australes (Bayly, 1888-1892; Tekenika, 1892-1907; Río Douglas, 1907-1916) da cuenta de los intentos por reencauzar su programa misionero. La consagración del nuevo obispo diocesano tampoco favoreció esta situación. Every (1902-1937) priorizó la atención de las comunidades de fieles organizadas, como la congregación de anglicanos/episcopales del Chubut. Tal política estuvo en consonancia con los acuerdos alcanzados en la Conferencia de Edimburgo (1911), que excluyó a América Latina del grupo de “territorios de misión”, y coincidió con el estallido

de la Guerra Mundial, que impactó en la dinámica de las empresas misioneras y comunidades británicas locales (retomaremos este punto en el capítulo 5). Finalmente, en 1916 la SAMS clausuró su última estación austral y reorientó sus recursos a áreas como el Chaco, más favorables para la expansión de la obra.

CAPÍTULO III. A ORILLAS DEL CHUBUT. LAS CONGREGACIONES INCONFORMISTAS DE ORIGEN GALÉS EN EL CAMBIO DE SIGLO (1875-CA.1930)

Dueño del cielo y la tierra
Creador de grandes mundos,
Y poderoso Señor nuestro;
Habrá protección eterna para nosotros
Y una calidad fortificación,
Para los galeses de todo el mundo
En tierra y mar
Hemos conseguido una tierra mejor
En la lejana Patagonia,
Es la Colonia Galesa;
Aquí viviremos en paz
Sin intrigas ni espadas
Y un galés en el trono
Loado sea Dios³⁴⁸

En este capítulo estudiamos la experiencia de las congregaciones inconformistas del Chubut entre 1875 y ca. 1930. La Colonia Galesa, organizada en la década de 1860 (capítulo 1), creció con el arribo de contingentes de familias provenientes de Gales y Estados Unidos, más numerosos y con más recursos. Como resultado, el último cuarto del siglo XIX estuvo caracterizado por la organización de una veintena de capillas pertenecientes a las congregaciones independientes, metodistas y bautistas –también se establecieron iglesias anglicanas episcopales, como vimos en el capítulo 2–. A los fines de nuestra investigación, abordamos tres aspectos que nos permiten observar el devenir de las congregaciones de origen galés y la dinámica religiosa del Territorio del Chubut en el periodo considerado. En primer lugar, presentamos un recorrido histórico de las congregaciones surgidas al calor del movimiento colonizador galés a partir del arribo de los contingentes de la década de 1870 y hasta la Primera Guerra Mundial. Particularmente, consideramos el proceso de organización de las capillas, sus características y las funciones asumidas dentro de la comunidad, el papel de feligresía en el sostén del culto y los liderazgos étnico-religiosos. En segundo lugar, evaluamos los cambios suscitados a partir de la reorganización jurídico-administrativa del Territorio y el consecuente asiento de los agentes del Estado y la expansión de las misiones salesianas. Dos situaciones nos permiten analizar las relaciones entre las familias de colonos y sus descendientes, los funcionarios públicos y los salesianos: el conflicto en torno al domingo como “día de reposo” y las tensiones resultantes del funcionamiento de “escuelas particulares” y la aplicación de la ley 1.420. En tercer y último lugar, reflexionamos sobre los procesos de cambios atravesados por las congregaciones de origen galés en torno a 1900. Para ello, nos detenemos en las estrategias implementadas después de la gran inundación de 1899 –la organización de capillas “unificadas” y el establecimiento de la Unión de Iglesias del Valle– y examinamos el significado y los alcances del revival de 1905.

1. LA EDAD DORADA DE LAS CAPILLAS GALESES

El movimiento migratorio galés hacia el Chubut cobró relevancia en los decenios posteriores al establecimiento de las primeras familias colonas. El historiador Glyn Williams menciona tres periodos clave: 1874-1876, 1880-1887 y 1904-1912 (1975, pp. 69-77). A mediados de la década de 1870, arribaron dos contingentes provenientes de Gales y los Estados Unidos bajo el patrocinio

³⁴⁸ “Himno Nacional” cantado por Edwin Roberts el 28 de mayo de 1865, en el muelle de Liverpool donde se hallaba anclado el *Mimosa*. Una versión fue publicada en el primer periódico patagónico, *Y Brut* (núm. III, marzo de 1868), y reproducida por *Y Drafod* en 1893 (D. Williams, 2015, p. 40).

de la *Welsh Colonizing and General Trading Company Limited*, luego de una intensa campaña de promoción a cargo de los agentes de la empresa –casi siempre los propios ministros religiosos vinculados a Michael D. Jones y el Colegio de Bala–. Con este estímulo, el grupo de galeses en la Patagonia pasó de un centenar a 657 individuos. Durante los años siguientes, el cese del *boom* industrial y la depresión agrícola en Gales impulsaron la emigración a Argentina. En esta oportunidad, un número importante de galeses fueron alistados a través de “otros canales seculares” (G. Williams, 1991, p. 92), como aquellos que llegaron en 1885 a bordo del *Vesta*, contratados por la *Chubut Central Railway*³⁴⁹. Según los datos recabados por Lewis Jones (1993 [1898], p. 237), la comunidad galesa ascendió a 1.286 habitantes en 1882, 1.967 en 1888 y 3.200 en el año 1890. Hacia fines del siglo, el número de “galeses” (varones y mujeres pioneros, nuevos migrantes y nacidos en el país) rondaba los 3.750³⁵⁰. Esta situación apenas se modificó con la llegada de los últimos contingentes; mientras que unas 300 personas arribaron al territorio sureño antes del estallido de la guerra (el último grupo importante partió a bordo del *Orita* en 1911), una cantidad no menor abandonó el sur argentino tras las devastadoras consecuencias de las inundaciones y las oportunidades que se presentaban en otros países.

La Colonia Galesa (o “galense”), tal como fue conocida, quedó integrada por dos núcleos principales: Colonia Chubut, en la desembocadura del río homónimo, y Colonia 16 de Octubre, en los valles cercanos a los Andes (en galés, conocida como *Bro Hydref* o *Cwm Hyfryd*; “Valle Hermoso”). Con ella, surgieron nuevos centros urbanos: Gaiman, en 1874, y *Trelewis*, en 1886. Mientras que el primero devino el núcleo principal, siendo sede del primer municipio del Chubut en 1885, el segundo logró impulso con el inicio de la obra ferroviaria y el arribo de capitales y trabajadores británicos. El antiguo pueblo de Rawson también creció. Como capital del flamante Territorio Nacional del Chubut, alojó a funcionarios públicos y militares enviados por el gobierno nacional y fue sede de las primeras instituciones de la “obra de Don Bosco”. No obstante, tal como es registrado en el censo de 1895, tan solo 618 personas se radicaron en esos centros urbanos. El resto de la población, 3.130 varones y mujeres, estuvo disperso en el área rural³⁵¹.

³⁴⁹ A partir de una concesión otorgada por el gobierno argentino, Lewis Jones gestionó y ejecutó la conformación de la empresa con capitales británicos. A mediados de la década de 1880, el *Vesta* embarcó a más de 300 empleados con rumbo al Chubut (L. Jones, 1993 [1898], p. 182). Así, a las familias arribadas en los años previos, se sumó un nuevo contingente con más de un centenar de angloparlantes.

³⁵⁰ En 1895 el grupo contaba con 838 viviendas y más de 4.100 hectáreas estaban en producción, superando ampliamente el número de casas levantadas en 1865 (unas 30 viviendas) y las 867 hectáreas sembradas en 1875. Lewis Jones registra 538 arados y rastras, más de 50 carros y 200 vagones, 166 segadoras y 294 coches (1993 [1898], p. 237). En cuanto a la hacienda, en tres décadas, el crecimiento fue extraordinario. La comunidad galesa tuvo en su primer año: 60 cabezas de ganado vacuno, 800 de ganado lanar y 6 de ganado porcino, y 40 caballos. Hacia 1880, las cifras alcanzaron las 2.400 cabezas de ganado vacuno, 850 de ganado lanar y 317 de ganado porcino, junto a 824 caballos. Hacia 1897, la población galesa registraba 48.741 cabezas de ganado vacuno, 108.137 de ganado lanar y 1.151 de ganado porcino, y 16.895 caballos (Jones, 1993 [1898], p. 235).

³⁵¹ Del total de personas censadas en 1895, 2.203 fueron inscriptas como argentinas y 1.545 como extranjeras.

El crecimiento atestiguado a partir de 1874 fue paralelo a un doble proceso. Por un lado, la vida religiosa tomó una dimensión inédita con la organización de diversas congregaciones y un elenco estable de pastores. El relevamiento poblacional de 1895 registró 1.751 personas como católicas (409 de ellas extranjeras) y 1.986 protestantes (la mayoría extranjeros; 1.105). Esta situación conllevó a que, en menos de dos décadas, se erigieran una veintena de capillas y la fisonomía territorial y la dinámica del valle se vieran modificados (Anexo, Cuadro N° 14). Por otro lado, el Estado hizo cada vez más efectiva su presencia a través de la organización de las primeras instituciones locales y el nombramiento de funcionarios públicos. En los años siguientes, la tensión entre los agentes estatales y las familias colonas fue *in crescendo*, con episodios que derivaron en la encarcelación de vecinos prominentes y pedidos de intervención diplomática a Gran Bretaña. Ambos procesos, si bien fueron autónomos, tuvieron puntos de encuentro y se retroalimentaron.

1.1 El estallido del “sectarismo” galés

Los cronistas de la época sostienen que los contingentes procedentes de Estados Unidos y Gales “venían impregnados del espíritu sectario de la patria vieja y no podían ni pensar en reunirse” (Matthews, 2011 [1894], p. 128–129). Dentro de las 273 personas arribadas en 1874, para brindar un primer panorama sobre el asunto, se identificaron 134 independientes, 85 metodistas calvinistas, 22 metodistas wesleyanos, 15 bautistas y 9 episcopales (G. Williams, 1991, p. 98). Si bien la mayoría de ellos eran inconformistas, la composición religiosa se alejaba de aquella que presentó el grupo de 1865. Asimismo, los recién llegados contaron con el padrinazgo y el acompañamiento exclusivo de líderes congregacionalistas. Sin listar a Abraham Matthews, quien había viajado a su tierra natal para reforzar la campaña de promoción, estos pastores eran: David S. Davies, principal agente de la empresa colonizadora en Estados Unidos y de visita en la colonia para observar su desarrollo³⁵², John Caerenig Evans (de Cwmanan, Abergar, sur de Gales), un enérgico impulsor del movimiento, y David Lloyd Jones (de Ruthin, norte de Gales), activo colaborador de Michael D. Jones (Matthews, 2011 [1894], p. 108; L. Jones, 1993 [1898], p. 112). A ellos se sumaron dos egresados del seminario de Bala: William Morris, en 1876, y Robert R. Jones (de Newbwrch, Anglesey), en 1882.

³⁵² David Stephen Davies (1841-1898) nació en Plasmarl, cerca de Swansea, y emigró a Estados Unidos en 1857. En 1862 fue ordenado y en la década siguientes fue consagrado ministro de una de las iglesias Enseguida comenzó a predicar y fue ordenado en 1862; diez años más tarde tomó el mando de la Iglesia galesa de Nueva York, posición que le permitió asumir un rol activo en la promoción de la migración galesa. En 1874 decidió viajar a la Patagonia con un pequeño contingente de galeses a bordo del *Electric Spark*. El barco naufragó frente a las costas de Brasil; la carga de maquinaria agrícola se perdió, pero los pasajeros pudieron llegar a destino. D. S. Davies permaneció cuatro meses en el valle del Chubut. A su regreso en Gales, publicó un informe sobre la colonia en el diario galés-americano *Baner America*. Luego, asumió un cargo de ministro religioso en Carmarthen, donde murió en 1898. Para mayor información, véase la biografía disponible en el *Dictionary of Welsh Biography* (<https://biography.wales/article/s-DAVI-STE-1841>).

Con la llegada de nuevos predicadores y el incremento de fieles, la vida religiosa cobró dinamismo. A la bonanza de las cosechas, la presencia de nuevos colonos –más numerosos, con ahorros e insumos agrícolas– y el arribo de pastores, le siguieron un reacomodamiento de la grey original y la organización de nuevas congregaciones. Así, en 1874 la feligresía de la vieja capilla de Rawson celebró una asamblea en la que Matthews revalidó su posición como pastor. También, “se recibieron las credenciales de los nuevos colonos y se invitó a todos aquellos, ya sea de los antiguos como de los nuevos colonos, que hubiesen flaqueado en fervor religioso y alejado de la capilla, a que solicitaran su nueva admisión” (Matthews, 2011 [1894], p. 111). Como contraparte, las familias bautistas y metodistas se separaron y procedieron a conseguir sus propios guías religiosos: las primeras de ellas lograron contar con el auxilio espiritual de William Casnodyn Rhys, pastor que junto a su familia retomó la labor de su único y fugaz antecesor, Robert Meirion Williams; mientras que el segundo grupo obtuvo la atención de William Williams. Para entonces, los galeses episcopales, como hemos visto en el capítulo 2, sentaron las bases de sus propias iglesias.

En los años siguientes, el movimiento religioso se materializó en la edificación de casas de culto. Congregacionalistas y metodistas (calvinistas y wesleyanos) devinieron los grupos más relevantes. Los primeros erigieron alrededor de una decena de templos: la “Capilla chica” de Rawson (1873), la “Capilla de piedra” de Gaiman (1877–1880), Moriah (cerca de la futura Trelew, 1880), Bethel (Gaiman, 1880), la “Capilla chica” de Drofa Dulog (1881), Tair Helygen (Rawson, 1883), Nazareth (Drofa Dulog, 1891), Ebenezer (próxima a Dolavon, 1894), Bethesda (Bethesda, 1895). Dos de ellos contaron con cementerios adjuntos según el registro censal de 1895: “Capilla de Piedra” y Moriah. De la época también son las dos primeras capillas de Bryn Crwm, de 1884-1895 y 1896-1899 (desde 1899 perteneciente a la congregación “unificada”).

Por su parte, las familias metodistas construyeron los templos de Llwyn Onn (Bryn Gwyn, 1878), Berwin (Rawson, 1881), Seion (Bryn Gwyn, 1883 y 1888), Glan Alaw (Glan Alaw, 1887), Tabernacl (Trelew, 1889), Treorki (Treorki, 1896) y una capilla sin nombre en la región de 28 de Julio, al oeste del valle inferior del Chubut, que estuvo en funcionamiento durante la década de 1890. La comunidad bautista tan solo levantó un templo, Frondeg (1878), en la zona de Treorki, que funcionó por una década y media bajo el ministerio de W. C. Rhys. Sería la única capilla de esta denominación fruto del movimiento colonizador galés. Este listado debe completarse con los dos templos anglicanos (San Marcos, en Trelew, y San David o *Llanddewi*, en Maes Teg, próximo a Dolavon), de 1891, y las primeras capillas no denominacionales: el antiguo salón de Rawson, bajo el pastorado del reverendo Matthews durante los primeros años, y la capilla de Glyn Du, de

la década de 1870, construida en las proximidades de la futura ciudad de Trelew y antecedente de Moriah.

De manera conjunta, el número de ministros religiosos creció. A mediados de la década de 1870, la feligresía contaba con la atención de cuatro pastores congregacionalistas: A. Matthews (entre 1865 y 1899), D. Lloyd Jones (durante 1874 y ca. 1910), J. C. Evans (desde 1875 a 1913) y W. Morris (desde 1876). En los años siguientes, recibió al pastor bautista W. C. Rhys (periodo 1879-1893), el metodista W. Williams, los ministros independientes W. M. Hughes, R. R. Jones y L. Humphreys (quien regresó al Chubut en 1887), y el misionero anglicano Hugh Davies (desde 1883 a 1909)³⁵³. Es decir, entre las décadas de 1870 y 1890, la comunidad galesa contó con una decena de ministros, muchos de ellos con sus respectivas familias, a los que se les sumaron otros obreros de manera temporal. Además, en 1882, la colonia fue visitada por su ideólogo y principal patrocinador, Michael D. Jones, acompañado por un colaborador, D. Rhys, de Capel Mawr³⁵⁴.

Ahora bien, ¿qué significó esta proliferación de capillas? El número para nada despreciable de casas de culto levantadas en tan solo unas décadas, ¿resulta un indicador de la fe y el compromiso religioso de la comunidad galesa? Los sentimientos e ideales que motorizaron la gesta colonizadora, ¿eran compartidos por el resto de la población? ¿Hasta qué punto es posible sostener la imagen construida en torno al “sectarismo”? ¿Qué lugar ocuparon las capillas y sus ministros en el Chubut finisecular? A continuación, analizaremos las características de las congregaciones de origen galés, su feligresía y financiamiento, el perfil de los pastores y su liderazgo étnico-religioso.

1.2 Las capillas: feligresía y sostenimiento

Cuando hablamos de las “capillas galesas” referimos a iglesias preponderantemente rurales, con una feligresía compuesta por familias vinculadas a través de lazos de parentesco y vecindad. Algunas de ellas eran auspiciadas o impulsadas por los propios pastores, como la “Capilla de

³⁵³ Consideramos importante incluir a las congregaciones anglicanas y a sus ministros en este listado porque su desarrollo estuvo asociado al dinamismo socio-religioso, además de responder a las acciones desplegadas por la SAMS en la Patagonia Norte. La solicitud de capellanes por parte de las familias galesas episcopales debe entenderse dentro de este contexto. Asimismo, dada las características del grupo étnico y el territorio, las fronteras de las iglesias resultaron “porosas” y los vínculos entre la feligresía y sus ministros fueron estrechos durante este tiempo.

³⁵⁴ Para la elaboración de este apartado hemos consultado las memorias y crónicas de Abraham Matthews (2011 [1894]), Lewis Jones (1993 [1898]), William Meloch Hughes (1993 [1927]) y William Casnodyn Rhys (2000, versión en castellano de dos manuscritos inéditos en galés, “Pioneros de la Patagonia” y “Quince años en la Patagonia”); así como también el periódico *Y Drafod*. También, remitimos a fuentes secundarias, como el volumen dedicado a las *Capillas del Valle* de Alberto Abdala y Mathew Henry Jones (1965), los primeros tomos de *Trelew. Un Desafío Patagónico* del mismo M. H. Jones (1997), *Capillas galesas en el Chubut* de Edi Dorian Jones (1999), las publicaciones conmemorativas de las capillas (como la monografía de Carris Hughes, de 2010) y los suplementos de la revista *Camwy*. Por último, utilizamos los documentos traducidos y recopilados por Owen Tydur Jones en *El libro de las traducciones*; algunos de ellos son actas de iglesias y testimonios de fieles.

pedra” de Gaiman (1877), de cuya organización participó J. Caerenig Evans, o Bethesda (1895), establecida bajo la guía de A. Matthews. Pero en su gran mayoría surgieron como resultado de la avanzada galesa sobre el Chubut, en torno a un grupo de colonos reunidos por afinidad religiosa y proximidad (Anexo, Figura N° 10).

Si recurrimos al Libro de Actas y Cuentas de la Iglesia Bautista de Treorki (1877-1898), uno de los pocos registros parroquiales que sobrevivió a la inundación de 1899, podemos identificar una veintena de fieles que llevaron adelante las acciones necesarias para la construcción de la capilla e integraron su feligresía estable³⁵⁵. Vecinos y familias donaron los terrenos, los materiales y la mano de obra para edificar los templos; realizaron las negociaciones para contar con la visita semanal de los pastores; asumieron las funciones de diáconos, secretarios y/o tesoreros (responsabilidades que se adaptaron según las características y la cantidad de fieles); y estuvieron al frente de las escuelas (dominicales y, a veces, elementales) y la dirección de los coros. Según las posibilidades socio-económicas del grupo, las construcciones variaron en la calidad de materiales (las más elaboradas fueron de adobe, pero las hubo de madera y zinc) y de tamaño. Así, mientras que la “Capilla chica” de Rawson tuvo 4.5 metros de ancho por 11 metros de largo, la congregación de Moriah (1880) edificó un salón de 7 metros de frente por 14 metros de largo, sin contar el salón auxiliar (*vestry*) y el terreno del cementerio anexo; como ella, solo otras dos capillas tuvieron un espacio asignado para entierros: el primer templo de Gaiman y la iglesia bautista Frondeg.

Muchos de los salones se levantaron en terrenos de particulares: Moriah (1880), en la chacra N° 103 de Rhedyrch Hughes, en inmediaciones de la futura Trelew; Seion (1883), en el extremo suroeste de la chacra N° 187 de Evan Lewis, en Bryn Gwyn; Glan Alaw (1887), en la chacra N° 150 de Owen Jones; Nazareth (1891), en la chacra N° 226 de Williams Rees, en la zona de Drofa Dulog; Ebenezer (1894), en la chacra N° 326 de Williams Williams, cerca de Dolavon; Bethlehem (1896), en la chacra N° 181 de John Roberts, en Treorky. También, hubo algunas concesiones especiales. Por ejemplo, Bethel (1880), la primera de las dos capillas erigidas con ese nombre en Gaiman, fue levantada en la chacra N° 205 B de Elisa Evans de Williams, tras la demolición de la antigua “Capilla de piedra”. La mujer era hermana del reverendo J. Caerenig

³⁵⁵ El primer registro de donaciones presente en el documento menciona los aportes de David Thomas, William Rees, David C. Hughes, James Harris, Thomas Morgan, David Williams, Cynfelin Hughes, Griffith Hughes, Rees Thomas, John Lewis, Evan Parry, Jenkin Williams, Evan Edwards, Richard Williams, Jane Griffiths, Thomas Watkins, Jenkin Richards, Griffith Hughes, John Harris, James Berry Rhys, Watkin Morgan, David Griffiths, Griffith Pugh, Edward Parry, Thomas James, Lewis Evans, Evan Janes, William Harris, Hugh Hughes, John Janes, Evan Roberts, Daniel Roberts. Sus familias integraron la feligresía de la capilla durante más de una década. Archivo Histórico Provincial de Chubut (en adelante AHPCh), Rollo 2, Libro de Actas y Cuentas de la Iglesia Bautista de Treorki, años 1877-1898, pp. 91-93.

Evans, uno de los hacedores de la capilla anterior; a cambio de la cesión, solicitó que el nuevo edificio llevara el nombre de su pueblo natal.

El caso de la capilla metodista Tabernacl (1889) merece una consideración aparte. La historiografía confesional ubicó al metodismo rioplatense dentro de las “iglesias de conversión”, en oposición a las “iglesias de trasplante” (reservado a congregaciones como la anglicana o la luterana). Sin embargo, tal como expone Paula Seiguer (2009a, 2009c), esta clasificación no expresa el complejo panorama del protestantismo decimonónico. Las capillas del Chubut tuvieron un marcado componente étnico, incluidas las congregaciones metodistas. Asimismo, a diferencia de gran parte de las iglesias metodistas que se organizaron en Argentina, sus salones de cultos del Chubut funcionaron en ámbitos preponderantemente rurales (vale recordar los casos de Berwin, Seion o Glan Alaw). Tabernacl fue la excepción a esta regla. Surgió de la iniciativa de dos familias (William E. Williams y Rhys Williams) y estuvo ubicado en los solares E y F de la manzana N° 10 del poblado de Trelew. Es decir, se erigió como templo urbano. Además, como ninguna otra capilla en el Chubut, el terreno fue donado por el gerente del Ferrocarril Central del Chubut, el ingeniero Azhabel Pilkington Bell (ca. 1840–1900), y el mismo personal de la empresa estuvo a cargo de la construcción, conviniéndose la forma de pago de una manera flexible para garantizar la consolidación de la congregación. Este proyecto estuvo asociado al arribo de migrantes y, especialmente, de capitales británicos³⁵⁶.

La edificación de los templos resultó de cuestiones prácticas, como la disponibilidad de pastores y la distancia a recorrer por parte de ellos y su feligresía. Historiadores como Di Stefano (1998, 2004), Barral (2007) y Bianchi (2004) han comentado esta situación tanto para el mundo católico como el protestante, sobre todo en espacios de frontera. Para ilustrar, podemos mencionar el caso de la “Capilla chica” de Rawson (1873), que estuvo edificada en las inmediaciones de la vivienda del reverendo David Lloyd Jones, o la decisión de los colonos de Drofa Dulog de demoler su primer templo (1881) para levantar otro de mayores dimensiones y cercano al núcleo principal de la feligresía. Las familias bautistas construyeron su única iglesia sobre la barranca del río, un baptisterio natural para la celebración de las ceremonias religiosas³⁵⁷; cuando la inundación de 1899 abatió el edificio, se trasladaron a Treorki y 28 de Julio y, ante la ausencia de un pastor

³⁵⁶ Durante los primeros años, el número de familias metodistas, tanto en su vertiente calvinista como wesleyana, era reducido. Se reunían en casas particulares y en el edificio de la escuela elemental de Cefn Hir, en la zona ubicada entre Bryn Gwyn y Gaiman. El inicio de las obras de la *Chubut Central Railway* entre Trelew y Puerto Madryn significó el incremento de la feligresía y nuevas fuentes de financiamiento.

³⁵⁷ El edificio de adobe contaba con 3 ambientes: el salón principal (de 8 metros de largo por 5 metros de ancho) y dos habitaciones de (16 metros cuadrados) utilizadas al inicio como vivienda pastoral. En 1897, cuando se inauguró la escuela de Treorki, una de estas alas del edificio funcionó como aula. El sector comprendido entre el río y la capilla estuvo destinado para los enterratorios.

propio, no lograron reestablecer su congregación. Los vecinos del área rural lindante a Gaiman y Trelew, por ejemplo, carecieron de un espacio de reunión propio durante varios años, por lo que tuvieron que trasladarse semanalmente a las capillas cercanas para satisfacer sus necesidades espirituales. Durante la primera década del siglo XX, un grupo de ellos, liderados por Mary Griffiths de Williams, decidió erigir una nueva casa de cultos. Ante este panorama, no resultan extrañas la creciente movilidad de fieles y las escisiones de los grupos, como aquella vivida por las familias congregacionalistas y metodistas tras el arribo del primer pastor de esta última denominación y que condujo a la fundación de las capillas Bethesda y Glan Alaw³⁵⁸.

En este sentido, hay que considerar el hecho de que un número no poco importante de salones tuvo una existencia efímera. Aquellos que lograron sobrevivir a las crecidas del río u otras inclemencias climáticas, debieron ser reconstruidos. Por ejemplo, en el transcurso de veinte años, las familias metodistas erigieron varias capillas: Llwyn Onn (Bryn Gwyn, 1878), Berwin (Rawson, 1881), Seion (Bryn Gwyn, 1883 y 1888), Glan Alaw (Glan Alaw, 1887), Tabernacl (Trelew, 1889), Treorki (Treorki, 1896) y una capilla sin nombre en la región de 28 de Julio (ca. 1893). Del total, solo cuatro perduraron después de la inundación de 1899 (Berwyn, Seion, Glan Alaw y Tabernacl). Otras capillas, en cambio, fueron relocalizadas, ya sea por causas naturales o por la alta movilidad de su feligresía y las familias de los pastores, resultante de las condiciones sociales y las posibilidades laborales. A medida que la población creció, la posibilidad de adquirir tierras disminuyó y los colonos tuvieron que buscar otras alternativas –de allí, los diversas campañas de exploración en el Territorio del Chubut– (G. Williams, 1975; 1977; 1991)³⁵⁹. Así, los mismos

³⁵⁸ W. M. Hughes brinda un relato que da cuenta de esta situación: “Para aquel invierno (1883), muchas familias llegadas durante los dos años anteriores habíanse mudado a sus chacras y las estaban trabajando por primera vez. Entonces se sintió la necesidad de celebrar algún culto religioso en la nueva vecindad. Hasta ahora acostumbrábamos reunirnos para un oficio religioso en casa del Sr. John Owens, Saer, en la vecindad de Maesteg. Pronto, los hermanos metodistas experimentaron el deseo de tener un culto aparte para ellos [y fundaron la Iglesia de Glan Alaw] Como el Reverendo W. Morris, para esta fecha se había mudado a su chacra, se cambió a la iglesia desde ‘Drofa D. S.’ para aquel lugar [...] los que quedaban en casa de John Owens se unieron a ellos y levantaron una capilla para sí mismos como congregacionalistas en la chacra del señor Morris. Este fue el comienzo de la iglesia congregacionalista de Bethesda [...] No estoy seguro si era el Reverendo W. Morris o R. R. Jones, Paerciau (Niwbwrch), el pastor de este pequeño rebaño, pero creo que los dos colaboraron en ello. Allí también acostumbraba asistir al culto quien esto escribe y predicaba allí tan a menudo como le era posible. Pero como la chacra mía estaba situada en la nueva localidad y Bethesda me quedaba a trasmano debido a la distancia, nos unimos con algunos hermanos para fundar una congregación religiosa en dicha nueva localidad. Afortunadamente, había entre ellos varias familias religiosas como Thomas Dylife Jones, William Davies, Evan Pugh, Owen Thomas Knowles y otras. Se consiguió un lugar adecuado para reunirnos en casa del señor Knowles, llamada ‘Boncyn Mawr’ (Médano Grande). Como los caminos eran largos y poco transitables, eran dos veces que nos reuníamos los domingos. Escuela Dominical a la mañana y culto de oración o predicación a la tarde [...] De allí derivó la iglesia de Ebenezer” (W. M. Hughes, 1993 [1927], p. 44).

³⁵⁹ Así queda expresado en el siguiente pasaje: “El 18 de abril de 1882, se celebró la reunión para poner al Reverendo W. Morris en sus funciones como pastor de la iglesia congregacionalista recién establecida en ‘Drofa D. S.’, como era llamado el paraje situado en el extremo inferior del Valle Superior [...] Los que tomaron parte en el acto de fundación fueron los Reverendos M. D. Jones, D. Lloyd Jones, A. Matthews, W. Williams (metodista) y W. M. Hughes. No se mantuvo por mucho tiempo en este sitio la iglesia, puesto que los agricultores se mudaron uno a uno a vivir en sus

vecinos participaron de la proyección de las capillas y en algunas zonas construyeron más de una: el vecindario de Nazareth contó con un antecedente previo a su proyección; las familias de Drofa Dulog, después de demoler el templo de 1881, como fue comentado, construyeron otro en un terreno ubicado a 13 km de Trelew; y las familias de Gaiman contaron con tres capillas distintas en tres décadas (la “Capilla de piedra”, Bethel “vieja” y “nueva”).

Dicho esto, es necesario reconsiderar el tema del “sectarismo” y, con ello, las características de la feligresía asidua a las capillas. Los cronistas no dudaban en afirmar que la colonia del Chubut surgió impregnada del espíritu nacionalista y religioso de sus ideólogos. William M. Hughes, quien había oficiado de maestro y prestado servicios en distintas iglesias independientes del valle, señala que tal vez era “el patriotismo lo más notorio a primera vista en el movimiento colonizador, pero en el fondo estaba la religión impregnando a todo lo demás; y ello de un modo inconsciente hasta para los mismos promotores”³⁶⁰. Además, recuerda que “fueron los pastores evangélicos los que en bien y mal tiempo apoyaron con mayor entusiasmo el movimiento” y “mantuvieron en alto la bandera del mismo en medio de todas las tempestades” (W. M. Hughes 1993 [1927], p. 241). Aun así, de acuerdo con Glyn Williams (1991, p. 92), la preocupación religiosa no constituyó un elemento transitorio asociado con el grupo inicial de colonos; hacia mediados del siglo XIX, como ha sido expuesto en el primer capítulo, un gran porcentaje de la población de Gales se identificaba/participaba de una u otra iglesia³⁶¹.

Dentro del movimiento colonizador galés, el peso de la tradición congregacionalista era notorio. La mayoría de los organizadores del proyecto, ministros y familias de colonos compartían sus principios religiosos y culturales, enraizados en la tradición inconformista. El líder de la empresa, Michael D. Jones, constituyó uno de sus referentes más visibles, y la institución que dirigió, el Seminario de Bala, fue el semillero de pastores y líderes de la colonia. También, esta denominación pudo ganar preeminencia tanto por su contenido ideológico como por las circunstancias sociales y materiales locales que las familias de colonos tuvieron que sobrellevar. La propuesta eclesiológica del congregacionalismo (como así también la del bautismo) basada en la integridad de la iglesia local (es decir, el conjunto de creyentes reunidos en una relación de

chacras en otras localidades y establecieron nuevas congregaciones religiosas en aquellas. De ello brotaron las iglesias de Bryn Crwn, Bethesda y Glan Alaw” (W. M. Hughes, 1993 [1927], p. 37).

³⁶⁰ En sus memorias, W. M. Hughes decía: “Tal vez se dirá que el número de capillas no constituye siempre una prueba de una religión práctica, firme y tesonera en los habitantes. Se hace notar como afirmante de esto a la abundancia y el esplendor de las iglesias católicas. Pero, sin embargo, queda siempre que el número de las casas de culto es índice de la religiosidad del pueblo donde quiera se encuentren. Hasta qué punto penetra el espíritu de la iglesia en su vida social y eleva el trato de los hombres entre sí durante los días de la semana es otro tema, aunque creo que la colonia sale airosa de la prueba también en esto” (1993 [1927], p. 242).

³⁶¹ En los años previos, el avivamiento cristiano del Ulster (1859) había impactado en la población y la prensa británicas, con un centenar de conversiones registradas en la isla.

“pacto”, y única representación visible de la “Iglesia de Cristo”) resultaba bastante permeable al discurso nacionalista galés/inconformista y era afín con el objetivo inicial del proyecto colonizador: conformar una comunidad autónoma, por fuera de la influencia de cualquier autoridad eclesiástica o estatal. Del mismo modo, el hecho de que los congregacionalistas consideran la predicación de todos los creyentes como principio rector, al igual que otras iglesias protestantes, facilitaba la continuidad y el funcionamiento del servicio religioso en un contexto de carencias y movilidad de fieles y pastores.

Como planteamos anteriormente, la composición religiosa de la comunidad galesa de la Patagonia varió con el arribo de nuevas familias galesas e inmigrantes. Detrás de las iglesias independientes, los metodistas (calvinistas y wesleyanos) constituyeron el segundo grupo en importancia, seguidos por la única congregación bautista; el número de familias episcopales creció hacia fines del siglo XIX, como resultado de los procesos de reocupación y repoblamiento del territorio. De la misma manera que los congregacionalistas, estos grupos construyeron sus capillas y contaron con pastores propios, situación que reforzó el perfil religioso de la población. Sin embargo, dicha muestra de religiosidad no condujo a una separación abrupta de la población en “facciones” protestantes. Si bien las iglesias se configuraron en torno a las adscripciones religiosas de familias o pastores a cargo, la documentación analizada nos permite afirmar que sobre el Chubut se extendió una red de solidaridad interdenominacional fortalecida por el sesgo nacionalista/étnico y el mandato inconformista del proyecto colonizador.

Durante los primeros años, la atención espiritual recayó en un único pastor y los cultos se celebraron en un salón improvisado y en casas particulares, sin distinción de credo alguno. Una década después, las congregaciones de distintas denominaciones organizaron sus templos pero los vínculos no se rompieron. El propio capellán anglicano, Hugh Davies, mantuvo reuniones con sus pares congregacionalistas Abraham Matthews y David Lloyd Jones, como tratamos en el capítulo 2. La celebración de los *Eisteddfods* es una prueba cabal del diálogo entre las distintas “sectas”. Los “Juegos Florales”, tal como como son conocidos estos eventos de competición literaria, se organizaron con una periodicidad anual a partir de la década de 1880. Algunas de las ediciones de este evento contaron con la dirección y el auspicio de los propios pastores y capillas (como William Casnodyn Rhys y la congregación bautista), y en las distintas competencias participaron los coros de las respectivas iglesias, como el de Nazareth, dirigido por el maestro John Carrog Jones.

En “Quince años en la Patagonia”, el pastor bautista William C. Rhys señalaba que, aunque las iglesias “celebran fielmente sus credos distintivos, trabajan juntas en perfecta armonía y concordancia”; es más, indicaba que entre ellas “existe más fervor y unión [que] en Gales”:

En un aniversario –*Cwrdd Mawr* (reunión grande)– hay un acuerdo para que haya representantes de las tres denominaciones. Hay un día en el año en el no hay sectarismos, como lo especifican las Iglesias Libres: el día de agradecimiento por la cosecha. Ese día es feriado en la colonia y se celebran reuniones de oración muy concurridas en todas las capillas, dos y tres veces al día. No solo se deja a un lado el trabajo sino también los sectarismos. Se espera que cada uno asista a la capilla más cercana (2000, p. 171).

Dada la movilidad territorial y la disponibilidad de pastores que recorrieran amplias distancias, las iglesias del valle tuvieron límites porosos y el faccionalismo denominacional fue más bien lábil. Hemos presentado algunas situaciones que dan cuenta de ello. Vale recordar las ceremonias oficiadas por el obispo Stirling y los casos de las únicas capillas no denominacionales que funcionaron antes de 1900: el antiguo salón de Rawson y la capilla de Glyn Du, de la década de 1870, construida en las proximidades de la futura ciudad de Trelew y antecedente de Moriah. La única iglesia bautista, Frondeg, funcionó efectivamente en torno a la figura del ministro mencionado, pues después de su partida y la inundación de 1899, no volvió a conformarse una congregación estable. Antes del establecimiento de la capilla y luego de su destrucción, sus fieles celebraron encuentros tanto en casas particulares como en otras iglesias. Tras la gran inundación de fin de siglo, cuyo impacto trataremos en breve, la conformación de “iglesias unificadas” constituyó una de las estrategias implementadas para la solución de los problemas organizativos de la feligresía.

1.3 Las capillas, centros de la vida social

Al menos durante las primeras décadas, la religión, a través de sus manifestaciones más visibles –capillas, pastores, prácticas–, asumió un lugar central en la vida social de las familias galesas. En un entorno mayoritariamente rural, lo público y lo privado, lo mundano y lo sagrado, constituyeron entidades difusas, pues lo religioso trascendió los muros de los templos y hogares y tiñó cada uno de los aspectos de la comunidad. Las capillas, como expresión máxima de la religiosidad de los colonos, tuvieron un papel protagónico. En parte, ello resultó un reflejo del lugar asignado en la Gales decimonónica. Ante los cambios sociales resultantes de la industrialización y en un siglo en el que el liberalismo galés asumió una “conciencia disidente” (Glaser, 1958), las iglesias ocuparon un rol social relevante como instituciones privilegiadas para la integración y movilización comunitarias; de allí que resultaran agencias privilegiadas para el reclutamiento de colonos.

En primer lugar, como centros de culto y reunión, pautaron la territorialidad de la colonia (Anexo, Figuras N° 11 y 12)³⁶². Las capillas del valle inferior estuvieron emplazadas a no más de 10 kilómetros de distancia entre ellas, de tal modo que la circulación de fieles y pastores y el cumplimiento de los deberes religiosos se vieran favorecidos. Como señala A. Matthews, la feligresía contaba con “capillas convenientemente distribuidas” y algunas escuelas: mientras que en cada iglesia organizada había “tres reuniones todos los domingos, o sea, dos sermones y la escuela dominical” y “cuando no se da sermón se organiza una reunión para ejercicios espirituales”; en aquellos edificios con un espacio físico destinado a fines educativos funcionaban “las clases dominicales, y a veces se realizan en ellas también las reuniones para ejercicios espirituales” (Matthews, 2011 [1894], p. 152).

En efecto, la vida religiosa resultó un elemento clave en la configuración territorial del Chubut; el espacio fue concebido por y para la vida religiosa. En torno a las capillas fueron (re) definiéndose los distritos rurales (*ardaloedd*), que englobaron también a los centros urbanos florecientes; a saber: Tair Helygen, Glyn Du, Drofa Gabets, Treorky, Drofa Dulog, Bryn Gwyn, Lle Cul, Bethesda, Bryn Crwn, Glan Alaw, Maes Teg, Ebenezer, Tyr Halen. Algunos de estos vecindarios asumieron los nombres de las propias casas de culto, y viceversa; no casualmente muchos de ellos remiten a los evangelios, ya sea en clara alusión a lo religioso (*Bethel*, “Casa de Dios”; *Bethesda*, “Casa de Misericordia”), a una ciudad (Nazaret, Salem) o sitio sagrado (Sion, Ebenezer, Moriá). Tal como explica Fernando Williams, el relato bíblico medió la relación con el territorio: el desierto patagónico era concebido como el desierto del Antiguo Testamento, un espacio de prueba, más específicamente, de “la prueba de fe en Dios” (2012, p. 89).

En segundo lugar, las capillas constituyeron centros gestores y promotores de la educación y la sociabilidad de la cultura galesa. Por un lado, cada capilla o vecindario rural contó con sus escuelas dominicales (*Ysgol Sul*) y algunas de ellas fueron instituciones de primeras letras o elementales, bajo la dirección del pastor, diácono y/o vecino. En el caso de las escuelas dominicales, funcionaron con regularidad y estuvieron destinadas a la instrucción moral y religiosa y a la enseñanza de lectura y escritura mediante el uso de la biblia en galés, además de recibir³⁶³. En clara alusión al sistema lancasteriano, los estudiantes avanzados (como “monitores”) guiaban al resto. Además, quienes asumieron la dirección de estas escuelas incorporaron el canto y el solfeo para consolidar la educación impartida (Caviglia, 2011).

³⁶² Sobre el tema, Fernando Williams ofrece un estudio minucioso en *Entre el desierto y el jardín. Viaje, literatura y paisaje en la Colonia Galesa del Chubut*, de 2010.

³⁶³ Edí D. Jones (1999, p. 27) sostiene que, “siendo uno de los objetivos primordiales de los galeses la conservación de su lengua”, “en toda capilla existía un cartón rígido sobre el cual estaba impreso el abecedario”, a partir del cual el niño “debía aprenderse de memoria tanto su escritura como su fonética”.

Por otro lado, las capillas favorecieron las prácticas literarias y artísticas galesas, en especial, la poesía y el canto. Al respecto, las memorias y los diarios de cronistas señalan que la vida cultural y religiosa en el Chubut era bastante parecida a aquella observada en los distritos rurales galeses. Las familias de colonos tenían sus sermones y la escuela dominical, reuniones de ejercicios espirituales durante la semana; sus propias uniones de escuelas dominicales (interdenominacionales) y “grandes reuniones de ejercicios espirituales que se realiza[ban] anualmente en las distintas capillas”; reuniones de canto y literarias; las sociedades de templanzas y sus propios *Eisteddfods* locales y generales. También, eran frecuentes “las reuniones de té y los picnics, que se [realizaban] a veces en las capillas, en relación ya con las grandes reuniones de la ‘Unión de Escuelas Dominicales’, ya con las actividades de [sus] escuelas semanales” o, en algunas oportunidades, se llevaban “a cabo en montes o a orillas del mar” (Matthews, 2011 [1894], pp. 175–176). A este listado de actividades deben sumarse las celebraciones de las festividades de San David, Navidad y Año Nuevo y el Día del Desembarco (*Gwyl y Glaniad*), cada 28 de julio.

En este sentido, las capillas resultaron espacios privilegiados para la redefinición y preservación de la identidad étnico-lingüística galesa. Frente al avance del Estado, el arribo de población católica y el despliegue de instituciones salesianas, constituyeron un “refugio de la etnicidad” al ser los principales espacios de sociabilidad y recreación de “lo galés”, junto a otros ámbitos como las escuelas, los proyectos editoriales y la prensa (los periódicos *Ein Breiniad* – “Nuestros Derechos”– e *Y Drafod* – “El Debate”–), las asociaciones civiles y culturales (como la sociedad *Camwy Fidd* – “Chubut del Futuro”–) y los mismos “Juegos Florales”.

En tercer lugar, como lo hace notar F. Williams (2012), las capillas desempeñaron una “función asistencial” a través de sus redes vinculares y constituyeron una “sólida base para la construcción de cierta civilidad”. Con base en el planteo de G. Williams (1991), el investigador destaca “la tendencia a solucionar los problemas en forma cooperativa” favorecida por ellas. Recuerda que, en los inicios, la feligresía de un vecindario solía afrontar la compra de insumos y la solución de problemas de manera conjunta. Lo mismo sucedió con las sociedades de riego y otros emprendimientos agrícolas y comerciales, de los que, en la mayoría de los casos, participaban activamente los pastores. Asimismo, la dinámica en torno a las iglesias “ayudan a entender el alto grado de participación sin el cual los emprendimientos mencionados no hubieran sido viables (F. Williams, 2012, p. 271).

Por último, las capillas cumplieron una función reguladora respecto a la conducta pública y privada de sus miembros, o al menos esa era la intención de sus referentes; devinieron dispositivos mediante los cuales era “impartida una disciplina de grupo orientada a la cohesión social de los colonos” (F. Williams, 2012, p. 268). Al igual que sus pares católicos en la frontera

bonaerense, los pastores desempeñaron un rol clave en el control religioso y moral de la población. El pastor Matthews ensalzaba el “poder disciplinario y preventivo de la religión” al orientar la conducta de las mujeres y los varones (2011 [1894], p. 73). No obstante, el crecimiento demográfico, la urbanización y la presencia efectiva de agentes del Estado condujeron al quiebre de la autonomía administrativa de la colonia y sus instituciones comenzaron a perder legitimidad. En consecuencia, la función reguladora de la capilla pasó a ser tan necesaria como difícil de sostener.

En 1892, el festival “San David” de Trelew –una versión similar y local de los *Eisteddfod*– contó con una competencia literaria (en galés) destinada a mujeres. La temática era “Orden Familiar”. Tres de los ensayos expuestos han sido recuperados y traducidos en *Para las mujeres de la colonia* como una muestra del discurso e imaginario que circulaba entre los sectores más ilustrados de la comunidad galesa del Chubut (Lo Presti, 2015, p. 13). En uno de los manuscritos, su autora, Esther Emmet, expresaba con entusiasmo “ver a la familia entera, el padre, la madre y los niños, saliendo hacia la capilla puntualmente la mañana del domingo para dar tributo a su gran creador con verdadera adoración” (2015 [1892], p. 37). Distinta era la lectura que ofrecía Eluned Morgan. La escritora reconocía que la población joven no guardaba respeto por el día sagrado y responsabilizaba a los padres de familia:

Me gustaría ver a los padres en la Colonia enseñar a sus hijos a tener más respeto por el día del Señor: quejas se escuchan frecuentemente que la juventud desprecia de mantener el día como santo. Si ellos vieran a sus padres respetar el domingo, sería una gran ayuda para que ellos hicieran lo mismo (2015 [1892], p. 72).

Para la misma época, el consumo de alcohol, el lenguaje vulgar, los juegos de azar y las relaciones extramatrimoniales fueron temas de tratamiento recurrente. Matthews informaba que no se había difundido “felizmente, ni la embriaguez, ni el desorden, ni el habla obsceno” en el Chubut, registrando solo un niño “de nacimiento ilegítimo” y la presencia de “algunas personas de dudosa reputación”. En términos generales, el ministro describía a “los galeses del Chubut” como “morales, sobrios y piadosos”. Pero esos adjetivos no eran aplicados abiertamente para referir a los jóvenes (mayormente varones), quienes, “de acuerdo con su vitalidad característica”, tenían “la necesidad de alguna distracción” y eran cautivados “por la fonda o la taberna, donde juegan a los billares u otra cosa” (Matthews, 2011 [1894], pp. 128, 176).

Los líderes comunitarios ensayaron diversas respuestas ante estos problemas, especialmente frente al consumo de alcohol. En 1893, dos bares abrieron sus puertas en la localidad de Trelew. La fuerte oposición condujo a la creación de una Sociedad de Templanza o “Liga de Abstemios”, que promovía encuentros para adultos y jóvenes los días sábados por la

noche (M. H. Jones, 1997a, p. 70). La estrategia no resultó muy exitosa: en los años siguientes, la feligresía de Bethel estableció un libro de “Compromiso de Temperancia”, con medio centenar de adherentes,³⁶⁴ y en la capilla Tabernacl comenzó a funcionar una “Liga de Jóvenes” con objetivos similares, bajo la dirección del pastor Robert Jones (M. H. Jones, 1997b, p. 209; 1997c, p. 63).

De la misma manera, *Y Draford* acompañó la campaña anti-alcohol mediante la publicación de artículos que interpelaban a las autoridades³⁶⁵. Tal como plantea Walter Brooks (2012, p. 19), el periódico siguió una línea similar a la de la prensa galesa, descrita como “puritana”. Este enfoque editorial no resulta llamativo si consideramos que entre los directores y colaboradores figuraron los pastores A. Matthews, David Lloyd Jones, Lewis Humphreys y Robert R. Jones. En 1913 el periódico volvió a insistir en el asunto a partir de la sanción del decreto nacional sobre expendió de alcohol en los territorios nacionales –también de esa época fueron los reclamos por el respeto de la norma de descanso dominical, vigentes desde 1905–. En efecto, solicitaron al nuevo gobernador, Antonio Lamarque (1913-1917), el cumplimiento del reglamento (M. H. Jones, 1997b, p. 202).

En *The Welsh in Patagonia*, Glyn Williams señala que la “secularización” en la Colonia Galesa se produjo en términos de “participación formal”, mientras que el sistema de valores derivado de esa participación persistió; los compromisos motivacionales y morales continuaron basándose en los valores religiosos (1991, p. 117). El episodio en torno a la venta de alcohol permite acercarnos al lugar (deseado) de los pastores y las capillas en el Chubut finisecular, ya sea como un reflejo de la posición que habían ocupado durante los años previos o como un intento de conservar un pasado imaginado. En todo caso, se observa la persistencia de un discurso amparado en el sistema de valores al que refiere el especialista galés y, al mismo tiempo, el debilitamiento de la autoridad religiosa hacia el interior de la comunidad. Cabe preguntar hasta qué punto esta situación resultó de los cambios de fin de siglo o, más bien, confirma un liderazgo débil por parte de los ministros religiosos.

1.4 Líderes religiosos y étnicos

Mientras que las familias episcopales negociaron el envío de capellanes por medio de la SAMS, los grupos independientes tuvieron la posibilidad de contar con varios ministros vinculados al Seminario de Bala y la empresa colonizadora. Entre 1874 y 1876, para citar un caso especial, la Sociedad Misionera de la Patagonia (*Cymdeithas Genhadol Patagonia*) auspició el trabajo de A.

³⁶⁴ AHPCh, Rollo 9, Libro de Firmas de Compromiso de Temperancia Mayores y Jóvenes de la Iglesia de Gaiman, 1906.

³⁶⁵ “Alcoholismo. Sus consecuencias” (27 de octubre de 1905), *Y Draford*, p. 4.

Matthews y la efímera misión de evangelización de D. Lloyd Jones (capítulo 1). Por su parte, las familias metodistas recibieron los servicios de ministros propios: William Williams, Richard Richards, William Roberts (Llanrwst), Robert Jones (Bryn Gwyn); aunque la duración de sus pastorados fue disímil. W. Roberts llegó en 1887 enviado por el Centro Metodista de Gales “para inspeccionar la secta en el Chubut” (A. Matthews (2011 [1894]), p. 153). Robert Jones, en cambio, desempeñó su trabajo como pastor estable durante más de veinte años (1890–1912); tras su fallecimiento, su hijo Robert John Jones, también pastor, fue contratado para prestar sus servicios entre las capillas patagónicas³⁶⁶. Por último, el grupo bautista tuvo un único pastorado significativo, el de William Casnodyn Rhys (1879-1893).

En un principio, los pastores estuvieron privados de una paga regular por sus servicios y debieron trabajar “con sus manos para el sustento como todos los demás” (Matthews, 2011 [1894], p. 73). Con la organización de las congregaciones y el envío de ministros y obreros a través de las redes establecidas por las sociedades misioneras y las iglesias de Gran Bretaña y Estados Unidos, los ingresos se regularizaron. Las congregaciones recibieron la ayuda de algunas entidades galesas, como la Sociedad para la Asistencia de Causas de la Iglesia en Llandegai (*Society for the Assistance of Church Causes in Llandegai*), la SFBS y particulares³⁶⁷. Lewis Humphreys, por ejemplo, regresó al Chubut contratado por la empresa de ferrocarril del Chubut; es decir, al menos durante un primer momento, contó con un dinero extra que le permitió cubrir los gastos de viaje e instalación. El historiador galés G. Williams afirma que, hacia fines de la década de 1880, un ministro percibía un salario que oscilaba entre las 300 y 150 libras, a causa de los aportes de los miembros de la congregación y las ganancias resultantes del trabajo agrícola. Además, la familia del pastor podía hacer uso de la casa parroquial, el caballo y el carro si la congregación contaba con ellos (G. Williams, 1991, pp. 104-105).

Con el retiro de la vida pública de Michael D. Jones, la disolución de la Compañía Colonizadora y el fallecimiento de varios de los referentes de la colonia entre las décadas de 1890

³⁶⁶ Un segundo hijo de Robert Jones, de nombre Joseph, fue gerente de la Compañía Mercantil del Chubut.

³⁶⁷ La información que contamos sobre la Sociedad para la Asistencia de Causas de la Iglesia en Llandegai es escasa. Los pagos se hicieron a la SPCK, el Hospital/Enfermería de Bangor y la misión galesa en la Patagonia, entre otros, según consta en el *Libro de Cuentas de la Sociedad para la Asistencia de Causas de la Iglesia en Llandegai (1878-1907)* (recuperado de <https://archiveshub.jisc.ac.uk/data/gb222-bmssacc>). Fernando Coronato remite a una colección de artículos de la prensa galesa de la Biblioteca Nacional de Gales, que exhiben un registro de donaciones de libros declarados por Michael D. Jones al momento de partida de los primeros galeses. Según su traducción, la empresa colonizadora recibió de la SFBS, a través del pastor Phillips, cien Biblias y Testamentos; de John Price (Caerleon), “algunos miles de tratados religiosos en inglés”; del ministro Daniel S. Evans (Llanymawddwy), tres libros de su autoría; de parte de William Roberts (Cefndwysam, cerca de Bala), varios “libros de Escuela Dominical para niños, fruto de su propio trabajo”. También, “se recibieron, de mano de David Lewis, 50 Testamentos que envió la Sociedad Bíblica Metodista-Calvinista de Liverpool” (2015, p. 252).

y 1900, el plantel de pastores y las iglesias se debilitaron notablemente³⁶⁸. Esta situación se agravó en torno a la Primera Guerra Mundial, con el cese del movimiento migratorio y la disminución del flujo de capitales desde Gales. Asimismo, G. Williams indica que, en 1922, el salario anual de un ministro era de 2.400 pesos, con la posibilidad de complementar sus ingresos en capillas no contribuyentes a 24 pesos por domingo y un domingo libre por mes. Otras capillas, en el segundo año, ofrecían un salario de 3.000 pesos y 3.600 por el tercero. Aquellas, con una posición más holgada, aportaban 1.200 pesos para el viaje del pastor si era soltero –el doble si tenía familia– y facilitaban dos hectáreas para su explotación (G. Williams, 1991, pp. 104-105). Las capillas y la colonia del Chubut perdieron el atractivo del que gozaron en los años anteriores; el ideario nacionalista que enmarcó la gesta languidecía con los últimos pioneros que sobrevivían en este lado del Atlántico. Por algún tiempo, miembros jóvenes de la comunidad fueron enviados a formarse en Teología en Gales, con la esperanza de que retornaran a servir a la comunidad (G. Williams, 1991, pp. 104-105). De ese grupo, solo se tiene registro de los hijos de los pastores R. Jones (Bryn Gwyn), Robert John Jones, y J. Caerenig Evans, Tudur Evans, quienes desempeñaron funciones en distintas capillas del valle después de la década de 1910³⁶⁹.

La vida patagónica hizo de los pastores partícipes activos de “todas las actividades de la colonia, ya fueran sociales, mundanas, políticas o religiosas, como cualquier otro colono” (A. Matthews (2011 [1894]), p. 73). Las capillas constituyeron los primeros centros deliberativos, gestores y de liderazgo social y político. No solo porque fueron personas de fuertes convicciones religiosas quienes ejecutaron, patrocinaron o apoyaron la colonización, sino, también, porque los templos resultaron uno de los primeros edificios en ser erigidos en los vecindarios y/o contaron con el espacio suficiente para la celebración de reuniones concernientes al devenir de la colonia. En consonancia, ministros, diáconos y maestros de escuelas dominicales, como también sus familias, se constituyeron en referentes de la comunidad (encarnaban una “imagen de comportamiento ideal”), y en las capillas hallaron plataformas para el tratamiento y la gestión de empresas y asociaciones mancomunadas (G. Williams, 1991, p. 104).

En *La Australia Argentina*, Roberto Payró afirmaba que los pastores tenían “un papel importantísimo” entre las familias galesas, “pues no solo dirigen sus asuntos espirituales, sino que tienen ingerencia [sic] también en los materiales”. Tal como registraba en su crónica de viaje, “todo se resuelve [en las capillas] por medio de meetings, trátase de lo que se trate, y en esos meetings

³⁶⁸ En 1893 el pastor bautista W. C. Rhys regresó a Gales. Entre 1898 y 1899 fallecieron H. Hughes, D. S. Davies y A. Matthews. También, los promotores de colonia, Michael D. Jones y Lewis Jones murieron en un lapso de seis años, en 1898 y 1904.

³⁶⁹ Tudur Evans nació en 1877, en Chubut, y tuvo tres hijos con Margaret Ann Williams. Fue pastor en Trevelin (durante la década de 1910), Esquel (1921-1933) y luego en las capillas del valle inferior (1933-1959).

los pastores llevan la voz cantante: los fieles votan afirmativa o negativamente, y luego se realiza lo resuelto”. El periodista indicaba que estas reuniones eran convocadas con anticipación por “un periódico semanal, impreso en Trelew, escrito en galense y titulado *I Drafod* [sic], que defiende los intereses de los colonos y admite colaboraciones siempre que directa o indirectamente no afecten a la empresa del ferrocarril, sagrada e impecable para él”. De ellas solían “surgir iniciativas de importancia, como por ejemplo, la de la adquisición de un remolcador para la navegación del río Chubut, y otras análogas” (Payró, 1908 [1898], pp. 50-51).

Asimismo, los ministros religiosos ocuparon un lugar social destacado a falta de profesionales y técnicos. Contaban con formación y la experiencia adquirida tanto en la empresa colonizadora como en las propias congregaciones. Pastores como D. Lloyd Jones y A. Matthews habían participado activamente en pos del movimiento colonizador. John Caerenig Evans defendió este tipo de empresas como sus colegas, mientras que W. Morris y R. R. Jones (Newbwrch), recientemente graduados al llegar en torno a 1880, se habían formado en Bala bajo la dirección de Michael D. Jones. La experiencia de esos años y las redes de contactos dentro y fuera del valle favorecieron su integración a empresas editoriales y mercantiles, la toma de cargos políticos y la representación de los colonos ante las autoridades nacionales. Además, algunos de los ministros, como J. Caerenig Evans, D. Lloyd Jones y Lewis Humphreys (quien regresó en 1887 al Chubut), vinieron acompañados por sus respectivas familias, situación que beneficiaba tanto el trabajo pastoral como la sociabilidad con sus compatriotas³⁷⁰.

Uno de los liderazgos más relevantes fue el de Abraham Matthews (1832-1899), quien desde muy temprano estuvo comprometido con el proyecto colonizador –quizás a partir de 1856, cuando entró en contacto con Michael D. Jones—. Hijo de un rico industrial inglés bautista, Matthews ingresó al Colegio de Bala a los 23 años. Al graduarse en 1859, fue nombrado pastor de los poblados de Llwydcoed y Cwmdare, donde predicó por el término de cinco años hasta embarcarse en el *Mimosa*. Acompañado por su mujer Gwennlian Thomas y su cuñado John Murray Thomas, el joven pastor viajó junto al grupo de pioneros y contribuyó activamente al desarrollo de la empresa patagónica³⁷¹. Sin lugar a dudas, fue el líder religioso más destacado de la colonia en los primeros decenios, posición robustecida por la soledad en su tarea entre 1866 y 1874. Matthews predicaba todos los domingos en Rawson y en cualquier zona donde era invitado; en

³⁷⁰ John Caerenig Evans (1837-1913) arribó con su mujer Hannah Harries (nacida en 1846) y sus primeros tres hijos; el matrimonio tendría 4 niñas (Amana Margaret, Edith Mary, Morfydd y Trofana) y 4 varones (Gildas, Egryn, Tudur y Grenig). J. C. Evans era ministro en la Iglesia de Cwm Aman, Aberdâr, en el sur de Gales, cuando decidió partir a la Patagonia.

³⁷¹ En 1863 se casó con Gwennlian Thomas, nacida en 1842, de cuyo matrimonio nacieron 5 hijos: Mary Ann (quien tuviera 6 meses al partir de Gales), Rawsona, William John, Henry Ward y Gwen. Al momento de partir, viajaron con una niñera o empleada particular, Mary John.

ese marco, asumió el rol de maestro de la escuela de *Glyn Du*, organizada bajo su impulso. Con el correr de los años y la presencia de otros pastores, sus actividades se concentraron en Moriah, la capilla de Drofa Dulog y Tair Helygen.

Además de su posición dentro de las congregaciones, el reverendo Matthews asumió un rol activo en la empresa colonizadora y el desarrollo comunitario³⁷². Integró el “Consejo de los Doce” y colaboró en comisiones locales con fines culturales. En 1873, después de la crisis financiera de la Compañía, viajó a Gales y Estados Unidos para promocionar el proyecto colonizador. Su labor en pos de la colonia se vio comprometida recién en 1892, cuando se radicó en Gales por dos años. Allí, recibió una interesante oferta, el rectorado administrativo del Seminario de Bala, pero lo rechazó y aceptó ser pastor en la iglesia de Canton, cerca de Cardiff (D. Williams, 2015, p. 170). Antes de regresar al Chubut, publicó el primer libro sobre la travesía galesa en América del Sur, *Hanes y Wladfa Gymraeg* (1894), conocido en español como *Crónica de la Colonia Galesa de la Patagonia*³⁷³. Luego de la estancia en su tierra natal, Matthews se instaló en Trelew, donde desempeñó las últimas funciones antes de su fallecimiento: estuvo al frente de la dirección de *Y Drafnod* (1894-1899), periódico que fundara Lewis Jones, y, en 1896, presidió la primera Comisión Sanitaria de esa localidad (cuando aún dependía de Rawson)³⁷⁴.

No menos importantes fueron los liderazgos de otros ministros, como David Lloyd Jones (1832-1910). Aún no había alcanzado su veintena de edad cuando ingresó al Seminario de Bala y su rector patrocinó su ingreso al Colegio de Highgate, en Londres. En 1855 se casó con Elizabeth Massy Green, madre de sus seis hijos. En el transcurso de la década siguiente, Lloyd Jones fue un fiel colaborador de Michael D. Jones, siendo el secretario de la Compañía Colonizadora a partir de 1868³⁷⁵. En 1874 se trasladó con toda su familia al Chubut, donde residió finalmente en una chacra de Drofa Dulog; había llegado con el apoyo de la Sociedad Misionera de la Patagonia, entidad fundada para auspiciar su labor como misionero entre la población indígena.

³⁷² El papel de Matthews fue clave durante el episodio conocido como el “Acuerdo de Patagones”. En 1867, luego de los conflictos suscitados a raíz de las condiciones de vida, un grupo de colonos decidió entrevistarse con el ministro Rawson con la idea de abandonar el Chubut. El pastor integró el grupo que, como contraparte, recibió el proyecto de colonizar Pájaro Blanco (Santa Fe). En su viaje de regreso, en Patagones, Matthews se reencontró con Lewis Jones, quien volvía al Chubut para convencer a sus compatriotas que no abandonaran el valle. Finalmente, ambos referentes acordaron apoyar el proyecto original (D. Williams, 2015, pp. 169-170).

³⁷³ A. Matthews elaboró el escrito a partir de un trabajo inédito del por entonces fallecido Edwyn C. Roberts (1838-1893), uno de los “cinco grandes” de la “Colonia Galense”.

³⁷⁴ En los primeros años, Matthews residió en Rawson. Luego, junto a su familia se trasladó a una chacra que adquirieron en las cercanías del pueblo, en la margen sur del río, conocida como *Parch yr Escob* (“Parque del Obispo”). Años más tarde, una nueva mudanza lo condujo a otra de sus propiedades, en la zona de Drofa Dulog, para radicarse definitivamente en Trelew, tras su estancia en Gales.

³⁷⁵ Lloyd Jones estuvo en ese cargo durante un par de años. Una serie de cartas dan cuenta de su estrecha situación económica y de la crisis financiera que atravesaba la empresa en sus primeros cinco años en ejecución. Glaniad, Cartas del reverendo D. Lloyd Jones al reverendo Michael D. Jones (19 de enero de 1866, 23 de enero de 1867 y 29 de septiembre de 1871).

De sus sesenta años como predicador, más de la mitad de ellos estuvieron destinados a la feligresía del Chubut. Al fallecer A. Matthews, ofició de ministro en las capillas atendidas por su colega. Además, fue una de las personas más solicitadas para el tratamiento de asuntos jurídicos y políticos por su mentalidad analítica: desde su arribo, no hubo “comisión ni consejo importante [en los] que no haya participado” (A. Matthews, (2011 [1894]), p. 109). En varias oportunidades asumió cargos públicos relevantes, como juez de paz, presidente de las comisiones municipales de Rawson y Defensor de Menores. Asimismo, participó de la proyección de la represa de Drofa Dulong, redactó los estatutos de la Compañía Mercantil Chubut (*Cwmni Masnachol Camwy*)³⁷⁶, desempeñó de manera temporal la dirección de *Y Drafod*, e integró la comisión asesora local de la sucursal del Banco Nación de Trelew (1899), sin contar su actuación como jurado de los *Eisteddfods*.

Lewis Humphreys (1838-1910), al igual que los pastores anteriores, ocupó una posición distinguida en el seno de la sociedad chubutense. Había desarrollado sus estudios teológicos en Bala, luego del avivamiento de 1859; allí recibió una notable influencia de su rector. Con 27 años fue designado por la compañía colonizadora como responsable del grupo de pastores que acompañó a los pioneros –entre ellos, dos de sus hermanos–. En 1866, por problemas de salud, debió trasladarse a Patagones para ser atendido por George A. Humble, y un año más tarde regresó a Gales. Dos décadas después regresó a la Patagonia, en ocasión de la partida del vapor *Vesta*; había sido contratado por la compañía ferroviaria para que oficiara de ministro en Puerto Madryn. Desde entonces, atendió a la feligresía de Bryn Crwm y Tyr Halen (capillas Ebenezer y Bethesda) y a la congregación de 16 de Octubre. En ese tiempo, escribió una serie de artículos en *Y Drafod* y participó de la vida pública como integrante del concejo municipal de Gaiman y su presidente (1902-1903).

Otros pastores también asumieron roles significativos. Por ejemplo, John Caerenig Evans ejerció como juez de paz y fue uno de los promotores de obras públicas relevantes en Gaiman, como su represa. En 1885 participó de la gestación de la Compañía Mercantil Chubut, siendo

³⁷⁶ La Compañía Mercantil del Chubut fue una entidad conformada originalmente por productores del valle del Chubut en 1885, con el objetivo de evitar los altos fletes que pagaban los colonos cuando debían vender sus productos. De acuerdo con Fernando Williams, constituyó “el puntal de una red en la que se articulaban solidariamente un conjunto de compañías e instituciones formadas por los galeses y, como tal, cargaba sobre sus espaldas con funciones cuasi asistencialistas”. Hacia 1900 sostuvo económicamente al periódico *Y Drafod*. Además, otorgó “una buena cantidad de becas, especialmente para las zonas rurales del valle, a aquellos jóvenes interesados en seguir sus estudios en la *Ysgol Ganolraddol* de Gaiman. Asimismo, empleó “a una gran cantidad de galeses y descendientes en las numerosas sucursales abiertas en todo el territorio del Chubut”. Según el especialista, “este conjunto de prácticas solidarias hacia la población de origen galés, la que mayoritariamente le vendía su producción agrícola y le compraba los bienes manufacturados, tendrá un rol que jugar en el proceso que llevó a la CMC a la quiebra en 1933”, después de los vaivenes de la guerra y la crisis del treinta. “Del mismo modo, la cautividad de los colonos de origen galés respecto de esta compañía determinaría que la quiebra de esta última hundiera a la mayoría de ellos en una situación de empobrecimiento sin precedentes” (F. Williams, 2011, p. 257).

electo primer presidente, junto a William Casnodyn Rhys –quien ocupó el rol de secretario de la comisión–. Este ministro bautista, por su parte, fue designado secretario de la primera comisión municipal de Gaiman, en 1885, y presidente organizador de *Camwy Fydd* (“Chubut del Futuro”), entidad fundada en 1890 con el objetivo de fomentar el desarrollo socio-cultural de la comunidad galesa y piedra angular de la futura Sociedad “San David”³⁷⁷. Ese mismo año, con Eluned Morgan, llevaron adelante la organización de la “Escuela Superior de Señoritas”³⁷⁸. Otro caso es el de Robert R. Jones, quien organizó cursos de taquigrafía y gramática, presidió la “Liga de Jóvenes” y dirigió *Y Draford*.

A través de estos breves recorridos biográficos puede observarse la participación que tuvieron los ministros religiosos dentro de la vida pública del Chubut, destacándose al menos tres campos de acción. En primer lugar, asumieron cargos en las instituciones civiles, tanto durante la etapa fundacional de la colonia y bajo la observancia de la Compañía, como a partir de la presencia de los agentes estatales y la organización del Territorio Nacional. Esos cargos fueron electivos u otorgados por la empresa colonizadora y las autoridades argentinas. En segundo lugar, tuvieron una posición relevante en instituciones y empresas de base étnica: la creación de la Compañía Mercantil, la dirección editorial del periódico *Y Draford*, la organización de instituciones educativas y asociaciones civiles y culturales (*Camwy Fydd*). En tercer lugar, y vinculado al anterior, patrocinaron, ejecutaron y/o participaron de acciones culturales que tuvieron como objetivos resguardar y recrear las tradiciones y costumbres étnico-religiosas en la Patagonia; a saber: la creación de *Camwy Fydd*, la celebración de los *Eisteddfod*, la publicación de artículos periodísticos y literatura, además del respaldo de acciones concretas dirigidas a la instrucción elemental de niños y el resguardo de la salud moral de los jóvenes (como las ligas de abstemios).

Los roles asumidos por los pastores no implicaron una influencia directa en las prácticas, discursos y definiciones de la sociedad civil, pero dan cuenta de un entramado complejo en el que los límites entre lo religioso/privado y lo profano/público eran permeables y difícilmente la religión asumía una posición marginal. Ello puede corroborarse en las trayectorias de otros líderes étnicos, como Lewis Jones, Edwyn C. Roberts, Richard Jones Berwyn, Eluned Morgan, Llwyd Ap Iwan,

³⁷⁷ Entre los miembros de la entidad se encontraban Robert Evans (secretario), Mihangel Ap Iwan, Llwyd Ap Iwan, William M. Hughes (tesorero), Hopkins Howells, Edward Jones, Edwyn Cynrie Roberts, entre otros. La asociación se reunía semanalmente con el fin de interesar a la población en las manifestaciones culturales galesas. Bajo el patrocinio de esta sociedad se celebró la primera exposición agrícola de la colonia, en Trelew. “Fue aventurado de parte de esta sociedad asociar una exposición y un Eisteddfod y celebrar los dos juntos en la misma fecha, el día de San David (primer día de marzo) [...] No se prolongaron por mucho tiempo las actividades de esta asociación porque sus miembros se dispersaron. Casnodyn Rhys y Probert Evans volvieron a Gales [...] Se recolectaron 300 pesos, destinados a diseñar retratos de los promotores del movimiento colonizador, que finalmente terminaron en las paredes de la Escuela Intermedia de Gaiman” (W. M. Hughes, 1993 [1927], pp. 117-118).

³⁷⁸ Antes de regresar a Gales, en 1893, W. C. Rhys recibió una medalla presidencial por parte de Roca, en reconocimiento de los “servicios prestados” en el Chubut (D. H. Rhys, 2000, pp. 13-22).

Mihangel Ap Iwan, Josiah Williams, William M. Hughes, Morris Humphreys, John Murray Thomas, Ebenezer M. Morgan; así como en los vínculos familiares forjados por los ministros y sus familias³⁷⁹. Si nos limitamos a los “cinco grandes” de la gesta galesa (A. Matthews, Lewis Jones, Hugh Hughes, Edwyn C. Roberts y Richard Jones Berwyn), tal como son ensalzados por la historiografía fundacional de la colonia, podemos evaluar la porosidad de esas fronteras. Sus trayectorias de vida, así como su identificación como “patriarcas”, arrojan luz a estas cuestiones.

En el caso de Lewis Jones (1836-1904), introducido en el primer capítulo, debemos subrayar su papel como interlocutor privilegiado entre los colonos, las autoridades nacionales y los promotores galeses; especialmente, dado el lugar ganado entre las familias galesas, el “patriarca” asumió un rol cardinal en la defensa de los principios religiosos. Responsable de la primera imprenta de la colonia y director fundador de los diarios *Ein Breiniad* e *Y Drafod*, fue uno de los ideólogos y gestores del Ferrocarril Central del Chubut, y ocupó todas las funciones públicas durante tres décadas: presidente del “Consejo de los Doce”, comisario nacional de la Colonia (1879), presidente municipal (1888-1889) y concejal de Rawson (1894-1895). En las elecciones realizadas tras la implementación de la ley N° 1.532, fue elegido juez de paz para la zona norte del valle. También, estuvo a cargo de la segunda mensura del territorio (1875) junto al agrimensor Thomas Dodd, el mencionado Lloyd Jones y John Griffiths –el presidente del cuerpo responsable era el comisario Antonio S. Oneto y las funciones de secretario recayeron en Robert Jones (Berwyn)–.

Sus hijas Eluned Morgan (1870-1938) y Myfanwy Ruffydd Jones, frutos del matrimonio con Ellen Griffiths, sellaron su estrecho vínculo con la sociedad local. La primera tuvo una dilatada carrera como escritora en el Chubut y Gales y fue una incansable promotora de instituciones educativas y culturales³⁸⁰. La segunda mujer se casó con el hijo de Michael D. Jones, Llwyd ap

³⁷⁹ Josiah Williams (1831-1923) era un asiduo concurrente a la capilla de Glyn Du, entre Rawson y Trelew, hasta la edificación de Tabernacl, donde llegó a ser diácono y maestro en la escuela dominical. Además, formó parte del grupo de promotores de la capilla Moriah y de numerosas instituciones civiles, como la Comisión Sanitaria de Trelew, en 1896. Morris Humphreys (1838-1898), hermano mellizo del reverendo Lewis Humphreys, integró casi de forma permanente las comisiones de festejos de San David y el Día del Desembarco. Fue también miembro de las comisiones de los *Eisteddfods*, de la Junta de Abstemios, y diácono en las capillas de Rawson. John Murray Thomas (1847-1924) llegó a Argentina junto a su hermana y cuñado, el pastor A. Matthews. En Buenos Aires, se casó con Harriett Underwood, hija de un notable comerciante de la ciudad. En Chubut, tuvo una extensa y notable carrera comercial y política. Fue el primer juez de paz de Rawson y, en 1886, sargento mayor de la caballería nacional. Trabajó en pos de encontrar un paso cordillerano para facilitar el comercio con Chile durante la década de 1890. En esos años ocupó el cargo de comisario de Gaiman y, entre 1899 y 1906, fue el primer jefe de la subprefectura de Rawson. Tras la inundación de 1899, que arrasó con el valle inferior, Thomas realizó gestiones para optimizar el puerto de la ciudad. Desde su posición, tuvo un rol importante en el plebiscito de 1902, que consolidó la soberanía argentina en tierras reclamadas por el país trasandino. Ebenezer M. Morgan (f.1910), fue gerente de la Compañía Mercantil Chubut y nieto de un renombrado pastor metodista, J. Thomas. Miembro activo de la capilla Tabernacl, en 1886 se casó con Annie Jones, maestra estadounidense contratada por Sarmiento.

³⁸⁰ Eluned Morgan fue autora de diversas obras literarias, entre ellas *Trevnusrwydd Teuluaidd* (“Orden de familia”) y *Dringo'r Andes (Hacia los Andes)*. Participó de la fundación del Colegio Camwy de Gaiman, el primer instituto de

Iwan, forjando los lazos entre las dos familias más destacadas de la historia galesa en el Chubut. El evento, de esperada trascendencia, se celebró en la “Escuela de Señoritas” dirigida por su hermana y estuvo a cargo del entonces juez de paz, el pastor David Lloyd George; el mismo gobernador territorial, Luis J. Fontana, ofició como padrino de la boda.

Las otras tres personalidades, Hugh Hughes (1824-1898), Edwyn C. Roberts (1838–1893) y Richard Jones Berwyn (1837–1917), aunque menos famosas, replicaron su trayectoria pública. El primero de ellos, también conocido como "Hughes Cadfan", nació en Anglesey. En los primeros años de la década de 1850, trabajó como carpintero en Caernarfon, donde comenzó a interesarse por el movimiento colonizador galés. En 1857 se trasladó a Liverpool y se convirtió en uno de los principales partidarios de la Sociedad de Emigración, junto a Michael D. Jones. En los años siguientes, Hughes participó en las campañas de promoción y fue autor de numerosos artículos y discursos de propaganda, como el famoso del *Manual de la Colonia Galesa (Llawlyfr y Wladfa Cymreig; Caernarfon, 1861)* y su Apéndice (1863). Después de arribar con el primer contingente de colonos, integró el “Consejo de los Doce” (como secretario y presidente) y fue juez de paz; en los lustros siguientes, se retiraría de la vida pública³⁸¹.

Edwyn C. Roberts, como se expuso en el primer capítulo, participó del proyecto patagónico desde su gestión. Hermano del pastor John Cynric Roberts, fue uno de los primeros colonos en contraer matrimonio en el Chubut, cuando se casó con Ann Jones en 1866; fruto de esa alianza nacerían siete hijos. Dos años después, Roberts era nombrado Teniente del Cuerpo de Guardias Nacionales Voluntarios de la Colonia Galesa, reconocido por el Estado argentino y antecesor de la Policía territorial. En la segunda mitad de la década de 1870, mediante sus gestiones fue posible el envío de ministros para la comunidad anglicana local. Además, tal como es registrado por David Williams (2015, pp. 175-177), realizó varios viajes de exploración en el Chubut. Después de hallar oro en Tecka (1890), se trasladó a Gales para organizar una compañía explotadora de este mineral, *The Patagonian Gold Mining Limited*. Durante la estancia en su tierra natal, escribió el boceto que utilizó A. Matthews para la publicación de la primera crónica galesa³⁸².

enseñanza media de la Patagonia. También, tuvo un rol activo dentro del periódico *Y Drafod*, propiedad de su padre, participó de los *Eisteddfods* locales, y publicó artículos para el periódico galés *Cymru*, editado por Owen M. Edwards.

³⁸¹ Probablemente, tal decisión esté asociada a una serie de entredichos que tuvo con Michael D. Jones. Hughes puso en duda el pago de la deuda que los colonos habían contraído con el rector de Bala, después de que fuera declarado en bancarota. Ello condujo a que su compatriota, en 1875, lo tildara de “Arch-False Welshman” en un intercambio de cartas con Lewis Jones (D. Tudur, 2006, pp. 350-352).

³⁸² Roberts es recordado por ser el autor del “Himno a la Libertad”, cantado con la música de “God Save of the King” en agosto de 1865, frente a la Capilla de Rawson. Su letra dice: “Soberano del cielo y de la tierra-Viviente creador-Nuestro eterno Señor-Dadnos siempre tu protección-Y tu defensa, Señor,-A los galeses en todo el mundo-Sobre la tierra y el mar.-No hemos hallado mejor País-En la lejana Patagonia-Que la Colonia-Los galeses aquí afincados-Viviremos en Paz-Sin temer traiciones ni espadas-Gloria sea a Dios.”

Richard Jones Berwyn fue el editor del primer periódico de la Patagonia, *Y Brut* (1868). Sus conocimientos y habilidades como escribiente y políglota (hablaba seis idiomas) le permitieron erigirse como el traductor oficial de los galeses y asumir otras responsabilidades civiles³⁸³. Formó parte del primer cuerpo de docentes y escribió el “Primer libro para enseñar a leer en galés al servicio de las escuelas de la Colonia”. Ocupó los cargos de secretario del “Consejo de los Doce” durante nueve años –hasta la culminación de ese sistema– y responsable del Registro Civil y Sumariante. En 1868 el órgano comunitario lo designó jefe de la “Guardia Nacional Galesa de la Colonia Chubut”, aunque rechazó el puesto. También, asumió las funciones de administrador de correos (1871), encargado de la Oficina Meteorológica de Rawson (1879-1900) y ayudante de la Comisión Nacional de Inmigración (D. Williams, 2015, pp. 20-23). Además, cuando en 1881 arribó a la colonia el primer ministro metodista, William Williams, estuvo a cargo de la organización de la capilla en Rawson, donó el terreno y desempeñó el rol de diácono hasta su muerte.

Este segundo recorrido biográfico demuestra que el elemento religioso tuvo un lugar preponderante en las redes de sociabilidad y los liderazgos de la población galesa del Chubut. Desde sus orígenes, el proyecto colonizador exhibió una clara dimensión religiosa y los hombres referidos no se manifestaron en contra de ella. Al menos L. Jones, E. C. Roberts y R. Jones Berwyn, una vez instalados, practicaron, promovieron y defendieron la tradición cristiana/inconformista de la población del valle.

En su conjunto, las historias de vida contempladas dan cuenta de la importancia otorgada a la religión, tanto desde el plano simbólico, como parte esencial en la construcción de una identidad (imaginada y narrada), como desde el plano material y más operativo. Por un lado, observamos que los ministros participaban de la vida pública activamente: ocuparon cargos civiles, organizaron e integraron instituciones sociales y culturales, participaron de empresas y proyectos mancomunados, hicieron oír su voz en la prensa gráfica y escribieron los relatos fundacionales de la colonia. Por otro lado, los pastores y sus familias estrecharon lazos con diferentes referentes comunitarios a través de las capillas y la integración de otras instancias de sociabilidad comunitaria, al menos durante las primeras décadas del proceso estudiado. Al mismo tiempo,

³⁸³ Recientemente, David Williams (2015) ha publicado el volumen *Y Brut (La Crónica): El primer periódico patagónico, de Richard Jones Berwyn*, en el que recopila, traduce y procede al análisis de las últimas páginas preservadas de esta publicación. En la introducción biográfica, Williams señala que Jones Berwyn fue nombrado maestro auxiliar a los 13 años y recibió el título de Idóneo en Educación con tan solo 15 años. “Luego obtuvo una beca de la Reina Victoria en el Colegio Normal Borough Road de Londres. Por esa época, la Sociedad de los Celtas le ofreció un cargo en París para enseñar el galés a los bretones allí residentes”. La experiencia fue breve; regresó a Gales, donde ejerció la docencia, y en 1856 viajó a Londres como tenedor de libros. Continuó enseñando galés y escribió para la revista *Y Ceddor* (“El Músico”). En 1859, editó *Papur Llundain* (“El Diario de Londres”), en galés, y publicó artículos en *Y Ffawer y Ddraig Goch* (“La Bandera del Dragón Rojo”), que propiciaba la emigración galesa. Antes de partir a la Patagonia con el primer contingente de colonos, recorrió Estados Unidos y escribió en *Y Drych Americanaidd* (“El Espejo Americano”) (D. Williams, 2015, p. 20).

como ha planteado la historiografía, la construcción de liderazgos étnicos conllevó una serie de estrategias y lo religioso constituyó un bien simbólico difícilmente desestimable en una sociedad en formación, predominantemente rural y con una presencia estatal tardía. De este modo, para muchos referentes de la comunidad, la participación de las capillas y los vínculos sostenidos con los pastores, en algunos casos consanguíneos, favorecieron la consolidación de su posición social y la obtención de legitimidad hacia el interior de la población.

2. EL AVANCE ESTATAL Y SALESIANO

No pocos políticos e intelectuales concibieron la Colonia Galesa como pieza clave en la expansión del “mundo civilizado”. Sin embargo, un sector de la clase gobernante manifestaba preocupación por “la concentración de individuos de una sola y exclusiva nacionalidad”³⁸⁴. A un año de su establecimiento, una nota del agrimensor Julio V. Díaz resaltaba la tenacidad del grupo por “conservar sus usos y costumbres, su religión, su antiguo idioma Galense” y señalaba que “sus compatriotas vendrían a millares espontáneamente” salvadas las dificultades iniciales³⁸⁵. En una carta remitida a Lewis Jones, Guillermo Rawson, quien apoyó el proyecto colonizador desde sus orígenes, indicaba que el “pensamiento de vivir aislados, sin oír otro idioma que el suyo, sin contacto con otras gentes es un pensamiento absurdo”³⁸⁶. El ministro refería a “los inconvenientes que tal sistema de aislamiento [implicaba] para los fines del verdadero progreso, de la autonomía nacional, del orden, de la paz ulterior y aun del bienestar de los mismos inmigrantes”. En este sentido, informaba la necesidad de contar con un “un agente propio” para el cumplimiento efectivo de las leyes y la administración, “aun cuando en el nombramiento de esa persona “se consultará siempre lo que más convenga a la satisfacción de los Colonos, siempre que sea compatible con las exigencias indeclinables del orden administrativo”³⁸⁷.

Más allá de esta carta de intenciones, la Colonia Galesa mantuvo cierta autonomía durante los primeros diez años de existencia. Los colonos eligieron a sus propias autoridades, ejecutaron

³⁸⁴ En la *Memoria del Ministerio del Interior* presentada al Congreso Nacional en 1865 se presenta una reseña del proceso colonizador en las provincias de Santa Fe (colonias Esperanza, San Jerónimo y San Carlos), Entre Ríos (San José) y Buenos Aires (Baradero), para luego atender la situación de la Colonia Galesa. El informe presentado por la oficina ministerial, a cargo de Rawson, informaba “la conveniencia de medir y distribuir de antemano la tierra colonizable a expensas del Gobierno, vendiéndola en seguida en lotes reducidos, a precios cómodos y a largos plazos. Esta medida aplicada a la Colonia de que se trata, desvirtuaría una de las objeciones que contra ella se hacen: pues allí donde la tierra es ofrecida a todos, jamás podrá efectuarse la concentración de individuos de una sola y exclusiva nacionalidad”. MMI 1865, pp. LXI-LXV.

³⁸⁵ MMI 1866, p. 415.

³⁸⁶ Rawson sostenía que la colonia tenía “el fin muy evidente de formar ciudadanos argentinos, sujetos a la ley común del país y gozando de todas las prerrogativas que nuestra Constitución acuerda al extranjero, pero sin consentir que se organicen grupos aislados de una sola nacionalidad con exclusión de otros que no pertenezcan a ella” (MMI 1866, p. 417).

³⁸⁷ MMI 1866, p. 417.

la construcción de los primeros edificios de uso mancomunado (incluyendo una capilla) y, tal como es informado en los reportes del Ministerio del Interior de 1870, establecieron relaciones comerciales con las Islas Malvinas y “con los indios de la tribu de los Pehuelches”³⁸⁸. A medida que el flujo migratorio se incrementó y la población “galense” creció, el Estado y la prensa porteña vieron en esa presencia una realidad cada vez más incómoda. En la memoria de muchos funcionarios y voceros públicos, como hemos visto en los debates analizados en el primer capítulo, estaba muy presente la ocupación de las Islas Malvinas. Además, las conflictivas negociaciones con Chile por los límites de la Patagonia y el incremento de las campañas militares contra los indígenas tensaron las relaciones.

En este contexto, el Ministerio de Guerra organizó un cuerpo de guardacostas bajo el mando de un subdelegado de puerto³⁸⁹. A ellos se sumó, en 1875, un comisario nacional, Antonio Oneto, quien arribó a Rawson junto al agrimensor anglo-argentino Thomas Dodds. Desde entonces, se sucedieron una serie de idas y venidas entre los funcionarios públicos y los habitantes del Chubut a causa de la existencia y la consecuente superposición de autoridades nacionales – el comisario y el capitán del puerto– y las instituciones comunitarias –el “Concejo de los Doce” y el juez de paz–, con lógicas diversas y jurisdicciones difusas. Si bien la ley N° 954 constituyó un mojón importante en la administración de los territorios australes a través de la creación de la Gobernación de la Patagonia (1878-1882), no subsanó esta situación.

La población galesa prosiguió con la celebración de elecciones y asumió una posición al menos defensiva. En 1878 comenzaron a circular los primeros números de *Ein Breniad* (“Nuestros Derechos”), “pequeño noticiero semanal” que, según su fundador, Lewis Jones, tenía como finalidad “ventilar las divergencias respecto del derecho administrativo de la Colonia, y protestar contra la tiranía oficial” (1993 [1898], p. 122). No obstante, los galeses eran requeridos para acciones patrocinadas por el Estado y muchos de ellos fueron agentes oficiales. En 1880, al mismo L. Jones le fue encomendado evaluar el establecimiento de colonos en Puerto Deseado y Santa Cruz. Ese mismo año, además, el Jefe de la Oficina de Inmigración, Juan Dillón, lo designó como sucesor del comisario Oneto durante seis meses (Gavirati, 2012). Es decir, las posturas de los funcionarios y los colonos (particularmente aquellos que asumieron liderazgos étnico-religiosos) variaron según los vínculos que pudieron construir de manera personal o mediante las redes de sociabilidad locales.

³⁸⁸ MMI 1870, p. 117.

³⁸⁹ Los primeros en ocupar el cargo fueron el mayor Alejandro Vivanco, junto a Rodolfo Petit Murat y Cándido Charneton.

El nombramiento de un nuevo comisario, Juan Finochetto, no mejoró las delicadas relaciones. El agente desconoció a las autoridades locales y llevó adelante iniciativas tendientes a la nacionalización de la población, como el fomento y la creación de las primeras escuelas públicas³⁹⁰. Después de una serie de desavenencias, encarceló a L. Jones, por entonces presidente del consejo comunal. Ante esta decisión, el vecindario se movilizó y uno de los colonos más prominentes, Richard Jones Berwin, fue apresado por instigación al desorden público³⁹¹. La situación se resolvió luego de un viaje a Buenos Aires, pero generó un revuelo en medios gráficos nacionales y británicos (L. Jones, 1993 [1898], pp. 155-158). Los líderes de la empresa colonizadora tomaron cartas en el asunto: mientras que Michael D. Jones envió una nota al gobierno nacional, con motivo de su paso por el Chubut; en 1884, Love Jones Parry solicitó al Parlamento británico la mediación del embajador en Argentina (L. Jones, 1993 [1898], pp. 159-161, 166).

Finalizadas las campañas militares, el gobierno se encaminó a reorganizar la Patagonia y montar un aparato administrativo más conveniente a sus intereses. Dado el desarrollo de los acontecimientos previos, los colonos vieron con relativo optimismo la legislación implementada y el nombramiento del primer gobernador, el militar y naturalista Luis J. Fontana (1884-1894). En 1885 el este del flamante Territorio Nacional del Chubut se dividió en dos departamentos. Sus cabeceras fueron Rawson, asiento principal de los funcionarios como capital del territorio, y Gaiman, que devino centro de la comunidad galesa³⁹². Cada jurisdicción contó con su propia

³⁹⁰ *El Monitor de la Educación Común* publicó dos informes elevados por Juan Finochetto, en las que informaba sobre su desempeño dentro del consejo escolar local: "Resultado de los exámenes en las escuelas de Chubut" (3 (59), mayo 1884; pp. 607-609) y "Nota al Señor Presidente del Consejo Nacional de Educación, Doctor Don Benjamin Zorrilla" (5 (87), sept. 1885, pp. 883-885).

³⁹¹ El informe de la gobernación del Chubut de 1895 recordaba el episodio: "Supo el señor Finochetto que D. Luis Jones [Lewis Jones] había aconsejado a los colonos que no se le suministraran los datos, a lo cual se agregaba que había notado signos que revelaban tendencia hostil a su autoridad; esto motivó su prisión, más los colonos amotinados por D. Ricardo J. Berwyn, se reunieron armados, muchos, en números de cientos y tantos, cerca de la comisaría y enviaron en comisión al mismo señor Berwyn, intimando la libertad de su compatriota, sin condiciones, o en caso contrario, que sería sacado por las armas. El señor Finochetto también redujo a prisión al comisionado y les mandó decir que no disponía de fuerzas para repeler la invasión, pero que antes de pasar por sobre la bandera nacional, que desde ese momento mandaba izar como emblema del poder de la patria, pasarían por sobre sus cadáveres. Los amotinados vieron izada la bandera y se contuvieron, disolviéndose en seguida. Los dos presos fueron remitidos a Buenos Aires con refuerzo de la subprefectura para custodiarlos". MMI 1895, Tomo III, pp. 568-569.

³⁹² El Ministerio del Interior publicaba la siguiente reseña del Chubut, en 1888: "El progreso del Territorio del Chubut es un hecho incontestable [canales de riego por colonos de la colonia Chubut; ferrocarril de la empresa Bell, cuyo presidente facilitó a los colonos los materiales para el tajar y construyó un puente sobre el río Chubut] Los colonos en general se encuentran en posiciones desahogadas y muchos de ellos pueden decirse que tienen fortuna, dadas sus condiciones de labradores [trabajo de agrimensor, construcción de más de 30 buenos edificios en Rawson] Entre estos adelantos se cuenta la construcción de una capilla, cuyo costo se calcula en seis mil pesos moneda nacional y de los que el gobierno contribuyó con mil quinientos. Todo esto ha hecho que el vecindario de Rawson, por cuyo centro se desliza el Río Chubut, apercibiéndose de la necesidad de un puente, contribuya con todo generosidad, a una suscripción iniciada por la gobernación con ese objeto, previo estudios y proyecto de presupuesto para la compra de materiales, pues la obra será ejecutada por el personal de esta repartición y el de la Sub-Prefectura. En este

comisión municipal y magistrados, elegidos por el término de dos años, y un comisario o superintendente de policía. Ese mismo año, la población celebró las primeras elecciones municipales en Gaiman y el vecino Edward J. Williams asumió como presidente del concejo. También, L. Jones y el reverendo Lloyd Jones fueron electos jueces de paz en las respectivas secciones³⁹³. Dispuesto este escenario, las familias galesas libraron dos “batallas” que tuvieron como eje la preservación de la identidad étnico-religiosa ante el avance del Estado: el respeto del domingo como día “reservado a Dios” y el funcionamiento de las escuelas particulares.

2.1 La batalla por el *Sabbath*

La oposición de la comunidad galesa a celebrar los comicios electorales y a realizar las prácticas militares durante los días domingos ha ocupado varias secciones de crónicas y relatos sobre la colonia del Chubut³⁹⁴. Ya sea una medida de fuerza contra la “opresión política” o un reclamo frente a decisiones que consideraban una ofensa a sus derechos e identidad, el precepto del “día de reposo” fue defendido por los líderes de la comunidad galesa como parte de su idiosincrasia y forma de vida, constituyendo uno de los principales argumentos para limitar el poder de los funcionarios públicos (F. Coronato y N. Jones, 2012, p. 32).

El primero de los episodios remite al año 1888, cuando Luis Fontana nombró una comisión municipal en Rawson sin ningún representante de origen galés (G. Mayo, H. Musachio, A. Delaboro, V. Zonza, J. Bollo). Un grupo de galeses decidió entregar el dinero de los impuestos al juez de la sección, el reverendo Lloyd Jones, y desconocer al cuerpo de ediles en clara oposición a la decisión tomada. Para evitar mayores inconvenientes, el gobernador –quien no tenía una postura contraria a la población galesa–³⁹⁵ convocó a las urnas al año siguiente. La elección se realizó durante la época de cosecha, situación que impidió la concurrencia de la mayor parte de la población. Solo votaron 43 varones de un total de 377 empadronados, y dos ediles nombrados anteriormente (J. Bollo y V. Zonza) resultaron electos. La vecindad de Rawson vio en esto una estrategia para limitar una vez más sus derechos cívicos y mantuvo una postura desafiante.

sentido, el pueblo Gaiman ha aventajado a la capital, pues hace seis meses que posee un magnífico puente suspendido, destinado al tránsito libre y costado por sus progresistas pobladores”. MMI 1888, pp. 534-535.

³⁹³ Según L. Jones, “los colonos estaban acostumbrados a practicar el gobierno municipal y, como la nueva ley no se diferenciaba del viejo sistema, salvo en detalles y formalidades, fue aplicada sin dificultad”. En su crónica, señala que: “se eligió un Concejo de hombres capacitados, con punto de reunión en Gaiman, por ser el lugar más céntrico. Se designó Juez Letrado y funcionarios judiciales, además de una multitud de empleados para la gobernación y la jefatura, y un Jefe de Correos para la Colonia” (1993 [1898], p. 169).

³⁹⁴ Vale mencionar el relato presentado por uno de sus protagonistas, L. Jones, 1993 [1898], pp. 175-178; y la crónica de R. Payró, (1908 [1898], pp. 53).

³⁹⁵ En 1885-1886 tuvo lugar la famosa expedición por el interior del territorio del Chubut hasta *Cwm Hyfrid* (“Valle Hermoso”). Estuvo liderada por Fontana, John Daniel Evans, Gregorio Mayo, John Murray Thomas y una treintena de “rifleros”, entre galeses y varones de otras nacionalidades.

Lloyd Jones se hizo eco de los reclamos y tomó la decisión de no entregar el dinero recaudado; ello condujo a su desplazamiento del cargo y el posterior reemplazó por Pío Agustín Pérez (L. Jones, 1993 [1898]).

En mayo de 1890, Fontana llamó a elecciones nuevamente. Según L. Jones, la convocatoria hizo hincapié en los requisitos para ser electo miembro del concejo municipal (ser habitante del lugar, mayor de edad, propietario, poder hablar en idioma nacional) y juez de paz (ser ciudadano argentino) y en el hecho de que “la mesa electoral estaría en el atrio de la Iglesia católica de 9 a 16” (1993 [1898], p. 175). A pesar de que el anuncio respetaba la legislación vigente y la costumbre extendida en el país de celebrar los comicios el día domingo y en los templos católicos, los propios galeses encontraron en ello una artimaña política, o más bien, una provocación³⁹⁶. El renombrado colono señala que “la exigencia de ser propietario y de hablar el idioma nacional no tenía base legal, pero se insinuó, no hay duda, como una intimidación y apaciguamiento después de las recientes vejaciones”, del mismo modo que “al tratar de obtener que se realizaran las elecciones locales el día domingo en el atrio de la iglesia católica” (L. Jones, 1993 [1898], p. 175).

Finalmente, los comicios arrojaron un resultado favorable para la vecindad galesa: cinco colonos fueron electos para el concejo de Rawson y el pastor Lloyd Jones accedió una vez más al cargo de juez de paz. Por su parte, la población de Gaiman eligió sus representantes y el juez electo fue otro ministro religioso, John Caerenig Evans³⁹⁷. Así y todo, las protestas en torno a los comicios no cesaron. L. Jones sostiene que “el Gobierno Nacional ordenó a la Gobernación que permitiera a la Comuna cambiar el día de las elecciones del domingo” (L. Jones, 1993 [1898], pp. 177-178), aunque los funcionarios locales persistieron en su posición amparados en la legislación³⁹⁸.

³⁹⁶ La ley 140 de 1857, adaptada en cada provincia y modificada en varias oportunidades (entre 1859 y 1890, hubo al menos media docena de reformas), dispuso que los comicios se celebraran en cada ciudad y en las parroquias de campañas. Ante la falta de autoridades municipales, el párroco era convocado a integrar la junta electoral local. Como requisito para sufragar, los ciudadanos varones que deseaban ejercer su derecho cívico, debían ser registrados por esta junta. El artículo 18 expresaba que “la apertura de las asambleas en las secciones electorales, se hará en el atrio de la iglesia parroquial o en los portales exteriores de las casas consistoriales”.

³⁹⁷ En esta localidad, las deliberaciones se llevaron a cabo en galés y se remitió una versión en castellano a la Gobernación. *Primer Libro de Actas del Concejo de Gaiman, 1885-1891*, Municipalidad de Gaiman, Chubut.

³⁹⁸ La memoria anual de 1895 registró la protesta de vecinos por resultados electorales, al igual que en 1892. El reclamo era en torno al artículo 54 de la ley de Territorios y a los artículos 7, 19 y 20 de la ley de elecciones nacionales. En especial, argumentaban “que la Municipalidad carecía de la facultad para establecer la división del departamento en dos distritos; y que aun cuando la ley de TTNN nada dice respecto del día, pero la práctica en la Nación Argentina era hacer las elecciones populares en día domingo o de fiesta”. El documento indica que “el PEN en fecha 24 de Octubre de 1892 desestimó esa protesta, declarando de acuerdo con el señor Procurador del Tesoro, que tales dificultades no son de un carácter tan fundamental que autoricen a intervenir en un asunto de interés local”, y “que en verdad, con estricta sujeción al artículo 55 de la ley de territorios nacionales, ellas deben practicarse en una sola mesa porque los inscriptos no alcanzan a quinientos, y la mesa debe instalarse en el atrio de la iglesia (cuando haya) y en su defecto en los portales del juzgado territorial superior; entrando en las prácticas políticas argentinas, el hacer las

El segundo episodio considerado aconteció durante la gobernación de Eugenio Tello (1895-1898)³⁹⁹. En octubre de 1895, el Congreso sancionó una ley que establecía la obligatoriedad del servicio en la Guardia Nacional para todos los jóvenes que cumplieran 20 años (antecedente de la “ley Riccheri”, de 1901). El enrolamiento en la Guardia Nacional, en general, y los ejercicios de entrenamiento el día domingo, en particular, no tuvieron buena aceptación entre las familias galesas. El informe anual elevado al Estado nacional apuntaba que “los galenses conservan sus antiguas costumbres y su culto, formando una sociedad aparte” y, en efecto, “los ciudadanos descendientes de los primitivos pobladores” han opuesto “resistencia [...] a concurrir a los ejercicios de la guardia nacional el día domingo, día reservado para los ejercicios religiosos”⁴⁰⁰.

En 1897, L. Jones, quien para entonces tenía experiencias en este tipo de polémicas, solicitó al gobierno una modificación bajo pretexto de que la reglamentación era “contraria a sus creencias y principios morales”. Dentro de sus argumentos incluía la resolución del Estado en torno a los días de elección y resaltaba tres aspectos. En primer lugar, señalaba que “el número de enrolados alcanza solo a setenta y de ellos no hay más que diez o doce, a quienes es indiferente el día de los ejercicios”; “para los otros sesenta es contrario a sus creencias y principios morales”. En segundo lugar, indicaba que los jóvenes afectados “no quisieran, de ningún modo, eludir sus deberes nacionales, pero ruegan a las autoridades que arbitren algún modo de evitar que se agraven sus convicciones morales y las de sus padres”. Por último, reforzaba el hecho de que “las creencias y los hábitos de los colonos, no contradicen en nada la moralidad y las buenas costumbres” sino que, “muy por el contrario, la afianzan”. Dicho esto, concluía que las familias galesas “no imponen sus creencias a nadie, pero piden solamente de parte del Gobierno, se les tolere respetar el día domingo, de acuerdo con sus convicciones religiosas” (L. Jones, 1993 [1898], pp. 177-178).

Cuando el coronel Carlos O'Donnell asumió el cargo de gobernador (1898-1900), la situación no había sido resuelta y las protestas proseguían. Recién en 1899, en ocasión de la visita del presidente Roca al valle del Chubut, los colonos tuvieron la oportunidad de exponer sus quejas. En el marco de su viaje con destino a Punta Arenas, donde se reuniría con su par chileno para sellar los acuerdos en torno a la cuestión de los límites en la Patagonia austral, el representante del Poder Ejecutivo Nacional se reunió con los referentes de la comunidad galesa y otorgó una

elecciones populares en día domingo o de fiesta: que no es trabajo servil, único prohibido por las religiones imperantes acá; y no siendo atributivo tampoco de la Municipalidad hacer divisiones territoriales para fines políticos”. MMI 1895, Tomo III, pp. 534-537.

³⁹⁹ Cayetano Bruno replica una cita del salesiano Vacchina, en la que sostiene que el nuevo gobernador tenía “ideas católicas bien conocidas”, era “devoto de la Santísima Virgen”, y “no se sonroja[ba] de frecuentar la iglesia mezclado con la gente del pueblo” (1981, p. 423).

⁴⁰⁰ MMI 1895, Tomo I, p. 54.

carta de compromiso, mediante la cual se garantizaba el respeto de la jornada sabática. El encuentro tuvo reacciones dispares en la prensa porteña⁴⁰¹. Para entonces, el contexto político, ideológico y cultural había cambiado. Dentro de los sectores de las elites se incrementaron los temores e inquietudes ante los crecientes conflictos sociales y una inmigración de masas que desafiaba la “identidad nacional”. Además, como señala Di Stefano, las ideas laicistas y anticlericales comenzaron a perder fuerza dentro de ellas, tal como se vivió con el naufragio del proyecto de ley de divorcio (Di Stefano, 2010, pp. 254). Para la comunidad galesa, la concesión significó un reconocimiento de derechos y la preservación de un tiempo concebido como “sagrado”; para los funcionarios públicos, evitó un foco de tensión en el sur y aseguró que los jóvenes pudieran continuar con sus “deberes nacionales”.

Ambos episodios se circunscriben a los tres lustros siguientes a la implementación de la ley N° 1.532 y dan cuenta de los conflictos generados en torno a la instalación de las instituciones y funcionarios públicos en una región que, hasta entonces, había tenido una presencia débil. La jornada sabática era concebida como parte de la idiosincrasia étnico-religiosa de las familias colonas y sus descendientes, un elemento identitario que era necesario defender. Más allá de que los relatos analizados están cargados de sentidos y usos políticos, tanto por aquellos cronistas que ensalzaron la resistencia galesa como por los funcionarios que atacaron la “tenaz persistencia” de sus prácticas, en torno a ellos podemos observar, primero, un aspecto de la vida cotidiana, el uso y la concepción del tiempo, valorado de múltiples maneras (religiosa, étnica y políticamente); segundo, los reajustes que empieza a sufrir lo religioso –en una comunidad concebida desde la religión– a medida que las agencias del Estado se hacen presentes, la “Colonia Galense” se iba desvaneciendo y los “patriarcas” perecían.

Roberto Payró, quien registró el último conflicto en su visita al Chubut, decía:

con motivo de los ejercicios doctrinales de la guardia nacional, ha surgido un escrúpulo de conciencia en los viejos y religiosos galenses: los ejercicios tienen que hacerse los domingos, y éstos son días de guardar; no pueden, pues, a su juicio, permitir que sus hijos concurren a ellos, so pena de condenarse, y han hecho toda clase de esfuerzos para impedirlo. Pero los hijos son más despreocupados, y no tardarán en amoldarse, como que también para el Chubut, aunque atrase el reloj, corre el fin del siglo XIX (1908 [1898], pp. 53).

⁴⁰¹ *Caras y Caretas*, en su edición del 25 de febrero de 1899 (Año II, n° 21), eligió como portada una caricaturización de Roca realizada por José María Cao, que llevaba como membrete la frase “La vuelta del descubridor”. En ella, el presidente de la Nación es representado en su “cruzada” por el sur argentino, y lleva en su mano la “petición de los galenses”. En el número siguiente, del 4 de marzo de 1899 (Año II, n° 22), la revista presentó una nueva caricatura, que daba cuenta de los imaginarios que circulaban en la prensa porteña sobre la situación en el Territorio Nacional y la “Colonia Galense”. Titulada “The British Chubut”, con el pie de imagen “Lo que desean los galenses”, la viñeta representa a los colonos como gauchos anglicanizados en una escena de pulpería (“Whisky Pulpería Store Limited”) –como las que popularizara posteriormente Florencio Molina Campos– y con la bandera de la *Union Jack* flameando en el extremo superior (Anexo, Figuras N° 13 y 14).

En la década de 1890, el valle del Chubut albergaba a una segunda generación de galeses. Aquellas personas que nacidas entre 1865 y 1875 alcanzaron los 30 y 20 años respectivamente; y si bien atesoraba su historia y tradiciones, formaban parte de la vida social territorialiana. Frente a esta realidad, los referentes de la “gesta galesa” –un acontecimiento que por entonces formaba parte del relato histórico territorialiano– y otros líderes comunitarios tuvieron que negociar con el Estado nacional para hacer valer sus “convicciones religiosas” y preservar sus “creencias y principios morales”, como expresara Lewis Jones. En esta oportunidad, dichos objetivos pudieron ser cumplimentados, pero los procesos de cambios que atravesaba la comunidad condujeron a la implementación de estrategias más heterodoxas.

2.2 La cuestión educativa: de las “escuelas particulares” a la defensa de la educación laica

El protestantismo cuenta con una extensa y rica tradición educativa. A través de la traducción de la biblia a lenguas vernáculas, Lutero y los reformadores promovieron el acercamiento de amplios sectores de la población a la cultura impresa (considerando aquí las propuestas de figuras relevantes para la historia de la educación como Comenio, Johan H. Pestalozzi y Joseph Lancaster). El estudio de la “palabra de Dios” constituyó una de las directrices de la catequesis, las escuelas dominicales y las sociedades bíblicas que surgieron desde entonces. En Gran Bretaña, dicha tradición fue robustecida por los movimientos *Evangelicals* y las iglesias inconformistas, que organizaron sus propios centros educativos⁴⁰². Tales premisas acompañaron a los protestantes afincados en otras latitudes, tanto para la promoción de acciones particulares, en el seno de las familias, como colectivas, a través de asociaciones étnicas y congregaciones religiosas encargadas de brindar instrucción básica⁴⁰³.

En términos generales, podemos identificar tres momentos en el desarrollo de la “cuestión educativa” en Chubut: una primera etapa correspondiente a los años de autonomía administrativa de la comunidad galesa, en la que se llevaron adelante las experiencias inaugurales de escuelas particulares/“privadas”, muchas de ellas bajo la jurisdicción de las capillas; una segunda etapa caracterizada por las tensiones entre agentes estatales y familias galesas, cuando el conflicto general giró en torno a la aplicación de la ley N° 1.420 y la nacionalización de los extranjeros; y una tercera etapa, vinculada a la defensa de la “educación laica”, como bandera de la educación pública frente a las escuelas salesianas y baluarte de las familias galeses y sus descendientes

⁴⁰² Sobre el papel de la tradición cristiana en la educación inglesa, veáse el trabajo de Lawrence Stone, “Literacy and Education in England 1640-1900” (1969, pp. 69-139).

⁴⁰³ En el primer capítulo, hemos considerado el tema del protestantismo y la experiencia bíblica en el ámbito rioplatense. Alina Silveira (2014, 2017) ha estudiado el desarrollo de iniciativas educativas de ingleses y escoceses en la Buenos Aires del siglo XIX.

para la defensa de sus principios religiosos –sin que ello implique un cese de la crítica a la educación “argentinizante”–. Esta última etapa, comprende dos momentos: uno relativo a los primeros años del siglo XX, asociado a las tensiones entre la comunidad galesa, los inspectores nacionales y los misioneros salesianos; y otro correspondiente a las décadas de 1940 y 1950, a partir de la sanción de la educación religiosa obligatoria –este segundo momento será retomado en el capítulo 5–.

Inicialmente, la vecindad galesa se hizo cargo de suministrar educación elemental a los niños y las niñas mediante el pago a un particular, quien brindaba servicios en su domicilio o en las capillas⁴⁰⁴. Por varios lustros, el Estado no pudo instrumentar acciones tendientes a garantizar la educación de la infancia, por lo que fueron las propias familias quienes asumieron ese rol. Entre las familias que viajaron en el *Mimosa* se registraron algunos maestros profesionales o con experiencia en el campo educativo, como el mencionado Richard Jones Berwyn. Asimismo, el colono Richard Jones (Glyn Du) afirma que “ninguno de los promotores pensó mucho en llevar libros y útiles escolares”, y fueron sus compañeros de viaje quienes trajeron consigo “libros personales” y “libritos de catecismo” (2015 [1919-1920], p. 252)⁴⁰⁵. Al respecto, Fernando Coronato (2015, p. 252) aclara que la empresa colonizadora recibió una suma importante de materiales de lectura por parte de familias galesas y entidades bíblicas, y sí estuvo preocupada por el desarrollo cultural de la colonia. En este contexto, tal como relata William M. Hughes (1993 [1927]), pastores, diáconos e integrantes de la comunidad –mayormente varones profesionales, con algún oficio o autodidactas animados por las circunstancias– distribuyeron sus tareas entre los distintos distritos, según fuera necesario, para satisfacer las necesidades educativas de la población. Junto a Jones Berwyn, sobresalieron el reverendo Lewis Humphreys, Thomas Pugh, Rhys Thomas y T. G. Pritchard.

Hasta la sanción de ley N° 1.420, existió un entramado de prácticas, iniciativas y experiencias educativas disímiles que funcionaban al amparo de la ley N° 988 (1875). La legislación vigente permitía que la educación común fuera impartida en establecimientos particulares o en la casa de los padres o tutores, siempre que sea igual o más completa que la

⁴⁰⁴ Esta práctica se extendió desde fines del siglo XVIII, y tuvo un particular desarrollo en la campaña bonaerense y los espacios de frontera. Un primer acercamiento al tema lo ofrece Carlos Newland (1992). En los territorios nacionales, el tema ha sido estudiado por Mirta Teobaldo, particularmente en el volumen compilado con Amelia García (2000). Sergio Caviglia (2011) ha realizado una reseña de la historia educativa del Chubut, en el que recopila una serie de documentos relevantes para el tratamiento del tema.

⁴⁰⁵ Las memorias de Richard Jones (Glyn Du) constituyen el cuarto relato sobre la instalación de la Colonia Galesa, publicadas en 1919-1920 por *Y Drafod* a partir de una versión análoga de 1903. Según su traductor, el estudioso Fernando Coronato, este relato se diferencia de los trabajos de A. Matthews y L. Jones (“verdaderas crónicas históricas y concebidas como tales”) y se acerca más a la propuesta de Thomas Jones (Glyn Du), familiar y amigo; son relatos simples, sin pretensiones, publicados antes de la muerte de sus autores (Coronato, 2015, pp. 151-152).

otorgada por el Estado (artículo 6). Esta obligaba al Consejo General y a su Director “a respetar en la organización de la enseñanza religiosa las creencias de los padres de familia, ajenos a la comunión católica” (artículo 2), y otorgaba un rol activo a la sociedad civil mediante la creación de consejos escolares distritales. Fernando Barba sostiene que, con el establecimiento de los cuerpos locales, “se pretendía lograr la atención y vigilancia constante que ni el Consejo, ni el Jefe del Departamento, ni los inspectores aisladamente podrían prestar a las escuelas” (1968, pp. 60-61).

Con el arribo de nuevos contingentes de migrantes y la expansión del territorio reocupado a fines de la década de 1870, los líderes comunitarios solicitaron el auxilio pecuniario del Estado ante la imposibilidad de garantizar una educación mínima. Las pequeñas escuelas funcionaban en un entorno mayormente rural, los niños y las niñas debían recorrer grandes distancias, y no contaban con personal docente preparado, material de enseñanza y mobiliarios adecuados⁴⁰⁶. Frente al pedido, en 1878, el gobierno envió al primer maestro nacional, Robert J. Powel (conocido como “Elaig”). Ese mismo año, una comisión escolar amparada en la legislación vigente y presidida por Lewis Jones discutió en la escuela de Glyn Du algunas medidas aconsejadas por el gobierno y el nombramiento del docente; la vecindad estaba preocupado por la intromisión de tendencias religiosas distintas a las suyas⁴⁰⁷.

De manera paralela, el Estado auspició la creación de las “escuelas nacionales” de Rawson (1878), Gaiman (1883) y Bryn Gwyn (1885). En su desarrollo, destacaron la activa participación del comisario Finochetto –de allí seguramente la tensión con el vecindario– y la convocatoria de angloparlantes como integrantes del personal docente, parte de la estrategia para atraer a las familias galesas. Así, la escuela de Rawson estuvo a cargo, primero, del matrimonio de Tomás O. Thomas y Emilia W. de Thomas y, un lustro después, de Ana E. Jones (Caviglia, 2011). Por su parte, Juan Ulson y el maestro galés Tomás Pugh fueron designados responsables

⁴⁰⁶ Algunas familias vieron conveniente “que el Gobierno destinase esos \$ 150 mensuales como un fondo a cargo de la comisión, formada por un representante de cada distrito, que dirigiese y proveyese a las distintas escuelas” (L. Jones, 1993 [1898], p. 146).

⁴⁰⁷ Lewis Jones presenta una breve biografía del maestro enviado por el Estado, fallecido trágicamente dos años después, en la barra del río. “Elaig” era londinense, de ascendencia galesa, y había aprendido el galés y el castellano. Mientras residió en Buenos Aires, “entró en contacto con algunos de los influyentes irlandeses católicos de la ciudad y sufrió, en consecuencia, las mismas dudas de Newman y Manning, de tal modo que, cuando regresó a la Colonia, era católico declarado”. Ello, asegura el cronista, “no agradó a los colonos, y en torno a su escuela en Glyn Du subsistió cierto desacuerdo”. Como maestro nacional, tenía instrucciones de ir introduciendo el uso del castellano como “idioma nacional”; y “como todos sus discípulos no sabían nada de esa lengua, se tomó el trabajo de preparar libros de textos bilingües, para uso de las escuelas de la Colonia”. Antes de su muerte, en 1880, estaba preparando un vocabulario galés-castellano (L. Jones, 1993 [1898], p. 144). Richard Jones (Glyn Du) recordaba, además, que el maestro “ponía mucho celo en todo lo galés, casi tanto como por la Iglesia católica y sus preceptos; parece ser que él había sido recomendado por altos funcionarios de ese credo en Gran Bretaña y en esta República. Era un lingüista capaz que dominaba el castellano, por eso el gobierno lo nombró en Buenos Aires para destinarlo aquí, para que se hiciera cargo de la escuela y ablandara a sus alumnos en la religión católica” (2015 [1919-1920], p. 254).

de las escuelas de Gaiman y Bryn Gwyn respectivamente⁴⁰⁸. Los establecimientos funcionaron bajo la observancia de una comisión encabezada por el comisario nacional; el cuerpo colegiado de Rawson en 1885, por ejemplo, contó con la participación de Finochetto, Gregorio Mayo (vecino destacado que integraba la comisión municipal y sería electo primer intendente de Rawson en 1900-1907) y el colono John Murray⁴⁰⁹.

La apertura de estas escuelas no tuvo una respuesta positiva hacia el interior de la comunidad galesa. Es más, reforzó el papel de las familias y, por extensión, las distintas congregaciones del valle mantuvieron un papel activo en materia educativa. Al menos nueve capillas fueron utilizadas para brindar instrucción básica, y hasta contaron con una pequeña escuela adjunta en la década de 1880: Berwyn (Rawson), Moriah (Trelew), Nazareth (Drofa Dulog), Seion (Bryn Gwyn), Bryn Crwn (Bryn Crwn), Salem (La Angostura), Bethel (Tyr Halen), Bethel (Trevelin) y Seion (Esquel).

La “Escuela Mixta Galesa” (luego escuela nacional N° 13), por ejemplo, nació en 1886, en la chacra N° 125 de David Jones (Maes Comet), y estuvo a cargo del mencionado Thomas Pugh. En 1891 se trasladó a la capilla Nazareth (Drofa Dulog), bajo la dirección de John Carrog Jones – reconocido por la dirección de coros y su participación en los Juegos Florales⁴¹⁰. Las capillas de Treorki y Bryn Crwm también funcionaron como escuelas hasta 1899, y Bethel, de 28 de julio (chacra N° 309), fue sede la primera institución educativa de la zona, a cargo de Owen R. Williams. En otros casos, las escuelas funcionaron en las inmediaciones de las capillas, replicando el tándem clásico de las instituciones étnicas; a saber: la capilla de Tair Helygen y la escuela nacional N° 33 de Casablanca, Moriah y la escuela N° 53 “Los Molinos”, Seion (Bryn Gwyn) y la escuela N° 12, la capilla Salem de La Angostura y la escuela N° 40, la capilla Bryn Crwn y la escuela N° 39 (E. D. Jones, 1999, pp. 29-30; Caviglia, 2011, pp. 92-94).

La ley N° 1.420 solo exigió que la enseñanza religiosa fuera impartida por ministros autorizados, antes o después del horario escolar; es decir, no constituyó un impedimento jurídico al funcionamiento de las escuelas en las casas de cultos o en las inmediaciones de las capillas. En la práctica, tales iniciativas cubrieron las vacancias de un Estado en desarrollo, que no pudo satisfacer por completo las demandas de la población a causa de la falta de edificios escolares, personal y recursos didácticos. Además, aquellas escuelas que funcionaron en las capillas o en

⁴⁰⁸ Eduardo Wilde, “Nota del M. de J.C. e I.P. sobre creación de escuelas en el Chubut” [9 de agosto de 1883]. *El Monitor de la Educación Común*, 3 (41), octubre 1883, pp. 2-3. *El Monitor de la Educación Común*, 3 (59), mayo 1884, pp. 607-609; 5 (87) sept. 1885, pp. 883-885.

⁴⁰⁹ Juan Finochetto, “Resultado de los exámenes en las escuelas de Chubut” [31 de diciembre de 1883]. *El Monitor de la Educación Común*, 3 (59), mayo 1884, pp. 607-608.

⁴¹⁰ Un cuarto de siglo después, en 1917, el vecindario inauguró un edificio más adecuado para las necesidades de la población escolar, junto a la capilla.

sus inmediaciones tuvieron una posición estratégica, al alcance de las familias distribuidas a lo largo y ancho del valle del Chubut, que garantizó una asistencia mínima de la población en edad escolar. A la postre, los funcionarios públicos no estuvieron tan preocupados por los sentimientos religiosos de la población como por aquellos apegos étnicos que contradijeron el modelo de nación deseado para los territorios nacionales⁴¹¹.

A medida que el Estado montó su aparato institucional territorialiano, las escuelas particulares galesas devinieron un tema recurrente en la agenda de las autoridades locales y el CNE: primero, a causa de la resistencia por parte de las familias galesas a perder sus tradiciones lingüísticas, que encontraron en la escuela –junto a las capillas– un espacio privilegiado para su preservación; segundo, debido a la superposición y existencia de un entramado de agentes, instituciones y prácticas educacionales dentro del Chubut, que impedían su administración y vigilancia. Escuelas galesas/escuelas nacionales, escuelas privadas-particulares/escuelas públicas y, luego, escuelas confesionales/escuelas laicas constituyeron pares antagónicos recurrentes en el Chubut finisecular –aunque solo resultasen planteos dicotómicos que reglaban de manera simplificada la compleja realidad social existente–⁴¹². Este panorama se agudizó aún más con la apertura de las instituciones salesianas.

Entre 1884 y 1891, el canónigo Francisco Vivaldi desempeñó el cargo de capellán del Chubut, nombrado por Aneiros⁴¹³. Tras su alejamiento, relata Cayetano Bruno, el gobernador Fontana pidió la autorización para que los salesianos ocuparan el cargo vacante. Así, el misionero italiano Bernardo Vacchina fue elegido para extender la obra de la congregación en la región. La tarea no resultó sencilla; “tuvo que apear con los galeses [y] ejercer el sagrado ministerio en medio de la más escuálida penuria” (Bruno, 1981, p. 419). En los años siguientes, el religioso

⁴¹¹ En *Educación común en la capital, provincias, colonias y territorios Federales durante el año 1883*, Benjamín Zorrilla informaba sobre las dificultades que debía sortear el CNE en las comunidades de “italianos, galenses, indios reducidos, hasta griegos y ruso-alemanes”, con sus “pretensiones y tendencias diversas” (1884, p. CXIX). En otra sección decía: “Parecen estas líneas escritas para hacer nuestro programa, pues solo con él podremos conseguir que el galense, que opone fuertes resistencias al Sur, en plena Patagonia, á aprender la lengua nacional, que los ruso-alemanes en las costas del Paraná; que oponen un fanatismo intransigente á toda acción que la autoridad quiere ejercitar sobre ellos; que los habitantes de la Pampa, recientemente sometidos, encuentren y confundan, refundiéndose en el tipo nacional por los conocimientos y principios que la escuela desarrolla en los hijos, dándoles gustos, ideas y conocimientos que no tuvieron sus padres” (1884, p. CXXI).

⁴¹² Algunas escuelas que funcionaron en una capilla o en una casa particular pasaron a contar con un edificio propio y terminaron bajo la administración del Estado, como “escuelas nacionales”. En otros casos, las familias alquilaron distintas casas, las escuelas se fusionaron o cerraron temporalmente, o bien, el establecimiento fue demolido tras las crecidas del río y se levantó uno nuevo en el mismo lugar u otro (Caviglia, 2011, pp. 99-100).

⁴¹³ El religioso Cayetano Bruno relata que Vivaldi llegó el día de la festividad de la Virgen de Dolores, “con cuyo nombre bautizó la misión y empezó enseguida la obra, instruyendo singularmente a los pequeños y a los indios, y predicando un domingo en castellano y otro en inglés con asistencia aun de protestantes. A estos últimos, por solicitud de ellos, explicaba todos los miércoles, de 7 a 8,30 de la tarde, la doctrina católica”. El autor de la *Historia de la Iglesia en la Argentina* sostiene que a Vivaldi se le objetó el hecho de que “proponiéndose el vicario apostólico de la Patagonia Septentrional y Central, monseñor Juan Cagliero, alternar con él, no consiguió ver acatada su autoridad” (1981, pp. 420-421).

estableció los pilares necesarios para llevar adelante sus objetivos. A mediados de 1893, abrió la escuela de varones bajo su dirección y, junto al misionero Domingo Milanés, convocó a las primeras “hijas de María Auxiliadora”, quienes se hicieron cargo de la escuela de mujeres. Hacia 1895 la “microscópica capital de la Patagonia Central” contaba con dos instituciones educativas, dos sacerdotes, algunos coadjutores y cuatro hermanas de la congregación. Antes de que Mario Migone sucediera a Vacchina, en 1897, la congregación salesiana llevó adelante la inauguración del templo de Rawson y proyectó el primer hospital del Chubut (Bruno, 1981, pp. 422-425).

Los registros oficiales de 1894 listan una decena de instituciones educativas en el Chubut; a saber: las “escuelas mixtas nacionales” N° 1 de Rawson (con 25 varones y 37 mujeres), N° 2 de Gaiman (con 23 varones y 27 mujeres) y de Bryn Gwyn (con 25 varones y 24 mujeres); los colegios salesianos de “Nuestra Señora de los Dolores” (15 varones) y de las Hermanas de María Auxiliadora (26 mujeres); y las escuelas “particulares galeses” de “Trelevo” [sic] (con 17 varones y 27 mujeres), Drofa Dulog (21 varones y 23 mujeres), “Bryn Crown” [sic] (27 varones y 20 mujeres) y “Tierra Salada” (25 varones y 16 mujeres). Es decir, la población territorialiana contaba con 3 escuelas públicas y 2 escuelas salesianas –con una planta docente de 8 personas y 202 menores de edad en conjunto–, en las que, según los funcionarios, se cumplían el programa del CNE y el uso idioma nacional; y 5 “escuelas particulares”, con 4 adultos a cargo de 220 niños y niñas. Además, el gobierno territorialiano reconocía que habían funcionado “otras escuelas galenses” en diversas épocas “de igual carácter en los distritos Drofa, Besgod, Moria y Bryn Aron [sic], habiéndose reabierto entre estas últimamente una de ellas”⁴¹⁴.

En efecto, la educación no constituyó un campo hegemonizado por el Estado. Una década después de la aprobación de la ley N° 1.420, el 70 por ciento de las instituciones del Chubut estaban a cargo de las familias galesas y la congregación salesiana, y más del 50 por ciento de la población escolar asistía a establecimientos “particulares”. Ante esta situación, los funcionarios públicos debieron superar numerosos escollos para cumplimentar la legislación vigente⁴¹⁵. En 1891 Raúl B. Díaz (1862-1918)⁴¹⁶, inspector del CNE, criticaba la enseñanza impartida por los

⁴¹⁴ MMI 1894, Tomo III, pp. 172-174.

⁴¹⁵ Los conflictos entre agentes del Estado, los “vecinos caracterizados” de los territorios sureños y los misioneros salesianos han sido materia de numerosos trabajos. Un primer acercamiento al tema es ofrecido en *La educación en las provincias y territorios nacionales: 1885-1945*, obra dirigida por Adriana Puiggrós (1993). Para los casos de Neuquén y Río Negro, remitimos a los estudios de Mirta Teobaldo y Amelia García (2000), María Andrea Nicoletti y Pedro Navarro Floria (2004), Nicoletti (2004a, 2004b, 2006) y Teobaldo, García y Nicoletti (2005). Para abordar la situación educativa en el Chubut, junto al trabajo de Caviglia (2011), consideramos la propuesta de Pablo D. Sánchez (2013) sobre las “Políticas educativas en la colonia galesa del Chubut (1880-1905)”. Para el caso pampeano, María José Billorou y Laura Sánchez (2014) ofrecen un trabajo sobre la dinámica del sistema educativo en la etapa territorialiana.

⁴¹⁶ Raúl B. Díaz constituye una figura destacada dentro del campo educativo territorialiano, como primer inspector escolar. Próspero Alemandri presentó una primera biografía del maestro puntano en *El Monitor de la Educación Común*, 62 (838-840), octubre-diciembre 1942, pp. 28-34. La historiadora Flavia Fiorucci (2015) presenta un recorrido

“maestros galenses” que “enseñan en galense a niños que aunque nacidos en esta tierra, son por sus costumbres, lenguaje y religión también galenses”. Del mismo modo, sostenía que “la asimilación de generaciones que allí nacen al organismo de la Nación, es tan necesaria, como altos son sus fines”. Sin escapar a los modelos de la época que veían en la religión un elemento constitutivo de la identidad nacional, concluía en que “no [podía] haber unidad nacional á donde falta la unidad del idioma, de la religión y de las costumbres”⁴¹⁷.

Los agentes del Estado debieron aunar esfuerzos para “castellanizar” a la “Colmena Galense”⁴¹⁸. Junto a las escuelas públicas nacionales, la red de instituciones salesianas brindó uno de los principales medios para desbancar la “impronta extranjerizante”⁴¹⁹. Por un lado, ampliaron la oferta educativa y muchas familias de migrantes optaron por enviar a sus hijos e hijas a sus escuelas, que se erigían como monumentos entre las monótonas construcciones patagónicas y se presentaban más espaciosos, bajo controles higiénicos y con personal permanente⁴²⁰. Por otro lado, las escuelas administradas por las congregaciones de “Don Bosco” y las “Hijas de María Auxiliadora” resultaron útiles para consolidar el proyecto evangelizador

por la historia de vida del maestro puntano, en el que destaca su formación en la Escuela Normal de Tucumán, su breve experiencia como docente (1885-1889) y su desempeño como inspector escolar de los Territorios nacionales (1890-1916). Durante más de dos décadas, de acuerdo con Fiorucci, Díaz impulsó la expansión de las escuelas y el cumplimiento de la Ley 1.420 “mientras monitoreaba su desarrollo e interpellaba a las autoridades reclamando por las limitaciones del proyecto educativo en la campaña Argentina”. En efecto, el “funcionario viajero” tuvo que desempeñar múltiples roles como agente estatal y “como un crítico del estado en formación” (Fiorucci, 2015).

⁴¹⁷ “Informe del Inspector de Territorios y Colonias Señor Don Raúl B. Díaz correspondiente al año de 1891” [15 de enero de 1892]. *El Monitor de la Educación Común*, 11 (218), noviembre 1892, pp. 457-463; p. 459.

⁴¹⁸ Alejandro Conesa utilizó la expresión en el “Informe del Gobernador del Chubut sobre la instrucción primaria” [24 de mayo de 1894] ante el CNE. Asimismo, en un escrito donde habla sobre las dificultades en torno a la enseñanza del “idioma nacional”, señala que era “preferible que las masas se eduquen en cualquier idioma que sea [ante la falta de recursos o personal competente]; tales fueron “los motivos que han inspirado el libre funcionamiento de las escuelas particulares, sostenidas por la comunidad Galense”. *El Monitor de la Educación Común*, 13 (247), 1894, pp. 839-842.

⁴¹⁹ En *La Australia Argentina*, el periodista masón Roberto Payró decía que “los católicos apostólicos romanos trabajan también por su lado, para quebrar o disminuir la preponderancia de los disidentes, y en Rawson, como en Bahía Blanca, como en Patagones, han aparecido los salesianos con sus escuelas y talleres, en sus operaciones estratégicas de avance hacia el sur, en cuya dirección han llegado ya a Tierra del Fuego, en la parte argentina y en la parte chilena”. Al respecto, señalaba que “su primer esfuerzo tiende a desprestigiar las escuelas del estado, y atraerse a los niños de la comarca, con una educación de aparato, llena de exhibiciones de habilidad en la declamación, el canto, etc., que seduce a los padres poco filósofos, deseosos del lucimiento, aunque sea superficial, de sus hijos. Luego, tras el colegio, y como por la peana se besa el santo, vienen las pequeñas industrias y los pequeños comercios que permiten a esta compañía tener estancias y aserraderos, y hasta panaderías donde quiera que establezca una sucursal”. Payró reconocía la contribución de las misiones salesianas al progreso material del país, aunque se preocupen más del propio, pero no deja atacar sus intereses materiales. En esa crítica también engloba a los anglicanos: “tan famosos por su abnegación, no han hecho en resumen de cuentas otra cosa [...] sus misiones continúan siendo verdaderas factorías” (1908 [1898], pp. 51-52).

⁴²⁰ A pesar de que los inspectores del CNE mantuvieron un fuerte y temprano distanciamiento respecto de la educación salesiana, reconocieron su trabajo y aportes. En el informe antes referido, Díaz decía: “sin útiles suficientes y sin personal capaz de suministrar una enseñanza educativa, si bien no cumple con varias disposiciones de la Ley de Educación, hay que reconocer sus sacrificios, su gran constancia y su acción en el espíritu de muchos años”. “Informe del Inspector de Territorios y Colonias Señor Don Raúl B. Díaz correspondiente al año de 1891” [15 de enero de 1892]. *El Monitor de la Educación Común*, 11 (218), noviembre 1892, pp. 457-463; pp. 458-459.

(entiéndase “evangelización” también como sinónimo de “civilización”) y construir “nación” a través de la enseñanza del “idioma argentino” y el respeto a la “patria”.

En este marco, misioneros salesianos como Bernardo Vacchina capitalizaron el papel ocupado en la construcción de una identidad nacional católica –siendo que la mayoría de ellos eran italianos–. En sus memorias de 1892-1897, el presbítero planteó una fuerte crítica a la presencia galesa y a los principios religiosos impartidos en sus escuelas. Acusaba a este grupo de “anticatólico”, “antilatino” y “poco o nada argentino”⁴²¹. En cambio, promovió la educación salesiana a un puesto clave en la formación del “argentino” y el remedio ante los efectos perjudiciales de la “educación galesa” para la “Religión” y la “Patria” (en Vanzini, 2005, p. 305). En uno de sus pasajes, Vacchina relató la admisión de tres niños “galenses protestantes” y su posterior conversión al catolicismo, exhibiendo el accionar de la misión salesiana en el Chubut y las representaciones e imaginarios sobre la comunidad galesa:

En nuestras escuelas de externos y pupilos diré que por orden del juez letrado tuve que admitir a tres niños galenses protestantes. Toda la Colonia metodista se alborotó. ¡Internar a tres niños metodistas en un colegio papista! Pero así lo disponía para todos los niños desamparados un decreto del gobierno federal. Los padres de esos tres niños habían perdido la patria potestad. Las hijas de ellos fueron asiladas en el colegio de las hermanas. Los niños protestantes prevenidos por sus correligionarios contra nosotros se portaban muy mal; desobedientes, holgazanes, insolentes y mal hablados en su idioma. Pero ¿qué es lo que no pueden modificar la oración, la caridad, el sistema de D. Bosco Santo? Poco a poco los pillos se transformaron con las explicaciones del catecismo por el buen ejemplo de sus maestros y compañeros, y después de un fervoroso mes de María, pidieron pasar al Catolicismo. Lo consiguieron después de prolija preparación y experiencias. Los bautizamos bajo condición (Vacchina [1892-1897] en Vanzini, 2005, pp. 305-306).

Las opiniones de los funcionarios territorianos sobre las misiones de evangelización eran disímiles para la época. Mientras que en Tierra del Fuego solicitaron una pronta presencia salesiana ante la notable incidencia de la SAMS, sus colegas de Río Negro realizaron una lectura severa sobre el accionar de la congregación salesiana, sin plantear ningún reparo con respecto a la obra anglicana (capítulo 2). En Chubut, las escuelas salesianas resultaron funcionales a la

⁴²¹ Hacia 1897, Vacchina visita Gaiman junto al gobernador del Territorio. En la crónica de ese viaje, el salesiano decía: “Los galenses llegaron a la Argentina siendo Ministro del Interior el Doctor Rawson [...] Un millón de ellos hubieran convertido Chubut en un dominio británico y el ministro fue prudente y sabiamente previsora; ya desde entonces se conocen los sentimientos imperialistas ingleses” Sobre la educación, sostenía que las familias galesas: “se imponían con las escuelas, cuyos maestros pagados por el gobierno nacional enseñaban en galense, inculcando su credo metodista. Hasta hubo quién intentó izar la bandera británica sustituyéndola (sic) a la nacional”. Por oposición, la educación salesiana no era contraria al programa nacional: “Creadas las gobernaciones, dos escuelas solamente respetaban el programa oficial, ambas en Rawson, asiento del gobernador. La escuela nacional mixta a cargo de una señorita francesa y la escuela salesiana. Ambas formaban argentinos; en las escuelas galenses los hijos de los argentinos resultaban galenses británicos, porque ni ingleses querían ser los galenses” (Vacchina [1892-1897] en Vanzini, 2005, pp. 304-305).

misión argentinizante a través de la enseñanza del “idioma nacional” a sectores amplios de la población. Pero, al mismo tiempo, constituyeron un aliciente inesperado para las propias instituciones públicas, al provocar reacciones dentro de aquellos actores religiosos que veían amenazadas sus creencias.

En 1894 Raúl B. Díaz presentó un informe en *El Monitor* que decía:

[..] casi llegué a persuadirme que la Escuela Nacional había caducado, y que no teniendo misión ventajosa impondríase su traslado a algún otro punto de la Colonia, pues no contaría en adelante con niños suficientes para su sostenimiento; sin embargo, bastó el trascurso de una semana, para convencerme de lo contrario, y como consecuencia, de haberse retemplado el espíritu religioso de los protestantes, a causa de la aparición de las escuelas católicas en la Colonia, se inscribían y concurrían diariamente cerca de treinta niños antes de la primera quincena de su reapertura, muchos de los cuales no habían antes asistido a ninguna de las escuelas públicas ni particulares del Territorio, sino que recibían educación con institutrices o maestros en sus hogares⁴²².

En la década de 1890, como señalamos en párrafos anteriores, el valle del Chubut contaba con una segunda generación de galeses y *Welsh-speakers*. Este grupo, que participaba de todos los ámbitos de la vida territorial, utilizaba el castellano como primera o segunda lengua. En este sentido, tal como es expresado en el informe de Díaz, algunas familias de galeses enviaron a sus hijos e hijas a las escuelas públicas como una manera de resguardar sus tradiciones religiosas, sin temor a la “castellanización”. Hacia los primeros años de la nueva centuria, la opción por la educación pública y laica terminó imponiéndose como parte de un proceso gradual –y no poco sinuoso– en el que el Estado asumió centralidad y las congregaciones y los descendientes de los antiguos colonos cedieron su posición en materia educativa, al menos en el nivel elemental. No casualmente por esos años se desarrollaron los movimientos “Pro-Hospital Laico de Trelew⁴²³ y pro “Escuela Intermedia Camwy” de Gaiman, en la que se enseñaría el galés y el inglés⁴²⁴.

Como ha sido abordado por Ana Rodríguez (2013) para el caso pampeano, el despliegue de la estructura estatal en los territorios nacionales fue paralelo a la expansión salesiana y ambos procesos se beneficiaron uno al otro. No obstante, a medida que las distintas esferas de la

⁴²² “Informe del Gobernador del Chubut sobre la instrucción primaria”. *El Monitor de la Educación Común*, 13 (247), 1894, pp. 839-842. El subrayado es del autor.

⁴²³ “Pro Hospital Laico de Trelew” (22 de junio de 1906), *Y Drafod*, p. 3. La comisión estuvo presidida por Ellis Thurtell, Licero Soto Mayor (secretario), Tomás Ponce (tesorero), y Anibal Calvimonte, Edelmiro Sumblandt y Fernández Cabrero como vocales.

⁴²⁴ Caviglia recoge tres experiencias previas que tuvieron como objeto la educación media en la Colonia: una llevada adelante por Thomas Pugh, la “Escuela de Señoritas” de Trelew y un proyecto encabezado por Robert Evans en Gaiman. Finalmente, en 1904, las familias de ascendencia galesa organizaron la *Camwy Intermediate Education Society* (Sociedad para la Educación Intermedia), para establecer un colegio que educara en galés a los jóvenes de más de 14 años. La hija de Lewis Jones era una de las personalidades en este movimiento. La institución comenzó a funcionar a principios de 1906, bajo la dirección de David Rhys Jones (Cwmystwyth), pero recién en diciembre de ese año se colocó la piedra angular del edificio en Gaiman. La *Ysgol Ganolradd y Wladfa* (Escuela Intermedia de la Colonia) resultó la primera institución trilingüe (español, galés, inglés) (Caviglia, 2011, pp. 94-95).

sociedad territorialiana definieron sus límites, de por sí difusos, las acciones de los salesianos eran cada vez más cuestionadas. En el contexto chubutense, tanto los agentes del Estado como las familias galesas hicieron de la educación pública una bandera frente a las instituciones confesionales católicas y como uno de los baluartes para el respeto a la diversidad religiosa. Esta situación tuvo su primer momento de visibilidad a comienzos del siglo XX.

De manera paralela al tratamiento de la ley de divorcio (1902), políticos, intelectuales y referentes del campo educativo debatieron los alcances del normalismo⁴²⁵. Por entonces, el mundo anglosajón observaba atentamente los debates en torno a la separación del Estado y la Iglesia en Francia, y los centros académicos comenzaron a evaluar las propuestas de la pedagogía activa y las experiencias escolanovistas. Tales circunstancias allanaron el terreno para un nuevo cuestionamiento a la escuela laica. En el Chubut, por su parte, el debate adquirió matices propios, primero, dada las características étnico-religiosas de su población (entre 1902 y 1907, el Territorio recibió a contingentes de bóeres provenientes de Sudáfrica) y, segundo, a raíz de la postura asumida por su nuevo gobernador, el médico Julio B. Lezana (1903-1909), quien, según Caviglia (2011, p. 264), combinó una activa defensa de la congregación salesiana con un discurso laicista en materia educativa.

Durante varios años, inspectores escolares como Raúl B. Díaz y José Zubiaur⁴²⁶ destinaron extensos escritos para dar cuenta de la incidencia perniciosa de las escuelas particulares y confesionales. Díaz, en uno de sus pasajes más virulentos, desarrolló su perspectiva sobre el “peligro” de la congregación italiana. Sin desconocer los logros de la “obra de Don Bosco”,

⁴²⁵ A partir de los estudios de Adriana Puiggrós y Juan Carlos Tedesco, Mariana Alvarado aborda la etapa 1880-1916, en la que se desarrollaron “las luchas fundamentales que tuvieron por eje articulador el carácter que asumió la educación” argentina. La investigadora mendocina sostiene que “tendencias normalizadoras, democrático-radicalizadas, socialistas, anarquistas y libertarias en pugna no pueden ser reducidas por la imposición ni subsumidas en la exclusividad positivista. Si bien no se articularon orgánicamente como movimiento, pusieron de manifiesto fisuras en el discurso imperante en una época determinada”. Alvarado indica correctamente que, de los discípulos de Pedro Scalabrini y José María Torres en la Escuela Normal de Paraná, algunos fueron vigorosamente influenciados por el positivismo pero otros lo fueron por el espiritualismo, el krausismo y el krausopositivismo. Junto a figuras relevantes del aparato educativo de la época, como José Benjamín Zubiaur, Raúl B. Díaz, José Berrutti y Rosario Vera Peñaloza, emergieron figuras con discursos y prácticas educativas disonantes como Carlos Norberto Vergara (1859-1929) (Alvarado, 2009, pp. 134-136). Egresado de la Escuela Normal de Paraná, el “Loco” Vergara desarrolló su propuesta pedagógica en la Escuela de Mercedes (Buenos Aires), en la que conjugó una educación libertaria, antidogmática y espontaneísta (Tedesco, 1993 [1986], pp. 261-284).

⁴²⁶ Doctor en Leyes y Ciencias Sociales, el educador José B. Zubiaur (1856-1921) ocupó una posición destacada dentro del campo educativo rioplatense finisecular. Durante cuatro décadas se desempeñó como subinspector e inspector de colegios nacionales y escuelas normales (1881-1892), profesor y rector del Colegio Nacional del Uruguay (1878-1892 y 1892-1898), vocal del CNE (1899-1911), catedrático de escuelas normales de profesoras y profesoras de la Capital (1886-1887) y en el Liceo Nacional de Señoritas (1908-1915). Promotor de la educación física (fue integrante del Comité Olímpico Internacional), después de 1915 asumió la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Corrientes y la Dirección de Instrucción Pública. Una biografía es presentada por Federico Bardi con el título “El maestro, Doctor José Benjamín Zubiaur” en *El Monitor de la Educación Común*, 61 (286), octubre 1941, pp. 29-33.

su postura era tajante⁴²⁷. Bajo el abrigo de la Constitución Nacional, en una época de creciente crítica sobre el ingreso de órdenes extranjeras (Di Stefano, 2010; Di Stefano y Zanatta, 2009 [2000]), el funcionario pronunció la siguiente advertencia: “viene entrando libremente al país junto con lo bueno lo malo y lo peligroso”⁴²⁸. Mediante la “táctica tradicional del clericalismo”, sostuvo el inspector, la congregación salesiana se expandió en el “sur de la República” y sus “escuelas sectarias” surgieron “ayudadas no solo por parte de la población atrasada, sino por los gobiernos locales [y] el nacional, como lo prueban las concesiones de tierra y subvenciones de que gozan”. Díaz listaba veinticinco escuelas salesianas “frente á frente de otras tantas escuelas laicas, nacionales, en abierta lucha, porque representan dos tipos diferentes, dos tendencias, dos fuerzas contrapuestas”. En este sentido, afirmó:

Las primeras llevan ofensiva y atacan abiertamente desde la una, el púlpito, el periódico y el hogar. Los frailes aconsejan á los padres y madres de familia “la muerte de sus hijos antes que la escuela sin Dios ó laica”, elogian sus propios establecimientos y amenazan aquellos con la negación de auxilios religiosos y materiales á la vez extrema suavidad aparentando enseñar el mínimun legal, echando polvo de oro en los ojos de los padres y tutores con internados, algún taller de artes y oficios, espectáculos teatrales y musicales (Díaz, 1910, Tomo III, pp. 137-138).

En la misma sintonía, el periódico *Y Draford* asumió una posición activa en la defensa de la educación laica. Como una de las voces más resonantes dentro de las antiguas familias galesas y sus descendientes (desde que fue creado por Lewis Jones en 1891 y, luego, como órgano de la Compañía Mercantil del Chubut)⁴²⁹, resulta importante destacar la publicación de una serie de

⁴²⁷ El inspector planteaba: “Que los padres salesianos son abnegados, que sus escuelas pueden enseñar á leer, escribir, contar y religión, yo no lo discuto. Lo que discutiré y sostendré siempre es la protección de la escuela nacional: porque ella va más allá que la clerical; porque desamparar á esta sería descuidar la asimilación al organismo de la Nación, de las generaciones que se levantan. Sería más, echar río abajo las sumas que en ellas se invierten [...] Partidario de las medidas radicales como soy, aunque mumurasen los campesinos y protestasen los “religiosos”, mandaría cerrar las escuelas salesianas y trabajar incesantemente para mejorar la escuela nacional, seguro de servir mejor, así, á la República” (Díaz, 1910, Tomo III, p. 132).

⁴²⁸ Al respecto, Díaz sostenía: “Esta última categoría pertenece á las congregaciones religiosas que, barridas de otros países ó deseos á extenderse por América [...] Geográficamente, la congregación salesiana se establecido, desde hace 20 años más ó menos, con paciencia, cautela y energía, táctica tradicional del clericalismo, en el sur de la República, desde Buenos Aires hasta la Tierra del Fuego” (Díaz, 1910, Tomo III, pp. 134-135).

⁴²⁹ Walter Brooks (2012, pp. 11-23) diferencia dos etapas en la historia de *Y Draford* entre 1891 y 1953, a partir del impacto de la primera guerra mundial y la introducción de cambios en su contenido. Inicialmente, la imprenta de *Y Draford* funcionó en la casa de L. Jones, *Plas Hedd* (“Mansión de la Paz”), cerca de Rawson, para que su hija Eluned Morgan pudiera ocuparse de ella. Dado los costos de producción, organizó una sociedad impresora para sostenerla, a cargo de William M. Hughes (Meloch). A comienzos de 1894, comenzó a funcionar la sociedad editora para la publicación del semanario. Sus directores fueron el ingeniero Edward Jones Williams y William M. Hughes. Al cabo de unos años, la imprenta era trasladada a Trelew y pasó a depender de la Compañía Mercantil del Chubut (hasta 1940). En 1898, fue elegida una nueva comisión y el pastor Abraham Matthews asumió el cargo de director hasta su fallecimiento, cuando es sucedido por Eluned Morgan. Durante las décadas siguientes, la dirección de la publicación estuvo a cargo de John Williams, Richard Jones Berwin, Llewelyn Roberts, el reverendo David Lloyd Jones, William M. Hughes (Glan Caeron), John Evan Jones, el pastor Robert R. Jones, Edmund F. Hunt, Richard Nichols, James H. Rowlands, William Williams, Evan Thomas e Irma Hughes de Jones.

artículos nucleados en ejes convergentes (la escuela laica, la educación moral y la instrucción práctica), muchos de los cuales tenían su origen en *El Monitor* y/o consistían en informes o ensayos de las figuras más prominente del campo educativo-laico nacional. La presencia de tales columnas, en español (el periódico era bilingüe por entonces, aunque la mayoría de sus páginas estaban en galés), fue reforzada tras la aparición de un claro contendiente en 1905: *La Cruz del Sur*, órgano de las “Escuelas Profesionales Salesianas” del Chubut y promovido por el propio Vacchina⁴³⁰. Desde ambas tribunas, la cruzada por la escuela laica asumió otros matices, que dieron cuenta de la tensión entre los distintos actores sociales y religiosos en el Chubut de principios de siglo.

Tres meses después de la circulación del primer número del boletín salesiano, *Y Draford* presentó un informe enviado por Pablo A. Pizzurno al CNE y publicado en *El Monitor* sobre la oficialización de los títulos expedidos por las “escuelas normales privadas”. En ese artículo, el funcionario y pedagogo adjudicó a “la escuela nacional” (“de acuerdo con la ley, laica”) el deber de “enseñar la verdad con prescindencia de todo prejuicio; debe enseñar á pensar libremente y a respetar todas las opiniones sinceras”. Además, insistió en la necesidad de bregar por “la más absoluta tolerancia en materia de creencias religiosas”, principio “que maestros y sobre todo maestras formados por comunidades religiosas, no podrán jamás transmitir”, “porque eso solo se transmite cuando realmente lo posee uno mismo”⁴³¹. Durante el lustro siguiente, *Y Draford* reforzó su postura a través de la publicación de una serie de artículos e informes con un evidente perfil anticlerical y de influencia librepensadora. A títulos como “Bibliotecas populares”, la “Instrucción Práctica”, “La Educación en los Territorios” e “Instrucción Laica” le siguieron columnas que cuestionaban directamente el accionar de las instituciones católicas y su historia, como “Biblia y Biblia”, “Dos párrafos cultos y púlpitos”, “Ciencia católica”, “Movimiento Anticatólico en la Capital de la República”, “Criar Cuervos”, “La inquisición católica”, “La iglesia y su nueva víctima”, “Excomunióón”.

⁴³⁰ Su número inaugural salió a la luz el 1° de enero de 1905, siendo el “primer periódico chubutense editado en lengua nacional”. Vacchina se refiere al mismo como “un periódico de propaganda religiosa, moral, pedagógica sin descuidar las noticias sociales de la localidad, los intereses financieros (sic) del pueblo, en cada domingo una sección telegráfica muy deseada” (Vacchina [1904-1917] en Vanzini, 2005, pp. 339-340). El coadjutor José Arrio estuvo detrás de la imprenta y la autoría varios de los artículos publicados. Luego, fue sucedido por ex alumnos del colegio salesiano. *La Cruz del Sur* dejó de publicarse en 1952. Con motivo de su apertura, *Y Draford* publicó una nota en la que daba la bienvenida a su “joven colega”. En ella, “ve muy complacido que el ideal de La Cruz del Sur [sea] el mismo que guía [sus] pasos [desde] hace quince años, programa felizmente expresado” por el padre Vacchina en el siguiente párrafo: “No amará peleas, si no en legítima y culta defensa; no profanará el santuario doméstico, ni se ocupará en vidas privadas; procurará hacer el bien a medida de sus fuerzas y como Dios le dé a entender” (“La Cruz del Sur. Nuevo Semanario” (6 de enero de 1905), *Y Draford*, p. 3). W. Brooks señala que la aparición de *La Cruz del Sur* y la posterior fundación de *El Imparcial* y *El Avisador Comercial* en 1908 y 1909 pueden haber favorecido a que *Y Draford* tomara la decisión de incluir información en castellano (2012, p. 17).

⁴³¹ “Educación Común (Del Monitor)” (17 de marzo de 1905), *Y Draford*, p. 3.

A través del primer grupo de artículos, *Y Drafod* expresó la necesidad de preservar la escuela laica ante los embates de la Iglesia de Roma⁴³². En “La religión en la escuela”, publicado originalmente en *El Monitor*, puso en discusión los alcances del artículo 8 de la ley N° 1.420. Luego de señalar que el CNE “no prohíbe a los maestros propender al desarrollo de la fe apostólica”, sino que “les impide intervenir en actos de propaganda de cualquier fe” –cumpliendo así el principio de “libertad de conciencia”–, la publicación destacó que la escuela “solo puede enseñar al niño que la única creencia verdaderamente sagrada es la creencia verdaderamente razonada, reflexiva, personal. Y esto es el fruto maduro de la evolución mental que florece muchos años después de haber abandonado el aula escolar”⁴³³. Del mismo modo, en “Cultos y pulcros”, *Y Drafod* reprodujo dos extractos de “Los Maestros de los Territorios Federales” de Agustín Álvarez para visibilizar la campaña de desprestigio de la escuela pública y laica llevada adelante por la Iglesia Católica⁴³⁴.

Este tipo de artículos era secundado por otros que tenían como objetivo deslegitimar a la Iglesia de Roma, sus agentes e instituciones. En uno de ellos, titulado “Un poquito de Instrucción Cívica”, *Y Drafod* recomendó una lectura atenta de la Constitución para recordar que, en un país donde existe la libertad de cultos, los comicios no pueden celebrarse en el atrio de la Iglesia –colocando en la agenda un tema de extrema sensibilidad para la comunidad galesa–⁴³⁵. En otras columnas, la Iglesia Católica fue catalogada como “El Pulpo” y se cuestionó la “moralidad administrativa” del Estado argentino al destinar parte del presupuesto a “la niña mimada que se come vivo al país”, sin solucionar problemas más relevantes como la situación jurídico-administrativa de los territorios nacionales⁴³⁶. En general, estas columnas remitieron a

⁴³² De los artículos publicados por *Y Drafod*, consideramos: Agustín Álvarez, “Bibliotecas populares” (28 de julio de 1905), p. 4; “Biblia y Biblia” (4 de agosto de 1905), p. 3; María Josefina Mazzuchelli, “Educación” (3 de febrero de 1906), p. 3; “Pro Hospital Laico de Trelew” (22 de junio de 1906), p. 3; “Instrucción Práctica” (2 de febrero), p. 4, (16 de marzo), p. 3, (30 de marzo de 1906), p. 4; “Instrucción laica” (6 de julio de 1906), p.3; y “Educación” (10 de julio de 1914), p. 2.

⁴³³ “La religión en la escuela” (12 de mayo de 1905), *Y Drafod*, p. 3.

⁴³⁴ “Dos párrafos. Cultos y pulcros” (25 de agosto de 1905), *Y Drafod*, p. 3. En “La Educación en los Territorios” (29 de junio de 1906, p. 3), artículo publicado originalmente en *La Nación*, son presentados los proyectos de Zubiatur para la creación de colegios normales y el otorgamiento de subsidios a maestros, si bien hay una crítica a la presencia de grupos concentrados de extranjeros en los territorios nacionales. “Ya que se ha incurrido en el error no disculpable de agravar el mal distribuyendo en regiones aisladas los grupos compactos de colonos extranjeros, en vez de propender a la fusión de esos elementos, conviene esforzarse por la difusión de la enseñanza nacional. Cuantos sacrificios se hagan por lograr la entrada de esas poblaciones heteróclitas en la tradición y en el espíritu de la república, serán compensados con creces. Por de pronto, la tarea más urgente es la de facilitar la educación elemental”. La columna había sido escrita en el contexto de arribo de los boérs, pero la crítica puede ser extensiva al caso de los galeses.

⁴³⁵ “Un poquito de Instrucción Cívica” (1 de septiembre de 1905), *Y Drafod*, p. 3.

⁴³⁶ El periódico recupera la crónica de Payró y los informes de Zubiatur en los que se crítica el accionar salesiano en la Patagonia, para luego ofrecer un detalle de los subsidios otorgados por el Estado para la refacción de los templos católicos. Con estas premisas, presenta el estado de “abandono y miseria en que se tiene a los territorios federales”, particularmente la situación de los funcionarios públicos (“estamos de ver agentes con tamaños remiendos en el uniforme y a veces mostrando las carnes por entre las brechas del trapo”). Para concluir, expresa el deseo de que el Congreso trate “cuanto antes, la reforma de la constitución para desprenderle al Estado el pulpo: entonces podrá

cuestionamientos “clásicos” por parte del protestantismo y el anticlericalismo anticatólico, como la posición de Roma frente a la ciencia, los abusos de poder, los hechos de estupro, la Inquisición, entre otros⁴³⁷. Sin embargo, un par de ellas interpelaron directamente al órgano salesiano de la región.

En el extenso ensayo “Criar Cuervos”, presentado en tres partes y firmado por el anónimo “Argentino”, *Y Draford* expuso una crítica férrea a *La Cruz del Sur* y al tratamiento realizado sobre varios temas de la agenda pública local y nacional⁴³⁸. El artículo no reparaba en criticar cada uno de los titulares presentados por el periódico de Rawson, desde la visión salesiana de la historia nacional hasta la concepción de la escuela y el lugar de la Iglesia Católica. “¿Qué quiere con tales denuestos *La Cruz del Sur*?”, se preguntaba en unos de sus apartados. La respuesta era contundente: “con esas pícaras palabras quiere que el Gobierno Argentino imponga en todas las escuelas, sin excepción, la enseñanza del catolicismo, y por ende quiere una barbaridad”⁴³⁹. El autor del artículo no se declaraba enemigo de la religión: “de ninguna; vengan todas, pero no olviden que en la Nación Argentina su Constitución es la ley suprema para todo el mundo”. Tampoco cuestionaba “al clero con prensa”, aunque condenaba “a la mala prensa del clero”⁴⁴⁰. En este sentido, planteaba que “la religión haga religión”, “no escuela”; “por qué y para qué permitir que ella también haya de meterse a maestra de escuela”. El alegato terminaba con una defensa de los principios de la Carta Magna, de la libertad de cultos y las instituciones laicas, pues, no deseaba que las escuelas “fabriquen dioses sino hombres”⁴⁴¹.

El artículo presentó una interesante evolución de los argumentos vertidos en un periódico con un claro perfil étnico-confesional. La mayoría de las columnas de *Y Draford* aún eran en galés y, junto a los numerosos ensayos y crónicas que ensalzaban la gesta galesa y a los mártires de la colonia, no cesaron los espacios destinados a la educación moral de la población y los cronogramas de las ceremonias religiosas en las distintas capillas. De este modo, las palabras de “Argentino”, aunque no representativas del conjunto de la población galesa del Chubut, adquieren relevancia al dar cuenta de un evidente cambio en la opinión sobre las escuelas nacionales, la educación laica y el lugar de la religión.

pagar buenos sueldos a los buenos servidores del país”. “Moralidad administrativa. El Pulpo” (16 de octubre de 1908), *Y Draford*, p. 3.

⁴³⁷ A modo de ejemplo, podemos mencionar los siguientes títulos de *Y Draford*: “Ciencia católica” (13 de abril de 1906), p. 2; “Movimiento Anticatólico en la Capital de la República” (18 de mayo de 1906), p. 3; “Consecuencias de la injusticia de la Iglesia Católica” (7 de diciembre de 1906), p. 4; “Sobre la Inquisición” (16 de octubre de 1908), pp. 3-4; “La inquisición católica” (23 de octubre de 1908), p. 3 y (30 de octubre de 1908), p. 3; “La iglesia y su nueva víctima” (4 de marzo de 1910), p. 2; “Excomuniación” (17 de junio de 1910), p. 3.

⁴³⁸ “Criar Cuervos” (31 de agosto de 1906), p. 4; (7 de septiembre de 1906), p. 4; (14 de septiembre de 1906), p. 4.

⁴³⁹ “Criar Cuervos” (7 de septiembre de 1906), *Y Draford*, p. 4.

⁴⁴⁰ “Criar Cuervos” (7 de septiembre de 1906), *Y Draford*, p. 4.

⁴⁴¹ “Criar Cuervos” (14 de septiembre de 1906), *Y Draford*, p. 4.

La publicación no pasó inadvertida; tuvo una sonada repercusión en el medio. *La Cruz del Sur* decidió iniciar su número 89 con el titular “Al Combate!” y en la tercera página hizo uso de su derecho a réplica, retomando el enunciado del ensayo: “[Criar cuervos] ...sacar te han los ojos”⁴⁴². El semanario salesiano no desestimó el frente abierto, pues el “rancio articulejo [...] podrá servir de blanco para sucesivos bombardeos, si en ello se empeña el pobre autor”. Además, defendió su línea editorial y su compromiso con la “verdad”, porque son “nuestras [...] verdaderas y bien comprobadas y las objeciones de nuestro adversario en vez de alterarlas en lo más mínimo, solo demuestran las pocas luces de nuestro hombre y su nula ilustración sobre las cuestiones que se propone combatir”. Sin responder a cada una de las acusaciones, *La Cruz del Sur* aprovechó la ocasión para desacreditar al semanario colega, “abogado y amigo de todas las malas causas”, cuyo nombre no era mencionado “por no honrarlo demasiado”⁴⁴³.

La tensión entre los dos órganos gráficos perduró a través de diversos artículos en los que *La Cruz del Sur* criticaba la educación laica y el rol desempeñado por los inspectores del CNE, mientras que el semanario bilingüe salía en su defensa⁴⁴⁴. No obstante, la querrela originada en aquel ensayo finalizó con una “Carta Abierta” de Y *Drafod*. El suscriptor de la misma, Edelmiró Correa, presentaba su nota en defensa del “ilustrado periódico” y “buen amigo del pueblo del Chubut”, tildando al “colega de Rawson” como “La Cruz del Diablo”. Después de presentar su extrañeza por el lenguaje violento utilizado (“no parece sino que el mencionado celestial papyrus se encuentra *poseído*”), el firmante advertía “caritativamente” al periódico salesiano: “no haga ruido alrededor del más alto interés nacional –la escuela–: puede ser que despierte el león (el pueblo) que está dormido!”. Finalmente, “en calidad de desafío”, declaraba:

1°, Que la sociedad religiosa-mercantil salesiana no se encuentra en condiciones didácticas ni morales para dirigir la educación común en la República. 2°, Que la sociedad mercantil-religiosa llamada salesiana no tiene –a pesar de haber sido tolerada

⁴⁴² “... sacar te han los ojos” (8 de septiembre de 1906), *La Cruz del Sur*, pp. 353-355.

⁴⁴³ “... sacar te han los ojos” (8 de septiembre de 1906), *La Cruz del Sur*, p. 355.

⁴⁴⁴ Referimos a los artículos “Verdadera y falsa Democracia” (22 de enero de 1905), “Escuelas del Estado y Escuelas Particulares” (5 de febrero de 1905), “Escuelas católicas” (5 de marzo de 1905), “Notas importantes [sobre la educación laica]” (25 de marzo de 1906), “Los salesianos y el Dr. Zubiaur” (5 de agosto de 1906), “La escuela debe ser neutra” y “Diputados y filósofos” (1 de marzo de 1908). *La Cruz del Sur* también publicó otros artículos con el fin de posicionar al catolicismo frente al protestantismo: “Teología Católica y protestante” (19 de marzo de 1905), “No lo creen los Protestantes y lo ignoran muchos Católicos” (24 de junio de 1905), “Biblia y Biblia” (23 de julio de 1905), “XX siglos de guerras y victorias demuestran estabilidad” (20 de agosto de 1905), “Conversión al catolicismo” (3 de septiembre de 1905), “El culto de los Santos y los disidentes” (29 de octubre de 1905), “Juicio del gran historiador protestante Maculay, sobre la Iglesia Católica” (12 de noviembre de 1905), “Impresiones de un obrero protestante en una audiencia de S. S. Pío X” (18 de febrero de 1906), “Colonización Boérs. Sin comentarios ni apreciaciones” (4 de marzo de 1906), “Un gobernador protestante y los Misioneros Católicos” (2 de septiembre de 1906), “El catolicismo es el verdadero cristianismo” (26 de septiembre de 1909), “Catolicismo y Protestantismo Juzgados por sus obras” (10 de octubre de 1909).

hasta ahora (como se toleran otras cosas)– existencia legal, dentro de las leyes argentinas⁴⁴⁵.

Dicho esto, es necesario mencionar que, a la par de la campaña pro-educación laica, Y *Drafod* publicó artículos que planteaban la necesidad de “producir hombres aptos, prácticos y enérgicos” en estas “sociedades modernas” carentes de educación moral⁴⁴⁶. Al respecto, en uno de ellos comparaba los casos inglés y japonés para concluir que “el estado, como estado, no tiene capacidad para formar juicio, si sea inspirada o nó la Biblia”, pues “esto es una cuestión para teólogos estrictamente llamados, no para estadistas”⁴⁴⁷. Así, aludía a la necesidad de una formación moral laica, algo novedoso respecto a los discursos y los valores pronunciados por los líderes étnicos en los años anteriores:

En el día de hoy, cuando todo el aire resuena con los conflictos religiosos, sea entre las sectas, sea entre las iglesias, sea entre las distintas creencias religiosas, son muchos los que en varios países darían bienvenida a semejante sistema unitivo de enseñanza ética. ¿Por qué no dejar a los clérigos, cuyo asunto es, toda cuestión tocante a lo milagroso, y a la salvación futura, concretándonos, en calidad de educadores de la juventud, a los fundamentales principios éticos, a cuyo respecto hombres serios, de toda religión y de toda filosofía, siempre se hallan de acuerdo? Estos principios morales no mudan, en épocas civilizadas, con el transcurso del tiempo, ni varían con clima, con raza, o con creencia. Los factores mudables son las adaptaciones políticas y sociales de dichos postulados, asimismo sus presumibles bases metafísicas o teológicas. Y son precisamente tales cuestiones disputables que no deben insinuarse en las mentes rudimentales de las escuelas primarias⁴⁴⁸.

Cuatro décadas después del arribo de las familias pioneras y tras veinte años de haberse organizado el Territorio Nacional, la situación educativa había cambiado. Aún persistían escuelas asociadas a las congregaciones, en las vecindades rurales⁴⁴⁹, como así también algunos referentes locales de la primera generación de galeses en el Chubut que temían por el quiebre del mandato fundacional de la colonia: la preservación identitaria. Sin embargo, el comienzo de siglo trajo consigo un escenario novedoso, signado por el arribo de grupos de diversas nacionalidades, de origen mediterráneo en general, y la expansión de las instituciones salesianas. Fue ante la presencia de una congregación católica con una fuerte campaña proselitista que Y *Drafod* publicó artículos con un claro sesgo laicista y anticlerical, dando cuenta de un cambio en la opinión pública y en el posicionamiento de sus lectores, mayormente *Welsh-speakers*, frente a las escuelas nacionales y la educación laica.

⁴⁴⁵ Edelmiro Correa, “Carta Abierta” (21 de septiembre de 1906), Y *Drafod*, p. 4.

⁴⁴⁶ “Instrucción Práctica” (2 de febrero de 1906), p. 4; (16 de marzo de 1906), p. 3; (30 de marzo de 1906), p. 4. “Instrucción laica” (6 de julio de 1906), pp. 3-4. “Educación” (10 de julio de 1914), p. 2.

⁴⁴⁷ “Instrucción laica” (6 de julio de 1906), Y *Drafod*, p. 3.

⁴⁴⁸ “Instrucción laica” (6 de julio de 1906), Y *Drafod*, p. 4.

⁴⁴⁹ La “Escuela Mixta Galesa” (escuela nacional N° 13) de 1886, por ejemplo, fue trasladada cinco años después a la capilla Nazareth (Drofa Dulog). En 1917 el vecindario inauguró otro edificio junto a la capilla.

3. DILUVIO Y REVERDECIMIENTO

El ocaso del siglo XIX constituyó una bisagra para la comunidad galesa del Chubut. El territorio cambió dramáticamente con el arribo de funcionarios públicos y militares, la expansión de la burocracia estatal y las instituciones de carácter público, la llegada de migrantes de diversas nacionalidades y católicos, la instalación de la congregación salesiana y la organización de una red de establecimientos y asociaciones bajo su auspicio. Los líderes comunitarios tuvieron que destinar importantes cuotas de energías a resolver los conflictos con los funcionarios y a frenar el creciente proceso de nacionalización. El avance del Estado procedía en varios frentes: la reorganización del territorio a través de nuevas jurisdicciones y la creación de espacios comunes, la celebración de actos públicos como los comicios electorales y los ejercicios militares durante el día domingo, la denuncia de las “escuelas particulares galenses” y la creación de nuevos establecimientos “nacionales” al amparo de la ley 1.420, la desacreditación de autoridades locales y el nombramiento de funcionarios de manera arbitraria.

Para entonces, si bien el proyecto colonizador galés permanecía vivo en el relato de las familias pioneras y en las instituciones étnicas y confesionales y era enarbolado como bandera ante los embates del Estado y otros actores sociales, el movimiento comenzó a decrecer. No casualmente, en esos años fueron publicadas las crónicas más famosas de la gesta galesa: *Hanes y Wladfa Gymreig yn Patagonia* (conocida por su edición en castellano como *Crónica de la Colonia Galesa de la Patagonia*) de Abraham Matthews (1894) y *Hanes y Wladfa Gymreig. Cymru Newydd yn Ne America* (editada en español con el título *La colonia galesa. Una nueva Gales en Sudamérica*) de Lewis Jones (1898). A treinta años del arribo del *Mimosa*, la edición de estos volúmenes resultó tan oportuna como necesaria para recrear y conservar la memoria colectiva⁴⁵⁰.

A comienzos de la década de 1890, Michael D. Jones se retiró de la vida pública y la Compañía Colonizadora se desintegró. En los años siguientes, los ideólogos y patrocinadores de la colonia y los líderes religiosos y comunitarios más representativos fallecieron (en 1891, Love Jones Parry; en 1893, Edwyn C. Roberts; en 1898, los pastores Hugh Hughes, David S. Davies y el ex rector de Bala; en 1899, el reverendo Abraham Matthews; en 1904, Lewis Jones; y en 1910, los pastores Lewis Humphreys y David Lloyd Jones) o abandonaron la Patagonia (como el pastor

⁴⁵⁰ En esos años también fueron publicadas los manuscritos de Edwyn C. Roberts (*Hanes Dechreuad Y Wladfa Gymreig yn Mhatagonia*, 1893) y Eluned Morgan (*Dringo'r Andes*, 1904), y los artículos de Llwyd ap Iwan (“The Chubut Valley, Patagonia. The origins, history, development and prospects of the Welsh Colony with an account of several expeditions and travels in Patagonia”, en los números de agosto de 1907 a junio de 1908 en *The Standard* de Buenos Aires) y Richard Jones (“Y Wladfa Gymreig”, en distintos números de *Y Drafod* de 1919 y 1920). Además, en 1904, el periódico *Y Drafod* reprodujo un artículo de Eluned Morgan titulado “The Welsh Patagonians”, publicado originalmente en el *South Wales Daily News* (19 de febrero de 1904, p. 1; 26 de febrero de 1904, p. 3).

William C. Rhys, quien volvió a Gales en 1893). La ausencia de los principales referentes comunitarios significó el cese del impulso nacionalista y religioso que le había dado carácter y razón de ser al proyecto colonizador del Chubut.

Además, el núcleo original de la primitiva “Colonia Galense” había sufrido variaciones con la movilidad territorial y el crecimiento natural de la población, con una nueva generación de hijos nacida en el territorio argentino. Las mismas prácticas y cotidianidad de los colonos cambiaron con la “vida moderna”. En las últimas décadas del siglo XIX, el consumo de alcohol, el lenguaje vulgar, los juegos de azar y las relaciones extramatrimoniales constituyeron temas de discusión por parte de los contemporáneos. Estos asuntos no eran extraños para la comunidad galesa y sus descendientes, pero tuvieron un tratamiento cada vez mayor en la prensa y en las crónicas antes referidas. En 1898 L. Jones realizó un llamado para la preservación de tres cuestiones “indiscutibles”: “el matrimonio, el respeto por los domingos y la temperancia”. Para el “patriarca”, estos temas, con “su faz religiosa”, eran “los diques y límites que preservan la civilización y las buenas costumbres” (1993 [1898], p. 210).

Por si fuera poco, en 1899 los habitantes del valle del Chubut sufrieron una de las inundaciones más devastadoras de su historia en la región. Como consecuencia, dos personas perdieron la vida y diez de la veintena de salones de culto fueron arrasados: la “Capilla chica” de Rawson y el templo de Glyn Dy (precedente de *Moriah*), Frondeg, las capillas de Llwyn Onn y Tayr Helygen, la iglesia metodista-calvinista de Treorki, Bryn Crwn, Ebenezer y los dos salones de 28 de Julio. Si bien las posesiones materiales fueron reemplazadas y nuevos templos se erigieron, el acontecimiento tuvo un impacto notable tanto en la infraestructura religiosa como en la moral de los miembros de las distintas congregaciones. Mientras que la inundación perjudicó a la congregación bautista, pues no solo perdió su capilla sino que no volvió a constituirse en iglesia, en términos generales afectó “los sentimientos de las diversas personas”:

Trajo a la vista, como la espuma en el agua, muchas características que estaban ocultas y que, en muchos casos, ni se soñaba que existían. Se vio a hombres fuertes, al menos físicamente, llorar desconsoladamente, mientras que otros, en apariencia mucho más débiles, se erigían, apretando los labios, con un brillo de esperanza y valor inflexible jugueteando en sus delgadas mejillas (W. M. Hughes, 1993 [1927], pp. 153–154).

Los habitantes del valle tuvieron que sobrellevar otras crecidas del río en 1901, 1902 y 1904. En dichas ocasiones los daños no fueron tan significativos, pero acrecentaron los temores y replanteos de la población local. En 1901 algunas familias y descendientes galeses dejaron el Chubut con rumbo a Gales y Canadá y al año siguiente más de 200 personas se embarcaron en

el vapor *Orissa* en búsqueda de mejores alternativas⁴⁵¹. La congregación metodista de Glan Alaw se vio debilitada por el éxodo de varias familias de ese distrito (W. M. Hughes 1993 [1927], pp. 167-168). En 1903, además, quince familias y algunos varones solteros aceptaron el ofrecimiento del gobernador del Río Negro, Eugenio Tello, de poblar la isla de Choele Choel. Ese mismo año, un grupo integrado por Llwyd ap Iwan (hijo de Michael D. Jones), David Jones y Robert J. Roberts viajaron a Sudáfrica para evaluar la posibilidad de un nuevo establecimiento galés.

A mediados de la primera década de 1900, el ánimo hacia el interior de la colonia no era el mismo que el de años anteriores. Para ilustrar el caso recurrimos a un breve episodio. En un artículo que publicó *Y Draford* en septiembre de 1903, Dalar Evans –de la Colonia 16 de Octubre– llamó la atención a la colectividad galesa del valle. A cuatro años de la muerte de A. Matthews, el vecino denunció que “aún no se ha cumplido con [el pastor], que tanto había hecho por la colonia, máxime en estos momentos en que muchos galeses estaban abandonando el lugar, pues entendía que en su nombre y su memoria debía perdurar a través del tiempo” (en Matthew Henry Jones, 1997b, p. 7). En respuesta, las congregaciones de *Moriah* y *Drofa Dulog* organizaron una colecta con el fin de recaudar fondo para la erección de un monolito en su memoria, que finalmente inauguraron unos años después en el cementerio de la primera capilla mencionada.

En este marco, las congregaciones de origen galés atravesaron dos procesos conexos. Por un lado, la renovada feligresía del valle auspició y estableció capillas no denominacionales o “unificadas”, antecedentes de la Unión de Iglesias Libres del Valle o *Undeb* (1903). Ante la destrucción de las capillas, la movilidad de sus fieles y la ausencia de un elenco de pastores que respondan a las necesidades de una población fluctuante, la entidad tuvo como objetivo garantizar el funcionamiento y la permanencia de los servicios religiosos. Por otro lado, la comunidad galesa del Chubut recibió el impacto de los movimientos de avivamiento religioso del otro lado del Atlántico. Cientos de personas se volcaron a las capillas y hubo un inusitado despertar espiritual que, si bien pasajero, reimpulsó a las alicaídas congregaciones.

3.1 De las capillas unificadas a la *Undeb*

Entre 1900 y 1091, la feligresía de ascendencia galesa inauguró dos capillas “unificadas”. Existía una extendida tradición de diálogo interdenominacional a ambos lados del Atlántico. En Gales, las iglesias inconformistas habían auspiciado diversas entidades de formación teológica y sociedad bíblicas no denominacionales. En la década de 1890, llevaron adelante un movimiento conjunto que se cristalizó en la celebración de los primeros congresos nacionales de “Iglesias Libres” y la

⁴⁵¹ La prensa anglosajona cubrió el movimiento migratorio desde la Patagonia, a través de largas columnas y viñetas. Glaniad, “Welshmen in Canada. Arrival of the Patagonian Party” (9 de julio de 1902), *The Manchester Guardian*.

organización del *National Council of the Evangelical Free Churches* (1896). En Chubut, la ausencia de pastores y templos durante más de una década favorecieron el nacimiento de espacios comunes, como el antiguo salón de Rawson y la capilla de Glyn Du, de la década de 1870. Asimismo, las familias protestantes compartieron diversas instancias de sociabilidad, como las reuniones de escuelas dominicales y los “Juegos Florales”. El hecho de erigir salones de cultos “unificados” dio cuenta de la experiencia acumulada pero también de las estrategias asumidas para enfrentar el escenario emergente: primero, como una respuesta tardía a la llegada del Estado y la Iglesia Católica; segundo, como una maniobra para amortiguar los gastos de mantenimiento ante el cese del financiamiento y el apoyo externo y la movilidad territorial de la feligresía.

La primera de las capillas unificadas fue Bryn Crwm (1900), ubicada entre las localidades de Gaiman y Dolavon. La región había sido poblada por los contingentes arribados en la década de 1870. En los lustros siguientes, la vecindad congregacionalista construyó dos templos: uno en 1884, que fue demolido para la proyección de una calle, y otro en 1896, en la chacra N° 235 del vecino William Williams *Mostyn*, que sucumbió con la inundación de fin de siglo. El contexto material y el trabajo mancomunado que dio origen al nuevo templo determinaron su perfil no denominacional. Según la crónica que recopila Owen Tydur Jones, ante la pérdida de varios templos y viviendas y la mudanza subsiguiente, fieles de distintas denominaciones se vieron forzados por las circunstancias a celebrar cultos de manera conjunta en los únicos espacios disponibles:

Este mismo año sobrevino el gran impulso de emigrar a Curumalal (*partido de Coronel Suárez, Pcia. de Buenos Aires*), y al sumarse la familia numerosa del señor John Owen a este peregrinaje, se debilitó la congregación Bautista, los cultos religiosos. En el ‘Y Drafod’ de setiembre de 1899, Griffith Griffiths (*Gutyn Ebrill*) cuenta su experiencia recorriendo la zona anegada, que cuarenta personas entre grandes y chicos fueron albergados en ‘Ty Newydd’ (*casa nueva*), porque en ella se mantenían las reuniones religiosas y porque el joven John Edward, Jones estaba allí y muy bien atendido en su debilitada salud⁴⁵².

Así, un grupo de ellos formó una comisión pro-templo para la elección de un terreno en las zonas altas del distrito. El sector escogido correspondió a la chacra de Catherine Hughes de Mariani, integrante de ese órgano colectivo⁴⁵³. A raíz de la donación del terreno y el trabajo de la vecindad, los gastos de construcción fueron exiguos⁴⁵⁴. Durante esta etapa, los cultos se realizaron

⁴⁵² “Iglesia de Bryn Crwm. Su cumpleaños número sesenta: octubre 14 de 1900-1960” (en T. Jones, 2008, pp. 92-93).

⁴⁵³ Edi Dorian Jones (1999) plantea que una de las cláusulas del documento de donación exigía la devolución del terreno si en un futuro la iglesia dejaba de ser interdenominacional.

⁴⁵⁴ “Iglesia de Bryn Crwm. Su cumpleaños número sesenta: octubre 14 de 1900-1960” (en T. Jones, 2008, p. 93). La obra fue dirigida por John Davies *Aberystwyth* y los trabajos estuvieron a cargo de James Rowlands, Llewelyn Griffiths y Egryn Evans *Ty Derwi*. Además, la feligresía ayudó en la elaboración de los bloques, que se cocinaron en *Llanddewi* (la capilla anglicana de Maesteg), y trasladaron los pisos del viejo templo, entre otras acciones.

en la propiedad de la familia de John Davies Books ("Llan Las"), cuya vivienda no había sido destruida por la crecida del río. Finalmente, la capilla fue inaugurada en octubre de 1900, en una jornada que contó de dos cultos y una clase de Escuela Dominical con la presencia del reverendo William Morris. La atención de los fieles estuvo a cargo de pastores de otras congregaciones y un grupo de diáconos encabezado por Hopkyn Howells (secretario) y Edward Morgan, responsable de la dirección del coro. Al poco tiempo, la congregación sufrió grandes pérdidas al unirse muchas de sus familias al contingente que decidió emigrar al Canadá, mientras que otras se radicaron en Gaiman.

Un año después de la fundación de Bryn Crwm, la feligresía de 28 de Julio inauguró la capilla Bethel. En el vecindario, también identificado como *Tyr Halen* ("Tierra Salada"), habían funcionado dos capillas hasta 1899: la primera de ellas perteneció a un grupo de metodistas y la segunda fue organizada por familias independientes. Sin embargo, ambas casas de cultos sucumbieron con la gran inundación y sus adeptos debieron congregarse en domicilios particulares para la realización de los cultos. Frente a ese panorama, el vecindario decidió edificar un templo no denominacional en una sección de la chacra N° 301 de Lewis Jones. La capilla, al igual que Bryn Crwm, careció de un pastor estable durante los primeros años hasta el inicio de las gestiones de la *Undeb*.

La Unión de Iglesias Libres del Valle del Chubut (*Undeb Eglwysi Rhyddion y Wladfa*) inició sus actividades en agosto de 1903 –al menos oficialmente–. Las razones de su creación combinaron los efectos inmediatos de la inundación de 1899 con problemas estructurales, como la movilidad de la feligresía, las distancias entre los templos, la disminución del financiamiento externo tras el desenlace de la Compañía Colonizadora y la ausencia de pastores que satisfagan las demandas permanentes de las congregaciones. Con sede en la localidad de Gaiman y representantes de todas las congregaciones inconformistas, tuvo como objetivo administrar las actividades de los pastores del Chubut y contribuir al funcionamiento de las capillas nucleadas (Abdala y Jones, 1965; E. D. Jones, 1999). La entidad recurrió a la experiencia previa de las iglesias "unificadas" y estuvo organizada al amparo de los principios congregacionalistas, con una comisión general integrada por pastores y varones laicos y asambleas periódicas celebradas en sedes rotativas⁴⁵⁵.

Las acciones de la *Undeb* tendieron a solucionar problemas cotidianos de las congregaciones. Por un lado, el comité fijó la adquisición de biblias y materiales para las escuelas dominicales y encausó el diálogo con sociedades bíblicas y misioneras, entre ellas la ABS, la BFBS

⁴⁵⁵ "Undeb Eglwysi Rhyddion y Wladfa" (6 de enero de 1905), p. 3, (17 de marzo de 1905), p. 3; (11 de enero de 1918), p. 1.

y la LMS. En 1903, por ejemplo, determinó el envío de “todas [las] contribuciones a la Sociedad Bíblica Americana ya que es mucho más práctico para nosotros aquí para obtener libros que la Sociedad Británica”⁴⁵⁶. Por otro lado, el órgano reglamentó la administración de la liturgia y el culto. En las diversas asambleas celebradas, la comisión determinó los temas “del sermón matutino y el predicador” y “la asamblea de las dos de la tarde” y sus oficiantes, y también los programas de las reuniones matutinas y vespertinas⁴⁵⁷.

En cuanto a las actividades corales y la enseñanza del canto congregacional, se dispuso apelar a “las Iglesias por intermedio de sus representantes que están aquí para que hagan todo el esfuerzo posible para organizar clases del Sol-fa en toda la colonia” y “proveer lo necesario [para] tener exámenes semestrales o anuales. Nombrar los examinadores. Mandar hacer certificado (de examen) y atender cualquier otra actividad necesaria para el éxito de ésta iniciativa”⁴⁵⁸. Dicho programa se enfrentó a la situación financiera y demográfica de las distintas capillas partícipes. Algunas de ellas fueron severamente dañadas por los últimos eventos y su poder de convocatoria y feligresía disminuyeron, por lo que el organigrama previsto resultó “un tanto [oneroso] para las iglesias más débiles”. En efecto, la comisión directiva debió buscar alternativas para compensar esas divergencias y consideró necesario “que las iglesias soportaran el peso conjuntamente haciendo una colecta y enviándolas en manos de sus representantes a la Asamblea General”⁴⁵⁹.

La iniciativa más importante ejecutada por la Unión de Iglesias del Valle fue, sin duda, la convocatoria y la contratación de pastores. En un comienzo, el comité recurrió a los pastores que aún oficiaban cultos en el Chubut: David Lloyd Jones, R. Jones (Bryn Gwyn), J. C. Evans y William Williams⁴⁶⁰. Dado que algunos de ellos estaban en edad avanzada, como David Lloyd Jones, la entidad procedió a solicitar los servicios de ministros procedentes de Gales. Uno de los primeros en llegar al Chubut bajo su auspicio fue D. Deyrn Walters, a fines de la década de 1900⁴⁶¹. La tarea desempeñada por este galés fue compartida con los hijos de los también pastores R. Jones (Bryn Gwyn) y J. Caerenig Evans: Robert John Jones y Tudur Evans⁴⁶². Además, el plantel recibió

⁴⁵⁶ *Undeb*, Acta de Asamblea del 4 de agosto de 1903, en Gutiérrez (2014). En 1910, el comité de la Unión de Iglesias designó a D. R. Evans para negociar con la sociedad el suministro de biblias (“Pwyllgor Undeb Eglwysi Rhyddion y Wladfa”, (10 de junio de 1910), *Y Drafod*, p. 3). En 1918, *Y Drafod* publicó dos cartas enviadas por la LMS a la iglesia de Gaiman, en la que se informaba el envío de donaciones (“Cymdeithas Genhadol Llundain”, 4 de febrero de 1916, p. 2).

⁴⁵⁷ *Undeb*, Acta de Comisión del 27 de agosto de 1903, en Gutiérrez (2014).

⁴⁵⁸ *Undeb*, Acta de la Asamblea del 5 de octubre de 1903, en Gutiérrez (2014).

⁴⁵⁹ *Undeb*, Acta de la Comisión del 27 de agosto de 1903, en Gutiérrez (2014).

⁴⁶⁰ “Undeb Eglwysi Rhyddion y Wladfa” (6 de enero de 1905), p. 3; (17 de marzo de 1905), p. 3.

⁴⁶¹ “Pwyllgor Undeb Eglwysi Rhyddion y Wladfa” (10 de junio de 1910), *Y Drafod*, p. 3.

⁴⁶² “Undeb Eglwysi Rhyddion y Wladfa” (6 de enero de 1905), p. 3; (17 de marzo de 1905), p. 3; (11 de enero de 1918), p. 1.

la ayuda de otros ministros, como el misionero evangélico Sam Jenkins⁴⁶³, y de “hermanos” laicos de las distintas capillas⁴⁶⁴.

Según el organigrama de cultos publicitado en *Y Drafod*, el obrero contratado por la *Undeb* ofició ceremonias mensuales en las capillas de Tyr Halen, Bryn Gwyn, Nazareth, Ebenezer, Glan Alaw, Bethesda, Bryn Crwn, Gaiman, Treorki, Trelew, Moriah, Tair Helygen y Rawson⁴⁶⁵. De este modo, la entidad se aseguró de que la feligresía de todos los distritos pudiera asistir a los cultos regularmente, especialmente sus miembros más jóvenes. Según registra O. Jones (2008, p. 93), el pastor D. D. Walters trabajó incansablemente con la juventud en un “momento en el que todo el valle se volcó con a orar, reconociendo sus errores con arrepentimiento”.

En conjunto, las decisiones tomadas por la Unión de Iglesias del Valle revelan el afán de regularizar las acciones de las distintas congregaciones para optimizar los recursos humanos y materiales. Con el tiempo, condujeron a un proceso de sistematización y organización de los cultos y las acciones conexas de las iglesias (Gutiérrez, 2014) que permitió su resguardo ante los cambios atravesados por la sociedad territoriana. En este sentido, la entidad también se ocupó de problemáticas que desde la década anterior preocupaban a los líderes étnicos-religiosos, como el consumo de alcohol.

El mismo año de su organización, en asamblea general, se decidió enviar “un pedido a las diferentes Iglesias a través de los representantes [presentes], que ejerzan su influencia sobre C.M.C [Compañía Mercantil del Chubut] para que no comercie bebidas alcohólicas”⁴⁶⁶. Dentro de la propuesta programática de la *Undeb* persistía la intención de recuperar la vida espiritual y los principios cristianos fundantes de la comunidad galesa; de allí que sus acciones recibieran un impulso notable con en el avivamiento espiritual de 1904-1905. Al calor de los eventos que conmovían a las comunidades evangélico-cristianas anglosajonas, la entidad dispuso “hacer el esfuerzo para que haya un reavivamiento entre los despreocupados por los ‘medios de la gracia’ estableciendo visitantes u otro modo”⁴⁶⁷.

Es interesante observar aquí la convivencia de al menos dos discursos dentro de la comunidad de familias y descendientes galeses en la misma época: uno que promovía la moral laica, la efectiva aplicación de la ley 1.420 y una crítica anticlerical, y otro que tendía al retorno de

⁴⁶³ “Undeb Eglwysi Rhyddion y Wladfa” (22 de abril de 1910), *Y Drafod*, p. 3. “Pwyllgor Undeb Eglwysi Rhyddion y Wladfa” (10 de junio de 1910), p. 3.

⁴⁶⁴ En 1918, el comité seleccionó a John Foulkes y Lewis P. Jones para ayudar a las iglesias del valle superior, y a Edward Morgan y Morgan P. Jones para cumplir las mismas funciones en el valle inferior. “Undeb Eglwysi Rhyddion y Wladfa” (11 de enero de 1918), *Y Drafod*, p. 1.

⁴⁶⁵ El organigrama de los servicios pastorales era publicado en el periódico mediante una grilla en la que se discriminaban meses y capillas: (29 de enero de 1909), p. 3; (5 de febrero de 1915), p. 6; (17 de enero de 1919), p. 5.

⁴⁶⁶ *Undeb*, Acta de la Asamblea del 4 de agosto de 1903, en Gutiérrez (2014).

⁴⁶⁷ *Undeb*, Acta de la Comisión del 26 de enero de 1904, en Gutiérrez (2014).

los principios religiosos que habían fundamentado el movimiento colonizador galés decimonónico. Las páginas de *Y Draford*, un espacio privilegiado para el despliegue del primero de ellos, no fueron ajenas a las peticiones y los anhelos de la *Undeb*. El periódico publicó regularmente las actividades de la entidad (como también aquellas realizadas por las iglesias anglicanas), las visitas pastorales, la campaña en contra del consumo del alcohol, sus críticas al egoísmo materialista de las empresas comerciales⁴⁶⁸ y columnas sobre cuestiones eclesiológicas y sucesos de la vida religiosa de Argentina, Gran Bretaña y otros países⁴⁶⁹. Durante el avivamiento religioso de 1905, que abordaremos a continuación, *Y Draford* otorgó un espacio importante a los discursos pronunciados en el templo de Gaiman⁴⁷⁰ y, en 1911, siguió de cerca el “tour evangélico” de Sam Jenkins en la provincia de Buenos Aires⁴⁷¹.

En resumen, una de las respuestas a la crisis que supuso el cambio de siglo para las congregaciones galesas del Chubut fue la tendencia “unionista” cristalizada en la conformación de capillas no denominacionales y la Unión de las Iglesias del Valle del Chubut. Tales prácticas no eran extrañas a la comunidad local, pero asumieron una dimensión novedosa en una etapa marcada por la inundación de 1899 y la merma del movimiento migratorio y el financiamiento. Más aún, dieron cuenta de los procesos de secularización atravesados por las iglesias cristianas inconformistas de origen galés, procesos internos y externos que redefinieron el lugar de la religión en el territorio patagónico.

3.2 El *revival* de 1905, o la necesidad de un renacimiento cristiano en el Chubut

Iniciado el siglo XX, el mundo protestante se vio conmocionado por una ola de avivamientos que, en el País de Gales, estuvo encabezado por el joven predicador Evan Roberts (1878-1951)⁴⁷². El

⁴⁶⁸ “Rhen Ffarmwr, “Credo'r Undeb Eglwysig” (28 de julio de 1916), *Y Draford*, p. 2.

⁴⁶⁹ Entre ellas, “The Missionary Question” (11 de noviembre de 1910), p. 3; “The Standard and the missionary question” (9 de diciembre de 1910), p. 1; “Crown Terrace Baptist Church, Aberdeen” (16 de diciembre de 1910), p. 2; “Spirit of Modern Theology by Rev. John T. Kerrin” (27 de enero de 1911), p. 2, (17 de febrero de 1911), p. 2, y (24 de febrero de 1911), p. 2; “Christian Wales” (19 de enero de 1912), p. 2; “Change of Attitude” (4 de febrero de 1916), p. 2; “Extraordinary German Sermons” (24 de marzo de 1916), p. 2; “Unión Evangélica de Sud América” (31 de marzo de 1916), p. 2 y (7 de abril de 1916), p. 2.

⁴⁷⁰ Bajo el título “Discursos pronunciados en el templo independiente de Gaiman, por el señor Augustín (sic) Casal, el mes pasado” [4 de mayo de 1905], *Y Draford* destinó dos números a ilustrar el avivamiento: (7 de julio de 1905), p. 4 y (14 de julio de 1905), p. 4.

⁴⁷¹ El periódico dedicó las primeras planas a “A Month's Evangelistic Tour through the Province of Buenos Aires” (4 de agosto de 1911), p. 1 y (11 de agosto de 1911), p. 1. Con Sam Jenkins, viajó un corresponsal del periódico (W. R.) y una tercera persona. La gira evangélica comenzó en La Plata, donde se reunieron con los reverendos B. Mazzuchelli (metodista) y W. D. Smart (Alianza Misionera y Cristiana). Luego, continuó en Flores (ciudad en la que se reunieron con el reverendo J. W. Cook, un misionero auspiciado por la *Regions Beyond Missionary Union*), Tandil, Juárez, Tres Arroyos, Bahía Blanca y Buenos Aires. En la ciudad sureña se reunieron con el reverendo F. Batterson, de la Iglesia Episcopal Metodista, y en la ciudad capital, con el pastor Besson, quien les informó sobre las resoluciones del Congreso Bautista Mundial celebrado en Filadelfia.

⁴⁷² En Estados Unidos, como fue presentado en el capítulo 1, el movimiento dio origen al nacimiento de las corrientes pentecostales y al inicio de sus misiones en el extranjero.

despertar espiritual duró menos de un año (entre noviembre de 1904 y agosto de 1905), pero tuvo gran repercusión en la vida religiosa más allá del archipiélago. El llamamiento, aconfesional, inició como un esfuerzo para liberar a las instituciones religiosas de viejas ataduras y generar una mayor cercanía a sus fieles, especialmente la clase obrera y la juventud. A diferencia de los movimientos previos (Cwmafan, 1866; Rhondda, 1879; Carmarthen y Blaenau Ffestiniog, 1887; Dowlais, 1890; y Pontnewydd, 1892), encontró sus claves en la prédica a través de la música y el relato de fenómenos extrasensoriales y milagros, como las visiones del mismo E. Roberts. Como consecuencia, unas 100.000 personas lograron “convertirse” durante ese tiempo. Más aún, el movimiento se extendió con rapidez a las vecinas Escocia e Inglaterra y otras comunidades transatlánticas, favorecido por la amplia cobertura de los medios gráficos⁴⁷³.

En especial, el *revival* tuvo gran repercusión en la vida religiosa del Chubut. En este rincón de la Patagonia se vivieron jornadas de fervor religioso protagonizadas por la feligresía de los principales templos locales. Entendido dentro del contexto internacional, tales manifestaciones pueden ser abordadas a la luz de los movimientos de renovación espiritual registrados en el mundo protestante-anglosajón a principios del siglo XX, o bien como una continuidad de los despertares acontecidos en la centuria anterior. No obstante, si nos circunscribimos al contexto local-territoriano, como haremos, el análisis de este episodio puede dar cuenta de los procesos de readecuación de las congregaciones religiosas del valle, en línea con los cambios atravesados hacia fines del siglo XIX.

En el valle del Chubut, al igual que en los países anglosajones, los medios de comunicación jugaron un rol destacable en la expansión del avivamiento. Las nuevas ideas religiosas llegaron a la colonia a través de folletines, periódicos, cartas y los mismos viajeros que arribaban a la costa patagónica⁴⁷⁴. La circulación era favorecida por la novel estructura ferroviaria y la extensión de las líneas del telégrafo (que llegaron a Trelew en 1900), así como por el funcionamiento de las imprentas (como aquella administrada por la Compañía Mercantil del Chubut, a cargo de la publicación de *Y Drafod*) y la organización del sistema de correspondencia⁴⁷⁵. Al respecto, William M. Hughes, uno de los contemporáneos que más atención

⁴⁷³ El tema fue motivo de numerosos trabajos. Mencionamos el abordaje inicial de C. R. Williams (1952, pp. 242-259) y la propuesta de Kyuhyung Cho (2010, pp. 20-33). También, remitimos al volumen de Noel Gibbard *On the Wings of a Dove: The International Effects of the 1904-05 Revival* (2002).

⁴⁷⁴ En abril de 1905, *Y Drafod* destinó dos páginas para reproducir un artículo completo de *El Diario* de Buenos Aires, del 22 de marzo. La columna hablaba del “fervor religioso” o la “fiebre religiosa” que atravesaba la sociedad galesa y que había recibido la atención de la prensa internacional. Expresiones como “manía colectiva” y “bailarines de pentecostés” circulaban en los medios gráficos para referir al “fenómeno” con un “ingenuo sabor medieval” encendido por un “misionero improvisado”. “La Fe Religiosa en Gales” (14 de abril de 1905), *Y Drafod*, pp. 3-4.

⁴⁷⁵ Para noviembre de 1904, las tres localidades más pobladas del Chubut (Rawson, Gaiman y Trelew) contaron con un servicio de mensajería, cuyo concesionario era Fortunato Albania, que residía en Rawson (H. M. Jones, 1997b, p. 11).

dedicó a las repercusiones locales del fenómeno, recibió la noticia durante una visita al valle 16 de Octubre, mediante una serie de cartas enviadas por las familias de Gales y la “prensa informativa” (1993 [1927], pp. 202-203).

Conmocionados por las novedades, integrantes de las diversas congregaciones se volcaron a los templos. En *A orillas del Chubut*, W. M. Hughes sostiene que fue testigo de “una sensación nueva”, indicando que, si bien esas “manifestaciones presentaban una apariencia bastante humana como lo sería de esperar”, “la causa que las motivaba no se [encontraba] entre lo natural ni lo social” (1993 [1927], p. 203). Esa misma “sensación” fue registrada por otros testigos. En una carta familiar, la vecina Margaret Morgan dice:

Las Iglesias del lugar han estado arrodilladas, rogando insistentemente durante tres meses la venida del Espíritu Santo, repetidas veces se escuchaba cantar el himno ‘O envía Tú, el Espíritu Santo’. Recibí vuestra amable carta donde me dicen que hasta ese momento no habían escuchado de nadie en particular que haya vuelto a organizar su vida espiritual, pero podrán apreciar por la que envié a Mery por intermedio de Johnnie, de qué forma algunos dejaron el mal camino, ahora, ya hay muchos más vueltos a Cristo⁴⁷⁶.

Ahora bien, los testimonios de los contemporáneos pueden ser objeto de múltiples lecturas (como el análisis de los mecanismos simbólicos y materiales que operan en los procesos de conversión de los fieles)⁴⁷⁷. Aquí, destacaremos algunas de las características del avivamiento espiritual en el Chubut. Por una parte, es necesario mencionar el alcance espacial y temporal del mismo. W. M Hughes informa que “desde mediados de enero [de 1904] en adelante se celebraban cultos para orar en las distintas localidades del valle con regularidad y era fácil de ver que algún aliento extraordinario se manifestaba a través de los mismos” (1993 [1927], p. 203)⁴⁷⁸. Para la misma fecha, la *Undeb* realizó todo el esfuerzo necesario “para que haya un reavivamiento entre los despreocupados”⁴⁷⁹.

No casualmente la capilla Bethel de Gaiman resultó el escenario principal de estas manifestaciones de devoción; la localidad era el centro simbólico, material y demográfico de la comunidad galesa. El cronista referido destaca dos episodios que se sucedieron allí. El primero de ellos aconteció en abril de 1905, cuando en una reunión la “concurrancia fue tocada por un espíritu de oración, hasta que todos los presentes se pusieron a orar y muchos de los mismos hechos en un mar de lágrimas”. W. M. Hughes señala que “toda la concurrancia fue tocada por el mismo

⁴⁷⁶ Carta de Margaret Morgan (21 de mayo de 1905), en Owen Tydur Jones (2008, pp. 95-100; p. 96).

⁴⁷⁷ Un abordaje interesante para el análisis de los procesos de conversión es propuesto por Silvia Citro en “La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política” (2000, pp. 39-56).

⁴⁷⁸ Desde principios de 1900 se organizaron conciertos culturales con notable éxito en varias capillas (Moriah, Tabernacl, Nazareth), a los que concurrían vecinos de distintos lugares del valle (M. H. Jones, 1997a, p. 167).

⁴⁷⁹ *Undeb*, Acta de la Comisión del 26 de enero de 1904, en Gutiérrez (2014).

espíritu justo en el mismo momento”, incluso “los que eran bastante fríos y circunstanciales”. Para el vecino, una exponente de la antigua generación de galeses afincados en el Chubut, no había “ninguna explicación plausible salvo que fue el mismo Espíritu que fue conferido a los discípulos de antaño, en aquella vez que se había reunido para orar” (W. M. Hughes 1993 [1927], pp. 203-204).

El segundo episodio transcurrió unas semanas después, durante las jornadas del 17 y 18 mayo de 1905, en ocasión de celebrarse un encuentro de jóvenes. “Se habían realizado exitosas reuniones durante todo el día martes y la marea subió alta, pero el miércoles se rompieron las esclusas y fue como un torrente que arrasó con todo”, relata W. M. Hughes. “La capilla estaba de bote en bote y antes que se diera comienzo al acto, los jóvenes celebraron una reunión para orar en el salón adyacente y a través de la puerta entreabierta se oían las plegarias ofrecidas allí”. El cronista señala que, en un momento, “se escuchó a un joven que pedía en una voz penetrante y angustiosa por sus jóvenes amigos y [...], llevando en sus alas la sangre de la angustia de un alma, se elevó de inmediato al seno de Dios”. Acto seguido, “se oyó en toda la capilla un cantar glorioso y la numerosa concurrencia cantaba ‘Diolch Iddo’ (Gracias a El) y ‘Adre, adre, Blant Afradlon’ (A casa, a casa, hijos pródigos) con sentimientos más fáciles de imaginar que de describir”. Entre los asistentes, sobresalieron los “regresados” (convertos), que sumaron más de cincuenta y “se distribuyeron en las iglesias más cercanas a sus residencias” (W. M. Hughes 1993 [1927], p. 204)⁴⁸⁰.

Por otra parte, los documentos revelan una alta participación de la feligresía, traducida en encuentros, oraciones, plegarias y cantos en todas las capillas del valle. Dentro del grupo de fieles, las mujeres ocuparon una posición destacada: “algunas oraban por sus hermanos cantando ‘Plégalos Señor al polvo de tus pies’”; otras desempeñaron un rol novedoso. Según Margaret Morgan, “varias mujeres jóvenes tomaron parte”. Tal es el caso de Mary Ellen, quien “era la primera vez que la escuchábamos hablar y entonar en público ‘Jesús mi amigo’”. De este movimiento, también participó la escritora Eluned Morgan, quien “disertó en forma excepcional”⁴⁸¹. Su desempeño durante la jornada no solo resulta interesante por la posición dentro de la comunidad

⁴⁸⁰ A la misma jornada refiere la mencionada Margaret Morgan, quien se propuso detallar “lo mejor posible los acontecimientos” presenciados, especialmente el *Cwrdd Mawr* (“gran culto”) en Bethel. Si bien “no hay palabras que puedan [describir] el día más enigmático [de su vida]”, la mujer pretendía “retenerlo en la memoria [...] para que sirva de muro entre [su] accionar y todo pecado que [la] acose hasta el final de [sus] días”. Con esa meta, describió minuciosamente el “Pentecostés en Gaiman”, es decir, el día que “el espíritu bajo con fuerzas”. Carta de Margaret Morgan (21 de mayo de 1905), en Owen Tydur Jones (2008, pp. 95-100; p. 96).

⁴⁸¹ Carta de Margaret Morgan (21 de mayo de 1905), en Owen Tydur Jones (2008, pp. 95-100; p. 98).

local, como educadora e hija del “patriarca” Lewis Jones sino porque, además, había viajado varias veces a Gales y estaba al corriente de los acontecimientos religiosos en aquel país⁴⁸².

Asimismo, entre la población movilizada, destacó la intervención de la juventud. Mujeres y varones jóvenes participaron activamente en la realización de reuniones espirituales, y asumieron un lugar central en las ceremonias y los cantos⁴⁸³. Además, fueron el eje central de los sermones y las súplicas, dirigidos especialmente a salvaguardarlos de los vicios y problemas de la “modernidad”⁴⁸⁴. En el discurso pronunciado por un asistente, Agustín Casal, durante la jornada del 4 de mayo, se llamó a no dejar a la juventud “sin dirección y sin consejo”: carentes de ellas, un joven “irá finalmente a ser un ateo, un vicioso, un perdido, y terminará sus días en las cárcel o en el hospital”; con la conducción adecuada, “tened la seguridad que formareis ciudadanos dignos para la patria y para el hogar, hombres que tengan horror al vicio, que experimenten placer al practicar obras buenas que sean religiosos, piadosos, caritativos”. El orador arguyó que, “por la misma razón de su edad y obedeciendo a una ley física y natural”, la juventud “necesita expansiones y recreos” que “no es posible darle únicamente como solaz el piadoso [sic] y canto que el templo proporciona”⁴⁸⁵. En respuesta, propuso la creación de un club o “centro social” en el que se desarrolle la inteligencia y los “cultos modales” (a través de actividades culturales, como la

⁴⁸² Eluned Morgan realizó una primera estancia de estudio en 1885. Volvería a Gales en 1888 y 1896. Entre 1912 y 1918, vivió en Cardiff, donde estuvo a cargo de la biblioteca de la ciudad.

⁴⁸³ En su carta fechada el 21 de mayo de 1905, Margaret Morgan describió las reuniones y oraciones realizados por la juventud: “Se resolvió realizar los martes un “Cwrdd Gweddi Undebol” (encuentro unido de oración) mensual, comenzando esta semana. Asimismo, determinaron los jóvenes de Bryn Gwyn y Gaiaman tener la noche siguiente un culto de oración para adolescentes, invitando al mismo a todos los mozos de la Colonia. No se les prohibía la entrada a los de mediana edad y a los ancianos, pero el culto sería organizado por los jóvenes, para gloria de Dios”. En el mismo documento, dio cuenta del peso que tuvieron los jóvenes en las ceremonias: “Owen Owens –*Maes Llaned* leyó el capítulo veintidós de Proverbios y resalto aquello de ‘Santifiquemos los primeros frutos’ y oró intensamente por sus familiares, para que Dios doblegue a los que no lo han hecho. John Evans-*Maes yr Haf*, continuó predicando con insistencia sobre el mismo tema. Pedía fervorosamente por Gwilym. Estos dos jóvenes trabajaron sin descanso en la organización de los encuentros. Owen pudo ver a sus tres primos arrodillarse ante el Altar de la Cruz y pidió piedad y perdón por sus pecados. Y John vio a sus hermanos hacer lo mismo”. Carta de Margaret Morgan (21 de mayo de 1905), en Owen Tydur Jones (2008, pp. 95-100). El mismo *Y Drafod* manifestó su interés en el papel asumido por la juventud: “No terminaré sin hacer un elogio vehemente a la parte musical de las ceremonias, he tenido ocasión de escuchar complacido atipladas voces juveniles que demuestran hasta la evidencia temperamentos exquisitamente artísticos como también las robustas y armoniosas de los hombres en esos magistrales casos y en esos piadosos himnos que con frecuencia entonais”. “Discursos pronunciados en el templo independiente de Gaiman, por el señor Agustín [sic] Casal, el mes pasado” [4 de mayo de 1905] (14 de julio de 1905), *Y Drafod*, p. 4.

⁴⁸⁴ “Johnie Roberts de Bryn Gwyn confesó: ‘yo también frecuenté los boliches, pero no nos conformemos con venir solos, traigamos también a los bolicheros’. Me maravilla escuchar como habla este hombre, lo hace con tanta naturalidad y tanto sentimiento –dijo- y las lágrimas rodaron por sus mejillas. También Thomas Evans dijo llorando – salva Dios a los hijos de hogares creyentes, no permites que caigan en el pecado-. Varios jóvenes también tomaron parte clamando por sus hermanos, para que Dios llegue a sus corazones y los reivindique”. Carta de Margaret Morgan (21 de mayo de 1905), en Owen Tydur Jones (2008, pp. 96-97).

⁴⁸⁵ “Discursos pronunciados en el templo independiente de Gaiman, por el señor Agustín (sic) Casal, el mes pasado” [4 de mayo de 1905] (14 de julio de 1905), *Y Drafod*, p. 4.

lectura, el ajedrez y los conciertos) y se concluya “esta santa obra de regeneración de la juventud”⁴⁸⁶. Volveremos sobre ello al final.

Por último, como en todo *revival* religioso, las emociones vivenciadas en las *performances* rituales ocuparon un lugar central tanto en las jornadas de 1905 como en los registros de los cronistas. Los partícipes y testigos dieron fe de la experiencia religiosa, como la “manifestación del Espíritu Santo”. La renovación espiritual fue expresada a través de llanto, cantos y reacciones espontáneas. Margaret Morgan relata que su padre, quien estaba cerca de la entrada de la capilla, se levantó a mitad del culto hablando:

[...]—dijo Jesús “seguidme y os haré pescadores de hombres”— detrás suyo iba el hijo de la señora James de cerca de Fron Goch (*faldeo rojo*). Se llamaba Gwilym y lloraba como un niño, sentado junto a mi padre lo escuché orando por largo rato. Entonces mi padre le preguntó si era miembro de la Iglesia, respondió que no. Nuevamente se volvió mi padre diciéndole, si quieres recibirte acércate ya. Luego él entonó el himno “Gracias a El”⁴⁸⁷

La conversión constituye, en última instancia, la expresión más deseada en todo avivamiento, ya sea mediante la renovación de los votos como a través de la incorporación de nuevos miembros. Así, la mujer anterior refiere a la explosión de fervor religioso de su padre y a la participación de un joven que no integraba la feligresía asidua de Bethel⁴⁸⁸. A corto plazo, el despertar de 1905 tuvo como resultado el incremento de la feligresía y una revitalización de las congregaciones (Anexo, Figura N° 15). Según el relato recogido por O. Tydur Jones, el “entusiasmo duró por años con el apoyo de varios que se incorporaron, venidos de Gales”, como J. Fowlkes. En ese tiempo se realizaron encuentros de templanza y moderación, “se estableció el ‘Cymanfa Grogllith’ –cultos de Semana Santa– y las reuniones de la ‘Undeb’ rigurosamente trimestrales”⁴⁸⁹. Además, la feligresía llevó adelante la construcción y el acondicionamiento de los salones de cultos: la capilla metodista Betlehem, de Treorki-Trelew (1908); los templos

⁴⁸⁶ El orador proponía un “centro social en que reinara con toda majestad una cultura exquisita, en que hubiera una biblioteca con obras escogidas en el idioma de origen como así mismo en el nuestro [...] en que hubieran tratados conscientes de ganadería y agricultura que proporcionarían lecciones que podrían poner en práctica en sus trabajos habituales [...] en que se dieran con frecuencia conferencias y conciertos a los cuales las damas puedan asistir [...] allí se desarrollaría la inteligencia, se adquirirían cultos modales, se conversaría de asuntos de interés general [...] Teneis todos los elementos necesarios, podeis fácilmente formar ese centro social, cuya comisión directiva esté compuesta de hombres serios secundados por jóvenes inteligentes, y con ellos habréis dado fin completo a esta santa obra de regeneración de la juventud”. “Discursos pronunciados en el templo independiente de Gaiman, por el señor Agustín (sic) Casal, el mes pasado” [4 de mayo de 1905] (14 de julio de 1905), *Y Drafod*, p. 4.

⁴⁸⁷ Carta de Margaret Morgan (21 de mayo de 1905), en Owen Tydur Jones (2008, pp. 95-100; p. 98).

⁴⁸⁸ En otro fragmento de su testimonio, Margaret Morgan señala que, al “comenzar el culto había sobre el escenario unos veinte o más recibiendo de miembros”, varios “ya lo eran, pero renovaban sus votos por haberse alejado”. Luego, el pastor J. C. Evans “les estrechó la diestra en muestra de confraternidad y la llegar hasta Morgan Jones [...] dijo –mi pequeño Morgan, vos también viniste. A lo que Morgan respondió –sí, gracias a Tom–Gof (*Herrero*)”. Carta de Margaret Morgan (21 de mayo de 1905), en Owen Tydur Jones (2008, pp. 95-100; p. 100).

⁴⁸⁹ “Iglesia de Bryn Crwm. Su cumpleaños número sesenta: octubre 14 de 1900-1960”, en Owen Tydur Jones (2008, p. 93).

independientes Bethesda, de Dolavon (1904), Bethel, de Trevelin (1910), Salem, de La Angostura-Gaiman (1912), y Carmel, de Dolavon (1925); la capilla unificada Seion, de Esquel (1915); y la iglesia anglicana St. David, de Dolavon (1917).

Por ejemplo, en 1913 la población de Gaiman inauguró la capilla Bethel “nueva”, junto al viejo templo del mismo nombre –que había sufrido daños durante la inundación de 1899– (Anexo, Figura N° 16). Como el resurgimiento religioso había provocado un incremento en la concurrencia, el flamante edificio contó con una capacidad máxima de hasta 500 personas –convirtiéndose en el templo más grande del valle⁴⁹⁰. No obstante, si bien parte de la feligresía incorporada tras el avivamiento de 1905 continuó asistiendo a los cultos –y hasta “uno de ellos es pastor muy estimado en Gales”–, W. M. Hughes reconoce que gran parte de ella volvió, más tarde, a sus “antiguas costumbres”. Para el cronista, “fue desidia de parte de las mismas iglesias la causa de que los otros hayan vuelto a sus viejas andanzas” (W. M. Hughes 1993 [1927], p. 205).

El avivamiento significó un notable impulso para el “unionismo”. Algunas casas de culto nacientes fueron organizadas directamente al amparo de la Unión de Iglesias del Valle, como *Carmel*, de Dolavon (1925). Del mismo modo, las reuniones culturales patrocinadas por las capillas crecieron y tuvieron una fuerte presencia en el escenario público local. Tal fue el caso que, en una columna de *La Cruz del Sur*, un vecino católico solicitó disipar una duda: “¿Puedo yo con mi familia asistir o cooperar en conciertos galenses?”. Ante tal pedido, el editor del periódico salesiano respondió que

Si semejantes conciertos **son de carácter o con fines religiosos**, ni Ud. ni su familia **ni cualquier persona que precia de católica**, puede asistir y mucho menos cooperar en ellos. Es una de las leyes más severas de nuestra Sta. Iglesia, cuya transgresión importa penas especiales. Ninguno puede profesar a la vez dos religiones. Por lo demás, los católicos debemos mejorar, cada cual a su medida de sus fuerzas, nuestras funciones de por sí muy bellas y piadosas, y no mendigar en casa ajena lo que nos sobra en la nuestra... ¿Vemos acaso los protestantes frecuentar nuestras reuniones religiosas? Raramente y por curiosidad lo hace uno que otro de ellos. Si deseamos renovar nuestro espíritu religioso, no tenemos más que acudir en cada fiesta a nuestros templos afortunadamente bien atendidos o pedir una misión a nuestra Autoridad eclesiástica local, que, creemos con seguridad, atenderá nuestro pedido⁴⁹¹.

Si se parte del hecho de que a fines del siglo XIX la comunidad galesa, en general, y las capillas organizadas por ella, en particular, tuvieron que resolver los desafíos impuestos por el avance del Estado y la creciente presencia de las instituciones salesianas –además de los propios

⁴⁹⁰ En la época más floreciente de esta congregación, sus miembros regulares llegaban a los 170 y a la escuela dominical concurría un número similar. “Historia de la Capilla Bethel de Gaiman”, *Camwy*, 7, agosto de 1974, pp. 22-23.

⁴⁹¹ “Y van tres consultas” [Nota del Editor] (23 de julio de 1905), *La Cruz del Sur*. Resaltado en el original.

procesos de cambio hacia el interior de ellas—, el *revival* de 1905 puede ser entendido como una continuidad del proceso de resurgimiento religioso de las últimas décadas, como un momento de clímax espiritual después del resurgir del “sectarismo religioso”, o bien, como una válvula de escape de las presiones y tensiones de las mismas congregaciones y/o un síntoma notable de la nueva era y de los cambios que eran necesario afrontar para adaptarse al dinámico entorno territorialiano. Lo cierto es que, a partir de entonces, los miembros de las congregaciones debieron asumir nuevas estrategias, como la tendencia “unionista”.

William M. Hughes, en una de sus observaciones sobre el avivamiento de 1904-1905, planteó que “libertad y más amplia libertad es la meta de toda reforma” y a ello “se debió la reforma de Evan Roberts”: “la libertad social y religiosa de la mujer y la libertad de pensamiento y opinión en el mundo de la religión”. Dada su formación y desempeño en distintas congregaciones locales, el cronista seleccionó un componente entre varios para dar cuenta del sentido y la repercusión del movimiento iniciado al lado del Atlántico: la libertad “sobre las creencias duras e inflexibles, que habían mantenido esclavas a las ideas religiosas durante siglos y colocarlo sobre la importancia de una vida digna, donde siempre debió estar” (1993 [1927], p. 202).

En esta reflexión, además, W. M. Hughes refiere al papel de uno de los actores sociales emergentes dentro del campo religioso, la mujer. No es casual que las mujeres, junto a la juventud, aparezcan como tópicos recurrentes en los discursos y los relatos de los referentes comunitarios y otros contemporáneos. A través de estas referencias podemos inferir una reacción a la declinación de la autoridad religiosa. A medida que las distintas esferas de la sociedad territorialiana se definieron, el campo religioso se diversificó y la Iglesia Católica y el Estado tuvieron una presencia más activa en áreas como la educación y la salud, la influencia social de las capillas inconformistas y sus líderes se vio debilitada. La necesidad de regularizar las acciones de las mujeres y la juventud no tenía tanto que ver con la libertad como con la necesidad de reforzar las barreras de contención ante cambios inevitables.

El discurso pronunciado por Agustín Casal en la capilla de Gaiman exhortó a los padres de familia, a los pastores y a los adultos en general a guiar por el camino adecuado a la juventud pues, sin esa orientación, caerían en el ateísmo o terminarían en la cárcel o el hospital. El orador propuso culminar la obra de “regeneración de la juventud” a través de la creación de un espacio social en el que los jóvenes pudieran desarrollar su inteligencia y los buenos modales a través de la lectura de obras en galés y español, la celebración de conciertos y conferencias; actividades que la juventud “necesitaba” y que el templo no podía otorgar. De este modo, el pronunciamiento de Casal puso sobre la mesa la cuestión del liderazgo y el lugar de la religión, al menos, dentro de la nueva generación de hijos e hijas de la comunidad galesa.

En uno de los pasajes de su crónica, W. M. Hughes reflexiona sobre la situación religiosa en la década de 1920, pronunciando una crítica bastante transparente en la misma dirección. El cronista sostiene que la disminución de la fuerza y la utilidad de algunas iglesias en el Chubut estuvieron asociadas al hecho de que “tantos de los miembros sean de una familia”. Como vimos, cada distrito o vecindario organizó sus templos y distintas familias de colonos galeses donaron terrenos y asumieron posiciones claves en la construcción y sostenimiento de ellos. Como resultado de este proceso, según el mismo Hughes, en cada iglesia se formó “un fuerte bando, en manos del cual [estuvo] toda la autoridad”, que “[despreció] la voz y los derechos de los otros miembros que no son parientes”. Dicha dinámica condujo a que “el trabajo de su pastor sea de preocupación y poca eficiencia”. “Como fruto de larga experiencia”, el autor concluye su relato señalando que, a pesar de ser congregacionista (“en cuanto opinión sobre la constitución de las iglesias), se inclina a pensar que “la forma Presbiteriana es más adecuada a una región rural, como lo es la colonia” (W. M. Hughes 1993 [1927], p. 246).

La conclusión de Hughes no se opone al pedido de liderazgo que realizó Agustín Casal en su discurso de 1905. Tampoco es contraria a los pilares de la *Undeb*. En este sentido, el avivamiento de 1904-1905, más que una expresión del fervor religioso de la comunidad protestante del Chubut, cristalizó las características (o posiblemente debilidades) estructurales de las iglesias organizadas por la comunidad galesa y los procesos que condujeron a que el lugar de la religión sufra redefiniciones antes los cambios de fin de siglo. Durante el período de entreguerras, como veremos en el capítulo 5, miembros de la feligresía inconformista buscaran fuera de las capillas nuevos espacios para canalizar sus inquietudes y necesidades espirituales.

4. A MODO DE CIERRE DEL CAPÍTULO 3

El proyecto de colonización auspiciado por el rector de Bala y el grupo de nacionalistas inconformistas de la Sociedad de Emigración de Liverpool, primero, y la *Welsh Colonizing and General Trading Company Limited*, después, alcanzó una fase de expansión en la década de 1870, con el arribo de contingentes más numerosos y con más recursos. En esos años, la Colonia Galesa pasó de un centenar a 657 habitantes; hacia 1895, la cifra se sextuplicó (3.750 habitantes). Para entonces, comprendió dos núcleos diferenciados, Colonia Chubut y Colonia 16 de Octubre, y sus congregaciones vivieron una etapa dorada. Una veintena de capillas se erigieron en el valle del Chubut como consecuencia del “estallido del sectarismo”. Sin embargo, la organización de los territorios nacionales, la presencia más efectiva de los agentes del Estado y la expansión salesiana, junto a otros factores internos y externos, pusieron en jaque el mandato fundacional del proyecto colonizador: la constitución de una colonia étnica con un fuerte énfasis confesional

(capítulo 1). En consecuencia, las iglesias congregacionalistas, metodistas y bautistas, al igual que la comunidad episcopal (considerada en el capítulo 2), debieron superar una serie de obstáculos, iniciaron un proceso de reacomodamiento intrínseco y ensayaron estrategias novedosas.

En este capítulo estudiamos la experiencia de las congregaciones inconformistas del Chubut entre 1875 y ca. 1930. A partir de los objetivos de nuestra investigación, abordamos tres aspectos que nos permitieron observar la dinámica religiosa local. En la primera parte, presentamos una reseña histórica de las congregaciones surgidas al calor del movimiento colonizador galés, mediante la cual evaluamos el proceso de organización de las capillas y el papel activo de las familias de colonos tanto en su proyección como en su sostenimiento. En general, se trataron de iglesias rurales constituidas en torno a una familia o un vecindario a partir de los aportes materiales y la mano de obra de la propia feligresía. Estas iglesias, con un claro componente étnico, asumieron un múltiple papel dentro de la comunidad: pautaron la territorialidad de la colonia; constituyeron espacios privilegiados para la redefinición y preservación de la identidad étnico-lingüística mediante la promoción de la educación y la sociabilidad de la cultura galesa; desempeñaron una “función asistencial” a través de sus redes vinculares y constituyeron una “sólida base para la construcción de cierta civilidad” (G. Williams, 1991; F. Williams, 2012); cumplieron una función reguladora respecto a la conducta pública y privada de sus miembros, o al menos lo intentaron.

Al menos durante las primeras décadas, la religión asumió un lugar central en la vida social de las familias galesas. En un entorno mayoritariamente rural, lo público y lo privado constituyeron esferas con límites difusos. El estudio de los liderazgos comunitarios, religiosos y étnicos, nos permitió observar la porosidad de esas fronteras. Los ministros religiosos tuvieron una activa participación en la vida pública territorialiana: asumieron cargos en las instituciones civiles, tuvieron una posición relevante en instituciones y empresas de base étnica, patrocinaron, ejecutaron y/o participaron de acciones culturales destinadas a resguardar y recrear tradiciones étnico-religiosas en la Patagonia. Del mismo modo, las trayectorias de otros líderes étnicos demuestran que la dimensión religiosa no estuvo reservada exclusivamente al ámbito privado. El elemento religioso tuvo un lugar preponderante en las redes de sociabilidad de la población galesa del Chubut. Desde sus orígenes, el proyecto colonizador exhibió una clara dimensión confesional y los líderes comunitarios no manifestaron una posición contraria. Es más, varios de ellos practicaron, promovieron y defendieron la tradición cristiana/inconformista de la población del valle. Asimismo, como han estudiado otros especialistas, lo religioso constituyó un bien simbólico difícilmente desestimable en una sociedad en formación. En efecto, para no pocos de esos referentes, la participación de las capillas y los vínculos sostenidos con los pastores, en algunos casos

consanguíneos, favorecieron la consolidación de su posición social y la obtención de legitimidad en el interior de la sociedad local.

En la segunda parte del capítulo, evaluamos los cambios suscitados a partir de la configuración jurídico-administrativa del Chubut y el consecuente asiento de los agentes del Estado, el incremento de la población no galesa y católica y el despliegue de la obra salesiana. Por un lado, analizamos el desarrollo del conflicto en torno al domingo como “día de reposo” y las tensiones resultantes del funcionamiento de “escuelas particulares” y la aplicación de la ley 1.420. Ambos temas no son novedosos, pero aquí los analizamos a la luz de los procesos de secularización que atravesó la “Colonia Galesa”; es decir, nos propusimos responder cómo lo religioso, que hasta entonces constituía una dimensión privilegiada dentro de la comunidad y la identidad galesas, asumió nuevas definiciones ante el avance del Estado y la Iglesia Católica, el crecimiento de la población, la urbanización.

Así como los misioneros anglicanos solicitaron el respeto de la jornada sabática (capítulo 2), las familias galesas denunciaron la celebración de los comicios electorales (en el templo católico) y el entrenamiento militar de los jóvenes los días domingo, ante lo que vieron como una ofensa a sus derechos. Durante las décadas de 1880 y 1890, los líderes comunitarios tuvieron que negociar con los funcionarios públicos para hacer valer sus “convicciones religiosas” y preservar sus “creencias y principios morales” –más aún si tenemos en cuenta que para esa fecha el Chubut contaba con una segunda generación de galeses nacidos en esta tierra–. Los agentes del Estado pudieron aceptar los reclamos en tanto no afectaran el modelo de nación a construir. Ello sucedió en este caso: en 1899, el mismísimo presidente de la Nación asumió el compromiso de hacer valer el derecho de la población galesa. Sin embargo, cuando la discusión giró en torno a la aplicación de la ley 1.420, el resultado fue otro.

La cuestión educativa se convirtió en un tema espinoso para la comunidad galesa, los inspectores del CNE y los misioneros salesianos. Cuatro décadas después del arribo de las familias pioneras, la situación educativa había cambiado. Aún persistían escuelas circunscriptas a las congregaciones, en las vecindades rurales, como algunos referentes de la primera generación de colonos que temían por el futuro del proyecto colonizador; de allí que un grupo de familias haya encontrado en el sostenimiento de las “escuelas particulares” una manera de resistir frente a las “escuelas nacionales”. Sin embargo, esta estrategia difícilmente pudo sostenerse en un contexto signado por el crecimiento de las ciudades a partir del arribo de miles de personas de diversas nacionalidades y otros cultos (mayoritariamente de la Europa mediterránea y católicos). A través de la prensa étnica y confesional del Chubut (*Y Drafod* y *La Cruz del Sur*), analizamos los debates en torno a la enseñanza laica y cómo un sector de la comunidad galesa asumió un discurso laicista,

con elementos del libre-pensamiento y el anticlericalismo anticatólico, ante la campaña proselitista y las escuelas auspiciadas por la congregación salesiana.

Por otra parte, examinamos las transformaciones que atravesaron las propias congregaciones inconformistas de origen galés en el cambio de siglo y las diversas respuestas que ensayaron a los fines de conservar su posición dentro de la sociedad local. Así como entendimos la organización de capillas “unificadas” y la Unión de Iglesias Libres del Valle (*Undeb*) como las principales estrategias instrumentadas por la feligresía ante las consecuencias de las inundaciones, la movilidad territorial de las familias galesas y la ausencia de un plantel estable de pastores, evaluamos el significado del *revival* de 1905 tanto como un elemento de continuidad de aquel resurgimiento religioso que vivieron las congregaciones inconformistas en el último cuarto del siglo XIX como un síntoma de los cambios que debían afrontar para adaptarse al dinámico y renovado entorno territorial donde lo religioso estaba perdiendo su posición privilegiada. A continuación, veremos qué sucedió con una comunidad y una iglesia, la valdense, con rasgos similares, pero que se estableció en el sur argentino después de la organización de los territorios nacionales.

CAPÍTULO IV. LA MÁS LEJANA DE NUESTRAS IGLESIAS. LOS VALDENSES DE COLONIA IRIS (1901-1934)

Enamorados de la libertad y la justicia comprendieron que allí, lejos de la civilización, en la inmensidad de la pampa había terreno propicio para practicarlas⁴⁹²

La colonización valdense del Río de la Plata fue contemporánea al despliegue de las misiones anglicanas y el establecimiento de la Colonia Galesa. Sin embargo, la instalación efectiva de las primeras familias en la región nordpatagónica tuvo lugar en 1901, después de la organización del Territorio Nacional de la Pampa Central y en el marco de los procesos de reocupación y repoblamiento de la región. En este capítulo abordamos la experiencia valdense a partir de tres aspectos. En primer lugar, presentamos las características de la expansión valdense en el espacio señalado (1901-1926) y estudiamos la dinámica de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Iris desde su organización hasta la conformación de la Federación de Iglesias Valdenses del Río de la Plata (1905-1934). Distinguimos dos momentos: uno marcado por el mandato fundacional de los pioneers, la conformación de una “colonia homogénea” en el ámbito rural (1905-1915), y otro caracterizado por el traslado de la sede parroquial a la localidad de Jacinto Aráuz (Pampa Central) (1915-1934). En segundo lugar, observamos el funcionamiento interno de la Iglesia de Colonia Iris: los liderazgos comunitarios y el sostén del culto. Especialmente, examinamos los perfiles de los pastores, sus roles y vínculos con la comunidad, así como el papel activo de los “laicos” en el funcionamiento de los órganos de gobierno de la parroquia y su financiamiento. Dadas los rasgos asumidos por ambos actores en el contexto post-inmigratorio, evaluamos las relaciones y tensiones generadas en el seno de la Iglesia. En tercer lugar, examinamos la posición de los valdenses y su Iglesia en el ámbito social-territoriano. A partir de un episodio vinculado a la adquisición del terreno para la construcción del templo y la casa pastoral en Jacinto Aráuz, analizamos la inserción de los valdenses en las redes asociativas locales y la preeminencia de la Iglesia Valdense durante el primer tercio del siglo XX.

1. “NO DEJARÉ LA HEREDAD DE MIS PADRES”. VALDENSES EN NORDPATAGONIA⁴⁹³

En la década de 1850 arribaron los primeros contingentes de valdenses a Uruguay. Unos años después, se conformó un núcleo importante en torno a las actuales La Paz y Colonia Valdense, en la zona de Rosario Oriental (departamento de Colonia). Ante el crecimiento de la población y las dificultades para conseguir nuevas tierras, líderes como el pastor Daniel Armand Ugón evaluaron diversos proyectos a los fines de evitar la fractura comunitaria y la “dispersión” en la región. Esta situación condujo, tal como refiere Roger Geymonat (2008 [1994]), al inicio de una “diáspora organizada” (1878-1900). Según el historiador uruguayo, Ugón llevó adelante una reformulación de la primitiva colonia: acercó a los grupos enfrentados, promovió la fundación de varias *petites écoles* y el establecimiento de vínculos con otras entidades e iglesias evangélicas (como la Anglicana y la Metodista) y, fundamentalmente, convirtió a la Iglesia en el centro de la vida comunitaria, no solo religiosa sino también social, “de tal forma que comunidad religiosa y

⁴⁹² En *Recuerdo de un médico rural*, René Favalaro ofrece una descripción de los habitantes de Jacinto Aráuz. La cita pertenece al apartado dedicado a los valdenses, “el grupo más importante” (Favalaro, 1980, p. 47).

⁴⁹³ Este capítulo constituye una versión revisada del planteo propuesto en Morales Schmuker (2014a).

comunidad civil fueran prácticamente una misma cosa” (Geymonat, 2008 [1994], p. 148). Es decir, recurrió al sentimiento de grupo, a la representación de “etnia” de los colonos, e hizo de la iglesia una institución clave para que las mujeres y los varones valdenses pudieran enfrentar el proceso colonizador⁴⁹⁴.

La Iglesia, a través de sus pastores, tomó las riendas del proceso colonizador. A medida que avanzaron los años y conforme se fueron agotando o dificultando las posibilidades de adquirir tierras, la conducción se hizo aún más centralizada y se crearon comisiones de colonización que, una vez inspeccionados los terrenos, convocaban asambleas y apuntaban a los colonos. Los líderes comunitarios trataron de asegurar la conformación de núcleos homogéneos y evitaron la diseminación de los colonos. En consonancia, las nuevas colonias funcionaron como satélites de la colonia madre y, una vez consolidadas, repitieron el proceso originario (Geymonat, 2008 [1994], pp. 150-151)⁴⁹⁵.

Hacia fines de siglo, el primitivo núcleo se había expandido por los departamentos de Colonia y Soriano. Su población había pasado de aproximadamente 1.450 personas en 1878 a cerca de 3.800 en 1898. Para esa época, existían dos grandes templos en la colonia madre (el de La Paz, de 1893, y el de Valdense, de 1898), salones de culto en las nuevas colonias, más de una docena de escuelas primarias, un centro de estudios secundarios (el Liceo), y notables avances en la producción agrícola y la tecnificación de esas tareas. Si bien el proceso no estuvo exento de dificultades y fracasos, como el intento colonizador en Santa Teresa (en Rocha, 1886), las colonias valdenses de Uruguay gozaban de prosperidad. Paralelamente, la expansión se desplazó al otro lado del río de La Plata.

Algunos autores identifican tres corrientes valdenses en Argentina. La más significativa estuvo integrada por valdenses provenientes de Uruguay, que se dispersaron desde Colonia al litoral argentino y luego hacia el sureste pampeano. La segunda corriente provino directamente de Europa, en un proceso similar al de la colonización uruguaya. Del tercer movimiento participaron familias valdenses que vinieron con otros grupos protestantes, en su mayoría de origen suizo, francés o alemán (Luzny y Velázquez, 2001, p. 174). Las primeras corrientes estuvieron al frente de la fundación de colonias en el país; a saber: San Carlos (1860), Alejandra (1872), Las Garzas

⁴⁹⁴ Dicha actitud no fue exclusiva del pastor ni de las comunidades valdenses. Muchas comunidades étnico-religiosas transformaron sus iglesias en centros o medios de preservación de la cultura del inmigrante frente al nuevo contexto, a veces hostil o, al menos, no accesible (Bjerg, 2001; Seiguer, 2009a, 2017a).

⁴⁹⁵ Un ejemplo notable lo otorga Cosmopolita, la segunda colonia valdense de Uruguay, fundada en 1883. Cuando este núcleo se organizó bajo el pastoreo de Pedro Bounous, muchas familias partieron hacia Ombúes de Lavalle, las colonias del San Salvador y la pampa argentina. Al mismo tiempo, otras tantas se instalaron en Riachuelo, Artilleros, Rincón del Sauce, Tarariras-Quintón, San Pedro y San Juan; todas ellas respetaron la estrategia colonizadora.

Norte o “El Sombrerito” (1870-1895), Rosario-Tala (1876-1887), Belgrano (1882-1883), López (1886) y San Gustavo (1891-1901); todas ellas en las provincias de Santa Fe y Entre Ríos, encontrándose también familias dispersas en Venado Tuerto, Calchaquí, San Javier, La Francia, entre otras. De la conformación de las colonias más antiguas participaron mayoritariamente grupos provenientes de Italia; las últimas estuvieron integradas por valdenses de Uruguay, como en el caso de Colonia Iris (1901), en la Pampa Central (Anexo, Mapa N° 4).

El proceso colonizador argentino asumió ciertas particularidades que lo diferenciaron del caso uruguayo. Geymonat (1995, pp. 357-369) sostiene que la mayoría de las colonias establecidas en Argentina no lo fueron con elementos exclusivamente valdenses, sino que incluyeron colonos de otras procedencias. Además, el especialista afirma que carecieron del “sistema organizado y jerarquizado” que permitía llevar a cabo un plan racional y colectivo de colonización. En ello jugó un papel fundamental la ausencia de pastores estables –exceptuando Colonia Belgrano– y el fracaso estrepitoso de algunas colonias (como Alejandra), que provocaron un fenómeno de diseminación de valdenses de una magnitud desconocida en el país vecino y que afectó el devenir de las comunidades argentinas. Todas estas dificultades llevaron a que la consolidación de los núcleos demorara mucho más tiempo que en el país vecino. Por último, Geymonat (1995, p. 360) señala que varios de estos grupos terminaron bajo la supervisión religiosa de otras denominaciones protestantes; en Rosario-Tala y Venado Tuerto, por ejemplo, las familias valdenses recibieron la atención de la Iglesia Metodista.

Luego de la “diáspora organizada”, el historiador uruguayo identifica una etapa de “consolidación y frontera” (1900-1930), correspondiente a la fundación de las últimas colonias valdenses y a la maduración de la Iglesia valdense rioplatense⁴⁹⁶. La población valdense de Uruguay alcanzó las 4.000 personas a comienzos del siglo XX, sin incluir a las familias dispersas; para toda la región sudamericana, los registros oficiales identificaban más de 7.000 valdenses (Geymonat, 2008 [1994], p. 240). En esos años, el aporte valdense italiano había mermado notablemente y la mayoría de los desplazados eran uruguayos. Además, según Geymonat, la historia eclesiástica de las comunidades locales comenzó a unificarse. En 1895 se celebró la primera Conferencia libre de las Iglesias del VII Distrito de la Iglesia Valdense, y en 1903 tuvo lugar la primera oficial. A partir de entonces, los delegados de las distintas congregaciones sudamericanas evaluaron estrategias para la construcción de canales de diálogo y el sostenimiento de una identidad común. Una de ellas fue la fundación del periódico *La Unión*

⁴⁹⁶ En la década de 1920 fueron fundadas las colonias uruguayas de Arroyo Negro (o “Nin y Silva”), en el Departamento de Paysandú, y Nueva Valdense (o Bellaco), en el de Río Negro. Estas últimas dos colonias, conjuntamente con Buena Vista, La Concordia y Alférez, cerraron el ciclo colonizador en Uruguay.

Valdense (1903-1919), cuyo lema (1 Reyes 21: 3, RV) acompaña el título de esta sección⁴⁹⁷. Después del cincuentenario de la Colonia Valdense (1908), las comunidades valdenses llevaron adelante empresas editoriales y entidades con los mismos fines, como la publicación de *El Mensajero Valdense* (1919) y la organización de la Asociación Cristiana de Jóvenes (1921), la Sociedad Sudamericana de Historia Valdense (1926) y, finalmente, la Federación de Iglesias Valdenses del Río de la Plata (1934). En este contexto encontró su origen la colonia pampeana, la más austral del distrito.

1.1 El Triángulo y la expansión valdense en la Pampa Central (1901-1926)

La colonia pampeana encuentra sus orígenes en las iniciativas de Juan Pedro Rochón, Pedro Cayrus y Daniel Long. En 1886, a poco de sancionarse la ley que organizó los territorios nacionales, estos tres valdenses viajaron a Patagones con el fin de inspeccionar tierras en el actual departamento rionegrino de Conesa. El viaje de reconocimiento no resultó exitoso, pero a su regreso los *pioneers*⁴⁹⁸ corroboraron el potencial productivo de las llanuras del suroeste bonaerense. A mediados de la década siguiente, siendo juez de La Paz (Colonia), Rochón recibió noticias de un valdense radicado en Bahía Blanca, Bartolomé Long, sobre colonias florecientes en esas latitudes. En 1900, luego de solicitar su ayuda para iniciar las averiguaciones correspondientes, entró en contacto con el empresario Hugo Stroeder, quien ofrecía una serie de terrenos en las cercanías de aquella ciudad portuaria⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ *La Unión Valdense* nació como el "periódico mensual para las familias". El comité editor estuvo integrado por el doctor en ciencias naturales Enrique Pons, el pastor Benjamín A. Pons y el profesor Luis Jourdán. El periódico, como señala Geymonat (2008 [1994]), reflejó en buena medida la postura "oficial" de la dirigencia valdense. Sin embargo, no asumió ese carácter durante los diecisiete años de existencia (distinto sería el caso de *Mensajero Valdense*, que a partir de 1927 devendría en órgano oficial de la Iglesia). Entusiasta del batllismo (Jourdán fue electo diputado en 1904 y representante departamental a fines del decenio por el Partido Colorado), tuvo una marcada orientación laicista y librepensadora, que se tradujo en la publicación de numerosos artículos sobre la relación del Estado y la Iglesia Católica, la educación laica y la libertad religiosa. Esta posición estuvo reforzada mediante vínculos con la Asociación de Propaganda Liberal de Uruguay y publicaciones afines. A partir de 1909, después del retorno de E. Pons a los valles italianos, Jourdán asumió la dirección y al equipo se incorporó su colega Juan Pedro Gonnet. Durante 1913-1917, el periódico mantuvo a su director (al frente de las noticias locales y la administración) y el pastor Enrique Beux se encargó de la sección dedicada a las "notas argentinas". Desde 1917 hasta su último número, el pastor Julio Tron reemplazó a Jourdán. Bajo la nueva, la publicación reforzó su faceta más religiosa. A comienzos de 1919, se incorporaron dos secciones ("doctrinal" y "educación") que cumplieron con esa premisa. En palabras de L. Jourdán, *La Unión* debía entrar en un "periodo más robusto, más consciente de sus deberes y responsabilidades: el periodo de la adolescencia". La redacción se trasladó a Tarariras, donde residía el nuevo director, y la administración permaneció en Colonia Valdense. Cuando salió su último número, la tirada del alcanzaba los 970 ejemplares (*La Unión Valdense*, 197 (abril 1919)). *La Unión* contó con agentes en las distintas colonias sudamericanas. En la Pampa Central, durante las primeras dos décadas, sus agentes fueron Alejo Griot, Emilio Bouchard, el pastor David Fomeron, Eliseo Tourn y Adolfo Malan. En 1919, finalmente, el periódico se fusionó con el *Semanario de las Colonias* para dar origen a *El Mensajero Valdense*, de publicación quincenal.

⁴⁹⁸ Retomamos el concepto utilizado por el pastor Levy Tron (1926) en su relato sobre los orígenes de Colonia Iris.

⁴⁹⁹ Hugo Stroeder (1854-1938) nació en la ciudad de Langensalza, en la antigua Turingia, Prusia. En 1878 abandonó el Imperio Alemán y viajó a Argentina, previo paso por África. A través de vínculos estrechados con la élite gobernante y su espíritu emprendedor, en 1902 constituyó la empresa colonizadora "Stroeder y Compañía". Con ella, logró fundar

Realizadas las consultas de rigor, Rochón viajó al sur argentino. Tras su paso por Bahía Blanca, arribó a Villa Iris, entonces solo un nombre que figuraba en el mapa a kilómetros de la estación Rondeau. Durante dos días el viajero se encargó de recorrer los campos aledaños, entre ellos El Triángulo, una sección perteneciente a la Colonia Iris, propiedad de Stroeder (Anexo, Mapa N° 5). Este sector de la colonia sería el escogido, pues en las cercanías de Villa Iris “los campos ya estaban parcialmente poblados y por elementos de distintas nacionalidades”. Antes de retornar a Uruguay, Rochón se entrevistó con el empresario y le comunicó su intención de “formar una agrupación de colonos valdenses, que vendrían de la República Oriental y cuyo anhelo era quedar reunidos para ayudarse mutuamente y poder tener escuelas para la educación de sus hijos” (Rochón en L. Tron, 1926, p. 12). Stroeder, de confesión evangélica, aceptó la propuesta y le garantizó su apoyo⁵⁰⁰.

A los pocos días de su regreso, Rochón convocó a una reunión en la Sociedad de Socorros Mutuos de La Paz, en la que se resolvió enviar una comisión que evaluara el ofrecimiento. La comisión estuvo integrada por Daniel Dalmas, Felipe Gardiol, David Ponet, Augusto Jordán y liderada por el mismo Rochón. En el mes de octubre, los delegados visitaron el territorio y se reunieron con Stroeder para dar paso al primer acto formal de la fundación del asentamiento. En octubre de 1900, cada uno de los colonos firmó su contrato de campo, sin antes asegurar su deseo de “formar una colonia de [su propia] gente” a través de un acuerdo mediante el cual la empresa reservaba el lote de tierras por el término de seis meses, tiempo suficiente para que lo poblaran sus coterráneos. Así, antes de que finalizara el año, otro grupo de valdenses proveniente de Uruguay arribó a El Triángulo y firmó sus contratos de compra-venta. Con este último viaje inició la colonización valdense de la región pampeana.

Por entonces, la población uruguaya atravesaba una crisis político-institucional que condujo a las revoluciones de 1897 y 1904⁵⁰¹. No es de extrañar que, en el marco del movimiento

decenas de colonias en las provincias de Santa Fe, Córdoba, Buenos Aires, Entre Ríos, Santiago del Estero y el entonces territorio nacional de la Pampa Central.

⁵⁰⁰ En una nota fechada el 20 de marzo de 1900, Stroeder le manifestó a Armand Ugón que no sería “fácil encontrar otra colonia que reúna tantas ventajas como ofrece Iris”. Además, el empresario se comprometía a tomar “las medidas para ofrecerles un área del campo adecuado para los edificios de culto, de la instrucción y las viviendas de sus ministros” (Geymonat, 2008 [1994], pp. 358-359).

⁵⁰¹ En 1897 militares del Partido Nacional liderados por el caudillo Aparicio Saravia y Diego Lamas se movilizaron contra el gobierno colorado de Juan Idiarte Borda, con motivo del incumplimiento del acuerdo de coparticipación entre los partidos Nacional y Colorado pactado en la Paz de Abril, tras la “Revolución de las Lanzas” (1870-1872), la crisis económica, la concentración del poder en manos de los colorados, el subsecuente elitismo del gobierno nacional y el fraude electoral. El levantamiento armado, conocido como la “Revolución de 1897”, finalizó con la firma del Pacto de la Cruz (18 de septiembre de 1897), luego de más de seis meses de hostilidades que habían movilizado a un total de 5.000 hombres en la guerrilla y a 20.000 en el Ejército. Dicho acuerdo estableció la renuncia a la lucha armada y el compromiso de una reforma electoral que incluyera la representación parlamentaria de las minorías políticas, entre otros asuntos. Sin embargo, el pacto no solucionó los problemas fundamentales del país y las divisiones entre ambos bandos persistieron. El conflicto se reabrió en 1904, tras la elección del colorado José Batlle y Ordóñez y el

colonizador inaugurado años atrás, varias familias decidieran alejarse de esas circunstancias y buscaran alternativas allende el río. Argentina gozaba de un notable crecimiento económico a raíz de la expansión de la frontera productiva y su incorporación al mercado internacional. Dada las posibilidades que ello significaba, entre 1881 y 1914 algo más de 4.200.000 personas arribaron al país, siendo 2.000.000 italianos, 1.400.000 españoles, 170.000 franceses y 160.000 rusos (Devoto, 2004). Además, como hemos explicado en el capítulo 1, la construcción de un proyecto de nación había conducido a las elites gobernantes a avanzar desde la tolerancia religiosa hacia la libertad de cultos, situación favorable para la instalación de comunidades como la valdense. La experiencia de los colonos valdenses en el litoral argentino, como así también las noticias de otros grupos étnico-religiosos (como la Colonia Galesa del Chubut), impulsaban la iniciativa en el territorio nordpatagónico⁵⁰².

La opción por El Triángulo (lote 80), en el límite del partido bonaerense de Puan y el sureste de la Pampa Central (actual departamento de Hucal), constituyó una salida tanto para los colonos como para la comunidad valdense en su conjunto. Por un lado, las tierras fueron destinadas exclusivamente a los migrantes de Uruguay, con la promesa de que en tan solo tres años fuesen sus propietarios. Por otro lado, contaban con una posición privilegiada para cumplir el cometido de los *pioneers*: la constitución de una “colonia compacta”, de tipo “confesional”⁵⁰³. Los campos estaban rodeados de apenas algunos poblados pequeños –las ciudades bonaerenses de Puan y Darregueira aún no poseían una población cuantiosa–, y contaban en sus

incumplimiento de los principios de 1897. La llamada “Revolución de 1904” fue el último y más sangriento conflicto civil de Uruguay, cuyo desenlace marcó un nuevo capítulo en la historia uruguaya, signado por el batllismo. Tras la muerte de Saravia, los blancos sólo obtuvieron una amnistía general y una promesa de reforma constitucional que recién sería contemplada en 1918 (Bethell, 1992).

⁵⁰² El movimiento colonizador valdense fue contemporáneo a la gesta galesa en el Chubut. El derrotero de la colonia sureña era conocido y causaba interés a ambos lados del río de La Plata. En 1908, por ejemplo, *La Unión Valdense* publicó una columna sobre el avivamiento en Gales y un largo ensayo en el que se describía la situación de “los galenses del Chubut” (68 (julio 1908), p. 100; 69 (agosto 1908), pp. 124-126).

⁵⁰³ La radicación y conformación de este tipo de colonias étnico-religiosas estuvieron facilitadas por el marco regulatorio argentino, específicamente a partir de los artículos 14 y 20 de la Constitución Nacional y mediante la mencionada “Ley Avellaneda” (1876). Para su estudio, consideramos oportuna la propuesta del geógrafo Fabián Flores (2006, p. 123), quien retoma la definición de “colonia agrícola” de Archetti y Stolen (1975): “una unidad de residencia que se define según dos criterios: vecindad y participación en el sistema de relaciones sociales dominantes”. De acuerdo con el especialista, en dicho sistema son los propios colonos quienes definen su pertenencia como “vecinos” o no, a través de un conjunto de representaciones que se van construyendo social e históricamente. Asimismo, en el caso de las colonias valdenses, al igual que otras colonias agrícolas con un claro componente religioso, podemos remitir a la categoría de “colonia confesional”, entendida como una vecindad rural en donde la administración, la instrucción pública y la vida social en general están vertebradas en torno a la Iglesia, la religión y/o los líderes religiosos. En su investigación sobre las colonias de alemanes de Rusia (católicas y protestantes), José Minetto (2008) analiza los alcances y limitaciones del concepto. En otro trabajo hemos utilizado la categoría para analizar la dinámica de una colonia agrícola de familias ruso-alemanas católicas (Santa María, Pampa Central) durante las primeras décadas del siglo XX, cuando la comunidad funcionó bajo sus propias reglas e instituciones (la Iglesia, la escuela alemana, el consejo comunitario y la asociación “Unión Germánica”) y la religión marcó los ritmos de la vida cotidiana (Morales Schmuker, 2014b).

inmediaciones con las estaciones de Villa Iris (Buenos Aires) y Jacinto Aráuz (Pampa Central), a una veintena de kilómetros de la colonia. Además, la región exhibía una marcada diversidad étnico-religiosa, garantizada por el éxito de otras experiencias colonizadoras similares, la mayoría integrada por germanoparlantes católicos, protestantes y judíos provenientes de Rusia⁵⁰⁴.

Las primeras familias llegaron en febrero de 1901 bajo estas circunstancias, y a las pocas semanas se sumaron otras diez (Anexo, Figura N° 17)⁵⁰⁵. En el transcurso del año, el grupo fundador alcanzó la cifra de 169 personas: 105 varones y 65 mujeres⁵⁰⁶. La mayoría de ellos procedió de Uruguay, especialmente de Colonia Cosmopolita, seguidos por algunos de Colón, Entre Ríos. Según la crónica del pastor Levy Tron (1926), el grupo colonizador estuvo integrado por 107 uruguayos, 43 italianos, 13 argentinos y 6 personas de otras procedencias (de allí que fuera identificado como “los Orientales”)⁵⁰⁷. A diferencia de las primeras familias galesas que llegaron al Chubut cuatro décadas antes, los colonos valdenses disponían de experiencia y recursos personales importantes. Las condiciones de adquisición de los terrenos fueron juzgadas como muy ventajosas para la época (Gaignard, 1989). Aquellos que contaron con capital suficiente adquirieron uno o más lotes, a razón de 25 pesos moneda nacional la hectárea; “el resto, la inmensa mayoría, efectuó contratos de compra, a \$ 25 la hectárea, pagaderos en un plazo de tres años con el 8 por ciento de interés anual” (Geymonat, 1994, p. 364). Prácticamente la totalidad del contingente se instaló en El Triángulo; solo unas cinco familias optaron por hacerlo en Villa Iris.

Tal como sucedió en otros asentamientos rurales, los colonos debieron hacer frente a las duras condiciones de vida durante el período de adaptación. La sequía, los incendios y los malos rendimientos de las cosechas acentuaron el malestar y condujeron a un par de conflictos internos, como la “polémica Durand-Costabel” de 1903⁵⁰⁸. En consecuencia, varias familias no pudieron

⁵⁰⁴ Los daneses instalados en el centro sur de la provincia de Buenos Aires y los alemanes de Rusia ubicados en los partidos del sur-oeste (Coronel Suárez, Olavarría, Coronel Pringles, Adolfo Alsina y Villarino) constituyen los dos grupos étnico-religiosos más relevantes en el sur de la región pampeana. Estos últimos fundaron numerosas colonias en el área escogida por los valdenses. Dentro de ellas destaca la colonia judía de Narcisse Leven, organizada en el territorio pampeano por la *Jewish Colonization Association*, propiedad del Barón Maurice de Hirsch y asociados.

⁵⁰⁵ Las primeras familias en arribar fueron las de Daniel Dalmas, Luis Durand y José Arbillá, siendo este último no valdense. A raíz de su instalación, el 19 de febrero se considera la fecha oficial de fundación (Tron, 1926, p. 18).

⁵⁰⁶ Unas 28 familias son “consideradas fundadoras”. A continuación sólo se citan los “jefes de familia”, tal como son presentados en el “Censo de las Familias Fundadoras de Colonia Iris” (L. Tron, 1926, pp. 25-28): Justo Conte-Grand, Pablo Constantín, Juan M. Long, Alejo Griot, Daniel Dalmas, J. Daniel Bertín, Juan Pedro Negrin, Juan D. Costabel, Benjamin Long, Esteban Grand, Juan Negrin (hijo), Juan Negrin, Miguel Bools, Cristian Meyer, Santiago E. Long, Alberto Robert, David Bertinat, Juan D. Berger, Emilio Bertinat, Pablo Bertinat, Santiago Janavel (casado con M. Boussia), Santiago Janavel (casado con A. Dalmas), Juan D. Bonjour, Lorenzo Gonnet, Samuel Berton, Julio Forestier, Pedro Sassi y Emilio Rostán.

⁵⁰⁷ *La Unión Valdense*, 141 (abril 1914), p. 126.

⁵⁰⁸ *La Unión Valdense* dedicó decenas de columnas a los obstáculos atravesados por las familias de Colonia Iris. Por ejemplo, en febrero de 1905 (27), el periódico refirió a las consecuencias de la “paja voladora”. Antes, había publicado una serie de artículos que le dieron notoriedad a la mencionada “polémica Durand-Costabel”, a tal punto que el episodio tuvo un espacio en las crónicas del 25° aniversario de la Colonia. Según relata Tron (1926), hacia 1903 el pesimismo invadió a los colonos. Luis Durand, colono afincado en Villa Iris, envió una carta con fecha 14 de marzo al

cumplir con la empresa colonizadora y estuvieron a punto de perder sus tierras⁵⁰⁹. Algunos miembros de la comunidad recurrieron a los créditos otorgados por las casas de ramos generales de Adolfo Mengelle en Aráuz, V. Carminatti en Bahía Blanca y Alejo Griot en El Triángulo mismo. También, recibieron ayuda del Superintendente del Ferrocarril Bahía Blanca al Noroeste, W. Harding Green; en 1902, por ejemplo, les otorgó semillas en calidad de préstamos hasta la siguiente cosecha. Además, en 1905, la empresa colonizadora Stroeder realizó una donación de terrenos, una quinta de cinco hectáreas y veintiocho áreas en la “Villa San Jacinto” de Colonia Aráuz (lote 16, fracción B, sección IV); aunque los “representantes de [...] la *Congregación* denominada *Valdense* de la Colonia Iris” se comprometieron a edificar “Iglesia y Escuelas, no pudiendo ser destinada para ningún otro objeto ni poder ser enajenada” (L. Tron, 1926, pp. 49-50).

En el transcurso de la década, la rentabilidad del trabajo agrícola creció, todos los colonos fundadores pasaron a ser propietarios de sus campos y algunos hasta pudieron expandirse del otro lado del límite provincial, en la Pampa Central⁵¹⁰. Las estimulantes noticias provenientes de Colonia Iris –término que pasó a agrupar tanto al grupo pionero asentado en El Triángulo como al conjunto de familias valdenses de la zona circundante– cubrieron las páginas de *La Unión Valdense*. Desde octubre de 1904, su corresponsal local, el comerciante Alejo Griot, informaba sobre la necesidad de mano de obra para la próxima cosecha y el pago de buenos jornales. Sostenía que los jóvenes orientales eran “muy apreciados en las faenas de la cosecha y [recibían], con preferencia, los trabajos que [necesitaban] más cuidado y atención” (L. Tron, 1926, p. 52). Un año después, el mismo Juan Pedro Rochón confirmaba la disponibilidad de terrenos en la región:

En la sección G. de Colonia Iris quedan en venta aún 3.900 hectáreas y en la sección C. 1.400, las que lindan todo el Norte del grupo de nuestros colonos los valdenses [...] Al Sur de la Estación de J. Aráuz y lindando con la misma, tenemos campos para la venta que pueden adquirir nuestros colonos, pudiendo contar que la empresa Stroeder les concederá toda clase de facilidades para el pago⁵¹¹.

citado periódico “para poner en guardia a los emigrantes valdenses del Uruguay acerca de la verdadera situación de la Colonia”, pues “excepto nuestra gente del Triángulo se quisieran ir”. En la misma, describía la dura vida del colono para labrar la tierra, la rudeza del clima y la falta de créditos. Ante tal publicación, Daniel Costabel envió una nota – con fecha 15 de abril– para replicar los dichos “exagerados” de su coterráneo. Poco tiempo después, en agosto, Alejo Griot, agente local de *La Unión*, envió su opinión; llamaba a la unidad de los valdenses, necesaria para impedir “lo más que se pueda, que las familias se aparten de los núcleos empezados, para confundirse en medio de gentes de otras nacionalidades y credos” (L. Tron, 1926, pp. 36-40).

⁵⁰⁹ Al vencer los plazos de los contratos, el dueño de El Triángulo, Carlos Lewall, se hizo cargo otra vez de los terrenos para cederlos directamente a los colonos dos años más tarde en las mismas condiciones pactadas. Carlos Alberto Woodgate, en nombre de Lewall, se entrevistó con los colonos en Puan y ante escribano público les otorgó las escrituras de los lotes mediante acta del 13/04/1905 (L. Tron, 1926, p. 20).

⁵¹⁰ Al respecto, el pastor Tron comenta: “nuestros colonos –de 1905 en adelante– no solamente lograron conseguir los títulos de propiedad de los lotes contratados anteriormente, sino que compraron otros más, y muchos de ellos, se extendieron a la Gobernación de la Pampa, comprando varios lotes en el ‘Campo Aráuz’, al Sud de la misma estación, colonizado también por Stroeder” (1926, p. 24).

⁵¹¹ *La Unión Valdense*, 34 (septiembre 1905), pp. 141-142.

Entre 1904 y 1907, la región recibió un importante número de colonos y trabajadores “golondrinas” provenientes de Uruguay, Italia y otras colonias valdenses de Argentina. Tres fueron las razones principales del renovado interés por el sur pampeano: la irrupción de la revolución en Uruguay y la consiguiente guerra fratricida que aconteció en 1904; la certeza de obtener ingresos elevados por temporada, y finalmente, la posibilidad de ser propietarios, más aún considerando los buenos precios de las tierras y las facilidades otorgadas por la empresa colonizadora. El movimiento territorial tuvo una cobertura destacada en las páginas de *La Unión*, periódico que informó regularmente sobre la movilidad valdense⁵¹². Muchos de los trabajadores estacionales retornaron a su lugar de procedencia, otros tantos se desplazaron a Río Negro, Buenos Aires, Córdoba y San Luis, y varias familias se asentaron en distintos rincones de la Pampa Central, como Uriburu, Monte Nieves, Mirasol y Eduardo Castex. Por ejemplo, un grupo permaneció hasta comienzos de 1907 en la Colonia Demarchi (Catrilo); al poco tiempo, algunos de ellos fueron al “Meridiano V (FCO)”, mientras que otro par de familias regresó al sureste pampeano y a Uruguay.

Colonia Iris pasó a constituir uno de los centros receptores de valdenses más importantes del país. Hacia 1918 contaba con 178 familias valdenses⁵¹³. Una década después, la población alcanzó una cifra de 1.573 personas (865 varones y 708 mujeres). Según el censo realizado con motivo del 25° aniversario de Colonia Iris (1926), el grupo estuvo compuesto por 962 argentinos, 484 uruguayos, 105 italianos y 22 personas de otras nacionalidades⁵¹⁴. El “Resumen de la Estadística General de la Colectividad” identifica 110 propietarios de un total de 255 familias (L. Tron, 1926, p. 184). De acuerdo con el estudio de las “unidades familiares agrícolas” realizado por Sergio Maluendres, dentro de la población valdense había 102 arrendatarios (51.5%), 67 propietarios (33.8%) y 26 arrendatarios/propietarios (13.1%) que, en su conjunto, disponían de 53.356 hectáreas en la zona (1994, pp. 3-4).

De manera paralela, el crecimiento de la comunidad trajo consigo el desplazamiento del centro de la comunidad desde El Triángulo a Jacinto Aráuz (Pampa Central) y, en efecto, el proyecto de constituir una “colonia homogénea” difícilmente pudo sostenerse. Muchas familias habían adquirido terrenos en torno a la localidad y se asentaron directamente en ella, como así

⁵¹² A través de informes y correspondencias, *La Unión Valdense* registró el desplazamiento y la situación de los valdenses “dispersos”: 49 (diciembre 1906), pp. 192-193; 51 (febrero 1907), p. 23; 57 (agosto 1907), p. 127; 64 (marzo 1908), p. 64; 73 (diciembre 1908), p. 217; 89 (abril 1910), pp. 65-70; 99 (febrero de 1911), p. 29; 109 (diciembre de 1911), p. 191; 110 (enero de 1912), pp. 199-200; 117 (agosto de 1912); p. 315; 122 (enero 1913), p. 14; 134 (enero 1914), p. 9; 147 (febrero 1915), p. 26.

⁵¹³ *La Unión Valdense*, 184 (marzo 1918), p. 42.

⁵¹⁴ El documento conocido comúnmente como “Las crónicas de Levy Tron” (1926), escrito por el pastor en el marco de los actos conmemorativos de los 25 años del arribo de las familias pioneras, cuenta con un registro censal de la comunidad valdense (1926, pp. 147-183). El minucioso registro fue elaborado por la “Comisión Pro-festejos” y ha sido motivo de varios trabajos académicos.

también en Villa Iris, General Rondeau (provincia de Buenos Aires) y Villa Alba (Pampa Central). Un caso representativo es el del comerciante y secretario del consistorio parroquial, Alejo Griot, quien en 1907 instaló su casa de negocios en Jacinto Aráuz⁵¹⁵. Como él, otras familias pioneras tomaron la misma decisión. En este proceso, la Iglesia devino una institución clave para la conservación y la recreación de la identidad de grupo.

1.2 La organización de la Iglesia de Colonia Iris (1905-1934)

Entre la fundación del primer salón de reuniones en El Triángulo y la federalización de las Iglesias Valdenses del Río de La Plata, “la más lejana de nuestras iglesias” transitó dos etapas⁵¹⁶. La primera corresponde a la asociación de la parroquia con el asentamiento primigenio. La dinámica de Iglesia estuvo determinada por el núcleo de familias fundadoras y radicadas en torno a la colonia agrícola de Iris y el templo de El Triángulo, en un entorno predominantemente rural. Con la movilidad de valdenses en la región y el asentamiento de familias de colonos en la localidad pampeana de Jacinto Aráuz, el consistorio debió tomar una decisión: mudar la sede pastoral. En esta segunda etapa, que inicia a mediados de la década de 1910, los valdenses inauguraron tres templos y fortalecieron los cimientos de la parroquia en un contexto urbano (o semi-rural). La presencia estable de pastores permitió la regularización de las actividades parroquiales, la realización de visitas a los “diseminados”, el desarrollo de las primeras experiencias asociativas y diálogo ecuménico, y la discusión de los reglamentos y estatutos de la Iglesia. Asimismo, la marcada heterogeneidad étnico-religiosa del medio circundante supuso algunos desafíos.

1.2.1 Una iglesia rural (1905-1915)

Una vez instalados en El Triángulo, los valdenses se propusieron tres tareas: “tener una escuela dominical para los niños y un poco de instrucción religiosa para los jóvenes”, obtener de la empresa colonizadora un terreno para la construcción del templo, y conseguir “un obrero, pastor, o, a lo menos, maestro evangelista”. En efecto, solicitaron la incorporación a la Iglesia de Cosmopolita (Uruguay) con el fin de recibir la atención de su pastor, pues una gran parte de ellos provenía de allí y era “la más cercana, aunque separada por más de mil kilómetros” (L. Tron, 1926, p. 30). El envío de un obrero fue satisfecho a cuenta gotas, a través de las visitas de los pastores Pedro Bounous (1901), Enrique Beux (1902) y Benjamín Pons (1903). Mientras tanto, la donación del terreno recién llegaría en 1905, cuando Stroeder otorgó una quinta en la Villa San Jacinto, fuera

⁵¹⁵ *La Unión Valdense*, 59 (octubre 1907), p. 156.

⁵¹⁶ La expresión se utilizó originalmente para presentar una nota sobre Colonia Iris en *La Unión Valdense*, 164 (julio 1916), p. 111.

de los límites del núcleo original⁵¹⁷. Ante este panorama, los colonos debieron considerar otras alternativas que, conjuntamente, dieron forma a la congregación pampeana.

En un principio, apoyaron las iniciativas de un ex alumno del Liceo de Colonia Valdense⁵¹⁸, Oscar Griot, y luego de un vecino, Benjamín Long. De forma voluntaria, estos hombres se encargaron de oficiar el culto y enseñar a niños y jóvenes en casas particulares. Para algunos contemporáneos, las reuniones se desarrollaban en condiciones poco óptimas para el cumplimiento de una correcta instrucción religiosa y elemental. Tal situación condujo a que, en 1903, un grupo de colonos iniciara las acciones necesarias para la edificación de un local destinado a “Escuela, Cultos y Catecismos y Escuela Dominical” (L. Tron, 1926, p. 30). Dieciocho padres de familia decidieron contribuir a los gastos de construcción y fijaron una cuota individual de 35 pesos moneda nacional. Uno de ellos, Pablo Constantin, ofreció un terreno de dos hectáreas, una donada y otra abonada por el vecindario. Si bien existieron varias ofertas, la aceptación de la misma se debió a la ubicación estratégica de las tierras, en un punto neurálgico de El Triángulo. Para septiembre de 1904 se comunicó la satisfactoria campaña de “Suscripciones Pro Local de Culto y Escuela”. Meses después, las familias valdenses inauguraron el salón: un local de madera y zinc, de cinco metros de ancho y ocho metros de largo (L. Tron, 1926, pp. 45-47, 70).

Concluida la obra, la comunidad valdense se concentró en la búsqueda de “un obrero, pastor, o, a lo menos, maestro evangelista”, “que pueda consagrarle todo su tiempo y fuerzas, y visitar las familias que necesitan consuelo, exhortaciones e instrucciones” (L. Tron, 1926, p. 73). Según un comunicado reproducido en *La Unión Valdense*, el culto era “casi ignorado en estos parajes; el domingo no se [distinguía], por bien decir, de los demás días de la semana”⁵¹⁹. Para revertir la situación, a fines de 1905 se convocó a una asamblea general. El motivo de la misma era la constitución de la “Parroquia e Iglesia de Colonia Iris y alrededores”, entidad que desde entonces abarcó a “los grupos evangélicos de Colonia y Villa Iris, de General Rondeau, Jacinto Aráuz, Villa Alba, el Piche y alrededores”⁵²⁰. El acto fue presidido por el pastor de Colonia Valdense, el mismísimo Daniel Armand Ugón, en calidad de presidente de la Comisión Ejecutiva del distrito sudamericano de la Iglesia Evangélica Valdense; el colono y comerciante Alejo Griot

⁵¹⁷ *La Unión Valdense*, 38 (enero 1906), p. 8. Se trató de una quinta de cinco hectáreas y veintiocho áreas en el lote 16, fracción B, sección IV, cerca de la estación de Jacinto Aráuz. Los “representantes de vecinos de [...] la Congregación denominada Valdense de la Colonia Iris”, Alejo Griot y Daniel Dalmás, se comprometieron a edificar “Iglesia y Escuelas, no pudiendo ser destinada para ningún otro objeto ni poder ser enajenada” (L. Tron, 1926 pp. 49-50).

⁵¹⁸ El Liceo fue fundado por Armand Ugón y el reconocido pastor metodista Tomas Wood (1844-1922) en 1888. Norman Rubén Amestoy (2009, pp. 29-41) presenta un análisis de la influencia de Wood en el campo evangélico rioplatense.

⁵¹⁹ *La Unión Valdense*, 27 (febrero 1905), p. 27.

⁵²⁰ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 17/12/1905. El acta de constitución es reproducida íntegramente en *La Unión Valdense*, 38 (enero 1906), pp. 13-16.

actuó como secretario⁵²¹. La asamblea revistió vital importancia tanto por el sentido intrínseco del acto como por las cuestiones tratadas allí.

Respecto al primer punto, debemos señalar que la Iglesia Valdense (italiana y rioplatense) se organiza a través de un sistema presbiteriano-sinodal, de raíces calvinistas⁵²². La asamblea local es la principal instancia de gobierno y regulación de la Iglesia, seguida por el consistorio – órgano consultivo encargado de conducir los asuntos de la iglesia local–⁵²³. Por estatuto, todos los miembros de la parroquia participan de la misma (si bien originalmente solo los varones tuvieron voz y voto)⁵²⁴, aunque para tener voto se requiere ser “miembro elector”, es decir, haber cumplido 21 años de edad y solicitar por escrito al consistorio su incorporación al Registro de Electores⁵²⁵. Tales requisitos devienen de las facultades que ostentan los participantes de la asamblea, a saber:

- a) La elección de Pastor titular de la Iglesia o del Evangelista titular que haga sus veces.
- b) Determinar el número de Ancianos y Diáconos que deberá tener la Iglesia y elegirlos.
- c) Nombrar delegados de la Iglesia para misiones de orden espiritual, o para que la representen ante otras Iglesias o Federación de IEV, o en Asambleas,

⁵²¹ Alejo Griot fue uno de los miembros más prominentes de la comunidad valdense pampeana en sus primeras décadas. Llegó a El Triángulo en 1901, proveniente de Colón, Entre Ríos. Griot trajo consigo un capital de 10.000 pesos moneda nacional, suma que le permitió adquirir 400 hectáreas y abrir una modesta casa comercial en ese lugar. Durante los primeros años, fue corresponsal de *La Unión Valdense* y actuó como secretario en la asamblea fundacional de la Iglesia, donde además fue electo primer delegado para representar a la parroquia en la Conferencia de iglesias y luego diácono. En 1907 trasladó su negocio a Jacinto Aráuz. Según L. Tron, “esta casa tuvo su apogeo en 1913, teniendo en esa época 23 mil hectáreas colonizadas, realizando más de \$ 600.000 m/n de ventas en el año. Desde esa época la Casa tuvo permanentemente un stock de mercaderías de \$120.000 a \$150.000 m/n”. En 1917 Griot tuvo la concesión del Banco de la Nación Argentina en dicha localidad. Además, representaba a una veintena de firmas, desde aseguradoras hasta negocios inmobiliarios y ventas de granos y maquinarias (Tron, 1926, pp. 124-125). En 1919 obtuvo el poder de venta de la colonia “El Trigo”. Para la década de 1920, había aumentado su patrimonio a 1.400 hectáreas y un capital de 400.000 pesos (González, 1990).

⁵²² Los valdenses contemporáneos están organizados en congregaciones que funcionan de modo asambleario. Cada congregación o parroquia posee una “Asamblea Local” o “Asamblea de Iglesia”. Anualmente, se convoca a una “Asamblea de asambleas”, la “Conferencia de Iglesia” o el Sínodo (“*caminar juntos*”). Éste es el encargado de tomar las decisiones generales para todas las iglesias miembros, sobre la base de los informes de cada una de las parroquias y en presencia de sus delegados. El Sínodo nombra un órgano ejecutivo, la Mesa Valdense, cuyo presidente es el Moderador –generalmente uno de los pastores de la región–. En la actualidad, y por razones prácticas de coordinación, las iglesias de una misma zona forman un “Presbiterio”, organismo regional intermedio de discusión y resolución (Geymonat, 2008 [1994], pp. 41-42).

⁵²³ Según los *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* de 1927 (AICI, Libro de Actas III), el consistorio “es el órgano ejecutivo de las resoluciones de la Asamblea, dirige la Iglesia y administra sus bienes, de acuerdo con las atribuciones que a este efecto le hayan sido acordadas por estos Estatutos o por la Asamblea” (artículo 44°). Está integrado por “el Pastor titular o el Evangelista titular de la Iglesia, y los Ancianos y Diáconos que hubiere elegido la Asamblea” (artículo 45°).

⁵²⁴ A principios del siglo, ser miembro de la Iglesia implicaba una serie de requisitos que excedían la condición de ser varón mayor de edad y con instrucción previa. Según los estatutos de 1927, se requería “profesar la fe y los principios de la misma y ajustar a ellos la conducta pública y privada” (artículo 4°). Aquellos que, “encontrándose en las condiciones del artículo anterior, deseen ser miembros de la iglesia, deberán solicitarlo por escrito al Consistorio” (artículo 5°). “Resuelto por éste la admisión, a mayoría de votos, el Pastor o el Evangelista que haga sus veces, los presentará en un culto público” y “desde ese instante quedarán reconocidos como miembros de la Iglesia” (artículo 5°). Son obligaciones de los miembros de la Iglesia: “a) Ajustar su conducta pública y privada a los principios de la misma. b) Asistir con regularidad a los cultos, salvo impedimento justificado a juicio del Consistorio. c) Contribuir pecuniariamente a las necesidades de la Iglesia. d) Someterse a la disciplina de la misma” (artículo 6°). AICI, Libro de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927).

⁵²⁵ AICI, Libro de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículos 11° y 12°.

Congresos o Conferencias en que se traten cuestiones de carácter religioso o de orden moral. d) Aprobar su observar la Memoria Anual del Consistorio. e) Autorizar el presupuesto de gastos a que deberá sujetarse el Consistorio. f) Resolver sobre la compra, hipoteca o enajenación de bienes inmuebles de la Iglesia. g) Dictar todas las resoluciones que creyere convenientes, dentro de las normas de estos Estatutos⁵²⁶.

De las competencias listadas, interesa destacar la elección de cada uno de los “cargos de la Iglesia” (pastor, evangelista, ancianos, diáconos y delegados) y la consecuente conformación del consistorio⁵²⁷. La asamblea tiene la prerrogativa de escoger, renovar o revocar a las autoridades y representantes de la parroquia. En otras palabras, su convocatoria y concreción resultan esenciales para el normal funcionamiento de la institución y el sostenimiento de los principios teológico-organizativos de los valdenses. Como observaremos más adelante, la falta de participación de los miembros y la ausencia de asambleas alteró el normal funcionamiento de la iglesia.

En cuanto a su implicancia, la asamblea resultó decisiva pues resolvió “constituirse en congregación independiente de acuerdo con los reglamentos de la Iglesia Evangélica Valdense”:

Creieron algunas personas que debía aprovecharse la presencia del presidente de la Comisión Ejecutiva para constituirse y tener así representación en la Conferencia, a iniciar también gestiones con el objeto de asegurar para sí y sus familias como para obrar numerosas familias protestantes establecidas en estos parajes los servicios de un pastor evangélico que los visite, dirija cultos públicos y particulares e instruya a la juventud⁵²⁸.

La colonia pampeana brindaba señales de progreso, con saldos positivos en las últimas cosechas, un marcado crecimiento demográfico y acciones tendientes a la conservación de su fe en un territorio adverso y lejano del principal centro valdense sudamericano, en Uruguay. No es

⁵²⁶ AICI, Libro de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículo 25°.

⁵²⁷ “Para ser electo Pastor se necesita haber recibido la consagración u ordenación de Ministro Evangélico por la IEV de Italia, o el reconocimiento (por la misma) de la ordenación recibida por otra Iglesia Evangélica” (artículo 27°). Sus funciones son “las que le atribuyen las Sagradas Escrituras”: la predicación del Evangelio y la construcción religiosa de la juventud; preside el culto público y administra el Bautismo y la Santa Cena; bendice los matrimonios, y, de una manera general, vela por todos los intereses espirituales de la Iglesia que es confiada” (artículo 28°). Se llaman Evangelistas “a las personas que, sin haber recibido la consagración de Ministro Evangélico, poseen, sin embargo, los conocimientos y aptitudes requeridos para el ejercicio de ese ministerio, y han recibido, para ejercerlo, autorización de la IEV de Italia. Las funciones del Evangelista son las mismas que las del Pastor” (artículo 29°). Los ancianos tienen el deber de “visitar y prestar apoyo moral a los enfermos, a los pobres y a los aflijidos” y “velar, conjuntamente con el Pastor o Evangelista, por el adelanto espiritual de la Iglesia, y particularmente de los miembros radicados en la zona en que deberán actuar” (artículo 30°). Los Diáconos, por su parte, “deben ocuparse especialmente en recibir las contribuciones de miembros de su zona para la Iglesia, en hacer colectas y en distribuir a los necesitados el socorro que hubiere dispuesto el Consistorio” (artículo 31°). Para ser electo Anciano o Diácono, se requiere ser miembro elector de la Iglesia, tener veinticinco años de edad y “no tener ningún interés personal en la administración de los bienes de la Iglesia” (artículo 32°). Finalmente, se encuentran los “Delegados de la Iglesia”: son elegidos por la Asamblea “para misiones de orden espiritual, o para que la representen ante otras Iglesias o Federación de IEV, o en Asambleas, Congresos o Conferencias en que se traten cuestiones de carácter religioso o de orden moral” (artículo 33°). AICI, Libro de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927).

⁵²⁸ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 17/12/1905. El subrayado es del autor.

de extrañar que, ante la presencia de Armand Ugón, la asamblea estimara conveniente la conformación de una “Congregación Independiente bajo la dirección de un ministro Evangélico”. Mediante tal declaración, los colonos afirmaron su deseo de constituirse en parroquia y recibir las prerrogativas correspondientes. De este modo, instituyeron el consistorio, órgano ejecutivo de la iglesia, y nombraron a los integrantes por cada una de las secciones: los ancianos Juan David Bertinat (Villa Iris), Juan Santiago Bonjour (Rondeau) y Lorenzo Forneron (Villa Alba) y los diáconos Esteban Arnaldo (Villa Alba) y Mauricio Borel (El Piche). Además, eligieron a los delegados de la comunidad ante la próxima conferencia sinodal: Emilio Rostán y Alejo Griot⁵²⁹.

La constitución de una congregación independiente implicaba la presencia de un pastor estable en la colonia. Si las familias valdenses pretendían contar “para sí y sus familias como para otras numerosas familias protestantes” los servicios de un ministro evangélico “que los visite, dirija cultos públicos y particulares e instruya a la juventud”, debían garantizar una recaudación fija mensual para cubrir sus honorarios. Por esta razón, abrieron listas de suscripciones con el objeto de evaluar el grado de participación de los miembros contribuyente a través de un sistema de suscripciones. Muchos de los destinatarios aún eran arrendatarios y evitaron asumir nuevos compromisos, al menos “por el término de tres o cuatro años por cuanto no tienen seguridad de quedar por más tiempo los terrenos que ocupan”. Otras personas no pudieron aportar “sumas más elevadas para el establecimiento de cultos e instrucciones porque [debían] costear la escuela para sus hijos”⁵³⁰. No obstante, de acuerdo con la información consignada en las actas, el resultado auguraba éxitos⁵³¹.

La asamblea estimó un sueldo anual promedio de 2.400 pesos moneda nacional y previó la posibilidad de contar con veinte hectáreas para usufructo del pastor.⁵³² Como era difícil conseguirlas de algún vecino, “se encargó al presidente de la Comisión de averiguar si las personas residentes en Uruguay que tienen propiedades en ésta consentirían en ceder parte de su terreno”; en caso negativo, el consistorio trataría de conseguirlas de otro modo. Asimismo,

⁵²⁹ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 17/12/1905.

⁵³⁰ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 17/12/1905.

⁵³¹ “El grupo de Villa Alba, sin indicar sumas, se ha manifestado dispuesto a contribuir para el sostén del pastorado y se cree que sus suscripciones alcanzarán a 150 pesos. La lista de Villa Iris y Rondeau arroja presentemente un total de 402 pesos y se espera llegar a quinientos. Las suscripciones de Jacinto Aráuz alcanzan a 35 pesos, las de El Piche a 130 pesos y se creen que llegarán a doscientos y pasarán también de esta suma. En fin, las de la parte de la Colonia Iris, llamada El Triángulo con sus alrededores, donde se encuentra el núcleo más importante de familias, casi todas propietarias, suman hasta el presente 1.414 pesos o sea un total de pesos dos mil cien treinta y uno, entre los suscritos y lo prometido”. Además, se esperaba cubrir la diferencia con las contribuciones de las personas que no habían sido visitadas y las familias de otros campos, como “Martínez” y la zona aldeaña a Rondeau. AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 17/12/1905.

⁵³² La oferta era ventajosa. En 1895, la comunidad valdense de Belgrano estipuló 1.200 pesos anuales mínimos como honorario del pastor Enrique Beux. *Boletín de la Sociedad Sudamericana de Historia Valdense*, 11 (agosto 1945), p. 31.

consideró oportuno destinar las recaudaciones de 1906 a la compra del terreno y la construcción de la casa-habitación del pastor. La asamblea esperaba que la Comisión del distrito se dirija a la Mesa Valdense y al Comité de Evangelización de Italia para solicitar el envío de un pastor⁵³³.

Con ese horizonte, los valdenses fijaron un organigrama de cultos y visitas pastorales: el ministro iba a residir en El Triángulo y repartir su trabajo de tal modo que satisfaga a los grupos más importantes. Así, tendría que “dirigir todos los domingos por la mañana un culto en el Triángulo y por la tarde, tres veces por mes, a Villa Iris y una vez a Villa Alba o dos veces cuando hay cinco domingos en el mes”. Hasta tanto, la asamblea confirmó la labor de Juan David Bertinat frente a las reuniones de culto y la escuela dominical de Villa Iris; Esteban Arnaldo, en la escuela dominical de Villa Alba; y Benjamín Long y Pablo Caffarel, en la escuela de El Triángulo⁵³⁴.

Antes de celebrarse el encuentro, Alejo Griot había enviado una nota a *La Unión* en la que bregaba por consolidar los grupos existentes e impedir “lo más que se pueda, que las familias se aparten de los núcleos empezados, para confundirse en medio de gentes de otras nacionalidades y credos” (L. Tron, 1926, p. 40). En este sentido, las decisiones tomadas en diciembre de 1905 (la constitución de una “congregación independiente” y el nombramiento de los representantes de la Iglesia, la aceptación de nuevos miembros, el establecimiento de un sistema de suscripciones y un organigrama de los servicios pastorales), pueden entenderse como acciones ejecutadas con el fin de cumplir el anhelo de Rochon de constituir una comunidad valdense “homogénea y próspera” en la región pampeana.

A pesar de tales avances, las familias valdenses no consiguieron el envío de un pastor u obrero evangelista. A corto plazo, solo obtuvieron las visitas de Pedro Bounous (1906, 1908), Pablo Davit (1907) y Bartolomé Léger (1908), y los servicios de la maestra María Mondeau, quien, durante su breve estancia entre fines de 1906 y principios de 1907, estuvo al frente de la educación de una treintena de niños, se ocupó de la escuela dominical y dio lecciones de catecismo⁵³⁵. Ante la imposibilidad de contar con un pastor estable, la preocupación por la educación de la infancia pasó a ocupar un lugar primordial en las discusiones. La situación se tornó inquietante con el incremento demográfico y los colonos debieron tomar una decisión más firme: realizar un pedido formal al Consejo Escolar de Puan. En 1907 los habitantes de El Triángulo recibieron una respuesta favorable por parte de las autoridades bonaerenses. En una época en la que la educación laica constituía un principio defendido a regañadientes por los inspectores del CNE y

⁵³³ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 17/12/1905.

⁵³⁴ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 17/12/1905.

⁵³⁵ *La Unión Valdense*, 46 (septiembre 1906), p. 137. En el número 50 del periódico (enero 1907, pp. 4-5), es publicado un artículo enviado por María Mondeau (o Mondón) desde Jacinto Aráuz y titulado “La Vida”. Ernesto Tron y Emilio Ganz señalan que viajó a El Triángulo desde Colonia Valdense (1958, p. 274).

las escuelas confesionales salesianas eran materia de discusión en la prensa nacional y territorial, los colonos de El Triángulo arrendaron su local de reuniones al gobierno de Buenos Aires “para instalar en él una Escuela del Estado”, reservándose el derecho de poder utilizarlo en los “días festivos” para la celebración del culto⁵³⁶.

De manera paralela, el consistorio resolvió la adquisición del terreno para la construcción de la casa pastoral⁵³⁷. En 1907, durante la visita de Pablo Davit, los valdenses aceptaron la oferta de Alejo Griot, quien otorgó 10 hectáreas “al precio de \$ 80 moneda nacional cada una”, situadas “en la esquina Esta de la chacra letra C del lote número 6 de la colonia” (L. Tron, 1926, p. 80)⁵³⁸. Acto seguido, abrieron listas de suscripciones y solicitaron donaciones, una de ellas a la compañía de la familia Drysdale⁵³⁹. Al cabo de unos meses, el inmueble estuvo en condiciones de ser habitado: “una casita sencilla [...] constituida de tres piezas y cocina, y delante, a unos veinte metros, se erguía, elegante, la silueta del molino Guanaco”; la propiedad, además, contaba con un espacio lindante para una huerta (L. Tron, 1926, p. 94). A comienzos de 1909, los valdenses de Colonia Iris estuvieron en condiciones de recibir a su primer “conductor espiritual”, David Forneron.

Llegado de Italia y previa estancia en Uruguay, el obrero tuvo que sortear una serie de obstáculos. El primero de ellos fue la falta del dominio del castellano, aunque más apremiante resultó la situación deficitaria de la Iglesia. Los gastos derivados de la edificación de la casa pastoral y las refacciones del local para la escuela dejaron un saldo negativo en las arcas de la parroquia (E. Tron y Ganz, 1958, p. 242). Según Levy Tron, las sequías y los rendimientos paupérrimos de las siguientes cosechas llevaron a la colonia “al borde del desastre”. Los animales morían por falta de pastos y hasta Forneron debió destinar sus honorarios para amortiguar las pérdidas de algunos integrantes de la comunidad. Veinte familias del llamado “Campo Martínez” fueron desalojadas por vencimiento del contrato de arrendamiento: cinco de ellas pudieron ubicarse en las cercanías, pero el resto tuvo que irse más lejos, cerca de Eduardo Castex (L. Tron, 1926, p. 96).

⁵³⁶ Archivo de la Iglesia Evangélica de Colonia Iris (en adelante AICI), Libro de Actas I, Asamblea, 03/04/1907.

⁵³⁷ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 08/10/1906.

⁵³⁸ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 25/10/1907.

⁵³⁹ Levy Tron relata que, a pedido del consistorio, Griot se comunicó con la casa “Juan y José Drysdale y Cía.” para solicitar la donación de un molino a viento para la casa del pastor. “El señor Griot, que a fines de 1907 había vendido cosechadoras “Crescent” por el valor de \$104.788.07, era el nombre más indicado para hacer a la casa Drysdale, introductora de la “Crescent”, una demanda de esa naturaleza”. La respuesta fue positiva. El comerciante y secretario del consistorio recibió una contestación en la que la compañía se comprometía a donar un molino “Guanaco”, “en obsequio al importante pedido de cosechadoras [...] y a las cordiales relaciones comerciales que unen nuestras casas” (L. Tron, 1926, pp. 88-89). Asimismo, debe decirse que la familia Drysdale, de origen escocés y miembros de la Iglesia Presbiteriana de Buenos Aires, había desarrollado proyectos inmobiliarios en el territorio pampeano, específicamente en torno a la localidad de Winifreda.

En consecuencia, las suscripciones cayeron, la participación de la feligresía disminuyó y las actividades del consistorio se redujeron al mínimo; entre diciembre de 1908 y abril de 1913, los representantes del consejo se reunieron en 11 ocasiones y celebraron 3 asambleas⁵⁴⁰. En efecto, algunos cargos de diáconos y ancianos quedaron vacantes y resultó “imposible” convocar una asamblea, por lo que las decisiones recayeron en un grupo cada vez más reducido y cercano al pastor⁵⁴¹. Además, el resultado de la creciente dispersión de los colonos dificultaba la misión pastoral. En el marco de la VI Conferencia del distrito sudamericano de la Iglesia Valdense, celebrada en El Triángulo en marzo de 1910, un corresponsal de *La Unión* publicó un relato titulado “Una excursión a Colonia Iris”⁵⁴². En el artículo, se señalaba que “las distancias son enormes” y los colonos valdenses “están separados unos de otros”, por lo que “el trabajo de recorridas del pastor es penoso, a pesar de su buena voluntad”⁵⁴³.

En respuesta a esta situación, el consistorio decidió subdividir el “campo de trabajo” en ocho secciones: primera y segunda, El Triángulo y “la colonia del monte Lauquen”; tercera, Colonia Iris; cuarta, Villa Iris; quinta, “Campo Martínez”; sexta, Jacinto Aráuz; séptima, lotes 15 y 16; y octava, Villa Alba⁵⁴⁴. Las primeras tres correspondían al suroeste bonaerense; el resto de las secciones abarcaban a los grupos del sudeste pampeano; en su mayoría, se trataban de áreas rurales, a excepción de aquellos grupos afincados en los florecientes pueblos de Jacinto Aráuz y Villa Iris. La renovada diagramación fue cumplimentada con el nombramiento de diáconos y ancianos para cada una de los grupos, a los fines de satisfacer las demandas de todas las familias, facilitar el trabajo pastoral y mantener conectados a los colonos⁵⁴⁵. Además, el cuerpo colegiado decidió concentrar todas las actividades vinculadas a la enseñanza catequística en los tres cursos dictados por Fomeron en El Triángulo, Villa Iris y Villa Alba. Pese a ello, algunos valdenses clamaron por una presencia más activa del pastor, sobre todo quienes residían más allá de Villa Iris, en los campos de Martínez y Arroyo Seco (provincia de Buenos Aires)⁵⁴⁶.

Por si fuera poco, la comunidad valdense tuvo que lidiar con nuevos inconvenientes. El pastor debió suspender sus servicios durante varios meses debido a la salud de su mujer, quien en 1910 padeció las consecuencias de un accidente doméstico, y la posterior enfermedad de sus

⁵⁴⁰ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 03/07/1911, p. 34. Las actas registran, en 1910, cinco reuniones del consistorio y una asamblea; en 1911, cuatro sesiones del consistorio y una asamblea; en 1912, una única reunión del consistorio; en 1913, cuatro sesiones del consistorio; y en 1914, diez encuentros celebrados por el consistorio y dos asambleas. Es notoria la disminución de actividades entre 1912 y 1913, destacándose la ausencia de asambleas.

⁵⁴¹ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 30/03/1912, p. 40.

⁵⁴² *La Unión Valdense*, 89 (abril 1910), pp. 65-70.

⁵⁴³ *La Unión Valdense*, 89 (abril 1910), p. 68.

⁵⁴⁴ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 13/04/1910, p. 28.

⁵⁴⁵ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 13/04/1910, p. 28.

⁵⁴⁶ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 03/07/1911, p. 35; Consistorio, 16/11/1911, p. 39.

dos hijos⁵⁴⁷. En la misma época, además, el Consejo Escolar de Puan dejó de abonar los alquileres de forma regular y exigió mejoras edilicias⁵⁴⁸. Frente a este panorama, no es extraño que Forneron y los rostros visibles de la Iglesia devinieran en blancos de cuestionamientos⁵⁴⁹. Ciertamente es que, hacia 1913, la Iglesia de Colonia Iris quedó acéfala. La “estrechez económica” era acuciante y el consistorio tomó una serie de medidas a los fines de socavar la situación crítica de la Iglesia: reevaluó la continuidad de la escuela dominical de “Campo Martínez” y el traslado de sus alumnos a Villa Iris; depositó el dinero recaudado en algunas casas de comercio, como “la Casa de Comercio de los señores Mengelle, Raffo y Cia” de Jacinto Aráuz⁵⁵⁰; y se hizo responsable del pago de honorarios al pastor de Belgrano, Enrique Beux, quien fue enviado una vez más para auxiliar a los valdenses⁵⁵¹. La situación económica mejoraría en poco tiempo, pero otro obstáculo apareció en el camino: la desautorización del uso compartido del salón de reuniones y cultos con la escuela pública.

1.2.2 El templo y la escuela (1905-1925)

Roger Geymonat (2008 [1994]) sostiene que el templo y la escuela constituyen los pilares de la *societas valdesiana*. Ambas instituciones son los factores principales de unión entre los valdenses: devienen en instancias de integración, sociabilidad y conservación. Conjuntamente, garantizan la educación elemental y religiosa de sus miembros. Como sucede en otras congregaciones reformadas, la instrucción es concebida como esencial tanto para el entendimiento del mensaje divino como para la resolución de los problemas terrenales; pues, a diferencia de los católicos, las decisiones relacionadas con el gobierno de la Iglesia y la doctrina son tomadas por la propia

⁵⁴⁷En *La Unión Valdense* (88 (marzo 1910), p. 49) se informa del infortunio de la mujer de Forneron al quemarse con aguardiente. La recuperación llevó más de un mes y medio. En marzo de 1913, el periódico publicó una correspondencia del pastor, en el que informa que está instalado en Jacinto Aráuz después de que su mujer y dos hijos enfermaran (124 (marzo 1913), p. 40). En el número siguiente, *La Unión* comunicaba la mejoría de su hija, aunque lamentaba la enfermedad y el fallecimiento de otras personas a causa de enteritis, nefritis y difteria (125 (abril 1913), pp. 64-65). Después de estos episodios, Forneron tomó la decisión de regresar a Italia.

⁵⁴⁸ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 24/07/1911, p. 36; 23/09/1911, p. 37; 30/03/1912, p. 40.

⁵⁴⁹ Según los pastores Levy Tron y Ernesto Tron, “A pesar de las grandes distancias que tenía que recorrer con su sulky, el abnegado Pastor Forneron siguió impertérrito en el cumplimiento de su deber, hasta que cayó agobiado por su carga y tuvo que guardar cama varios días. Una vez repuesto, comprendió que no podría seguir adelante, a pesar de toda su buena voluntad y energía y comunicó al Consistorio su decisión de volver a Italia. El 7 de diciembre de 1912, el digno y esforzado Pastor Forneron dejaba su parroquia de C. Iris, ‘llevando consigo la bendición de sus feligreses que, con lágrimas, le despidieron en la estación de Jacinto Aráuz’ (E. Tron y Ganz; 1958: 242). Sin embargo, el relato presente en el libro del setenta aniversario del arribo de las familias fundadoras de Colonia Iris se presenta un relato más crítico sobre el pastorado de Forneron: “junto a estos hechos comienzas a resquebrajarse la comunidad. Uno de los acontecimientos alarmantes es la concentración de autoridad y responsabilidades en la persona del pastor. El presidía las asambleas y al mismo tiempo actuaba como secretario, habiendo personas que podían hacerlo perfectamente [...] Se reducen las asambleas hasta una por año, y toda la tarea religiosa parece haber estado íntegramente en sus manos. Las finanzas comienzan a ser sumamente difíciles” (Vigna *et. al.*, 1971, 11).

⁵⁵⁰ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 08/12/1913.

⁵⁵¹ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 16/01/1914.

comunidad, a través de las asambleas y sus representantes, los ancianos y diáconos, y no solo por los pastores (Morales Schmuker, 2014a)

En los contextos post-inmigratorios, la escuela y el templo funcionaron como un tándem esencial para el mantenimiento y la redefinición de las identidades étnico-religiosas de los miembros de las colonias e iglesias protestantes, tal como ha sido abordado por las historiadoras Bjerg (2001), Seiguer (2009a, 2017a) y Silveira (2017). En efecto, las familias de Colonia Iris tuvieron entre sus prioridades conseguir “un obrero, pastor, o, a lo menos, maestro evangelista”; es decir, petitionaron por educación elemental y educación religiosa de manera conjunta. Bajo esta pauta se constituyeron las escuelas dominicales de El Triángulo, Villa Iris, “Campo Martínez” y Arroyo Seco. Sin embargo, ante la ausencia de un pastor, la comunidad tuvo que asumir otra estrategia para sostener el binomio escuela-templo y solicitó un maestro al Consejo Escolar de Puan, lo que conllevó una delimitación de funciones: en el mismo edificio, las hijas y los hijos de los colonos asistieron a la escuela pública (reconocida con el número 13) y los días domingos recibieron instrucción religiosa, en una jornada destinada al culto y las reuniones de la congregación.

Con el correr de los años, la convivencia del templo-escuela y la escuela pública en el mismo edificio generó roces entre los distintos actores. El primero de ellos apareció en torno a 1911, a raíz del incumplimiento del pago de alquiler. Durante el primer cuatrimestre del año, el Consejo Escolar no abonó la cuota mensual y expresó la necesidad de ciertas reparaciones en el edificio por parte de los propietarios. El tema fue tratado por los miembros del consistorio, en un contexto de creciente preocupación por el estado deficitario de las arcas de la Iglesia⁵⁵². La ausencia de registros a causa de la disminución de las reuniones del consistorio y las asambleas impide observar el desarrollo del conflicto. Pero hacia 1913, en la primera sesión del consistorio luego de la renuncia de Forneron, se resolvió “encargar al Señor Bertón que escriba al Señor Cano Secretario del Concejo Escolar de Puan para comunicarle que el terreno que ocupa la Escuela N° 13 ha sido escriturado en nombre del Señor Robert” y que informe sobre “algunas personas de Puan para mandarle poder para que cobren los alquileres”⁵⁵³.

En agosto de 1914, el Consejo Escolar planteó un problema aún más acuciante: “quitó la autorización” que permitía la celebración de reuniones en el local de la escuela los días domingos⁵⁵⁴. En otras palabras, los valdenses no pudieron usar su salón para el culto, las asambleas, los actos del consistorio y la escuela dominical pues, generalmente, la totalidad de las

⁵⁵² AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 23/09/1911, p. 37.

⁵⁵³ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, (primera de 1913), p. 43.

⁵⁵⁴ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 01/08/1914.

actividades parroquiales se realizaban el mismo día. Pese a las implicancias del asunto, el accionar unilateral por parte de las autoridades educativas de Puan fue apenas abordado por los integrantes del consistorio, “no tomándose ninguna resolución definitiva, dejándolo para que sea tratado en asamblea de Iglesia”⁵⁵⁵.

Quizás este desenlace era esperado. Meses antes, el consistorio había recibido la donación de los hermanos Janavel de “un terreno de 50 metros de largo por 50 de ancho ubicado en la fracción A N° 2 letra B comprado a la Colonización Stroeder para edificar en él un local para Escuela y culto, el que fue aceptado por ser más central que el ofrecido por el Señor Juan P. Baridon”⁵⁵⁶. Es probable, también, que la apatía ante la decisión del Consejo haya sido consecuencia de la significativa caída del entusiasmo pionero o, al menos, de cierto desinterés respecto a la institución o el destino de la colonia como proyecto colectivo. Los padres de familia no querían renunciar a la posibilidad de contar con maestros y una escuela pública para sus hijos e hijas, priorizando sus necesidades.

Finalmente, el asunto no volvió a ser tratado. La escuela de El Triángulo persistió a cargo del Consejo Escolar de Puan. El consistorio mantuvo un cobro de alquiler mínimo de 50 pesos moneda nacional, que no siempre se respetó. Con el correr de los años, los colonos juzgaron el nivel de instrucción sostenido por los maestros. La escuela “quedó casi desierta” en 1924 y, un año después, los jefes de familia reclamaron, primero, personal docente “que respondiese a las necesidades cada vez más numerosas de la Colonia”, y segundo, una “escuela Lainez”, “poniendo gratuitamente a su disposición, por un año, los locales existentes” en El Triángulo. Según el pastor Tron, “al constatar que sus hijos ya no adelantaban nada, muchos padres, no fijándose en sacrificios, los enviaron a otras escuelas y especialmente a las que el Consejo Nacional de Educación abría [...] en el vecino Territorio de la Pampa”. Allí, funcionaban “no menos de diez colegios nacionales”, entre ellos, la escuela de Jacinto Aráuz (L. Tron, 1926, pp. 134-135).

1.2.3 Un nuevo centro valdense ¿y el fin de la colonia confesional? (1915-ca.1934)

El surgimiento de la localidad de Jacinto Aráuz (Pampa Central) se remonta a 1889, con la expansión del tendido férreo desde Bahía Blanca. Su crecimiento estuvo asociado a los emprendimientos inmobiliarios de Stroeder y un comerciante local, Adolfo Mengelle. El empresario de origen germano había adquirido tierras en la zona (Colonia Iris y Villa Alba) y estaba interesado en expandir sus negocios en torno a la naciente estación “Aráuz”, pero solo pudo conseguir una

⁵⁵⁵ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 01/08/1914.

⁵⁵⁶ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 08/02/1914, p. 47.

serie de terrenos entre ella y El Triángulo que denominó “San Jacinto”⁵⁵⁷. Las hectáreas lindantes a la estación fueron adquiridas por Mengelle en 1905⁵⁵⁸. Recién en esa fecha el comerciante le vendió a Stroeder las tierras ubicadas del lado sur de la estación y la compañía pudo organizar la “Villa Aráuz”, en coincidencia con la ya fundada “San Jacinto”. Mengelle se comprometió a no subdividir ni formar pueblo en las tierras restantes, del lado norte de la estación, por un período de tres años. Al cabo de ese plazo, loteó el terreno ubicado entre San Jacinto y la estación. Su temprana muerte, en 1908, no impidió que el proyecto sea concretado; los herederos prosiguieron con la obra y bautizaron la villa con su nombre⁵⁵⁹. Así, el pueblo de Jacinto Aráuz surgió en torno a la estación homónima, absorbiendo las villas “Aráuz”, “San Jacinto” y “Mengelle” (Morales Schmuker, 2014a).

Iniciado el siglo XX, la localidad pampeana gozaba de una notable prosperidad, producto de su posición estratégica respecto al puerto de Bahía Blanca, los rendimientos de las cosechas y el aprovechamiento de los salitrales cercanos. En mayo de 1907, había abierto sus puertas el primer establecimiento educativo del pueblo, la escuela N° 33, que en torno a 1915 recibía a más de un centenar y medio de alumnos. Además, desde 1910, el vecindario contó con instituciones político-administrativas propias, cristalizadas a partir de las elecciones de 1923⁵⁶⁰. Con ese evento cívico se encauzó el proceso organizativo de la planta urbana, los servicios públicos y las principales instituciones sociales del medio (Miguel, 1989)⁵⁶¹. Para entonces, decenas de familias valdenses estaban afincadas en Aráuz y los residentes de El Triángulo mantenían un contacto fluido con el poblado, distante a tan solo 20 kilómetros. Muchos de ellos fueron beneficiados con los créditos otorgados por las casas de comercio locales, particularmente de las firmas Mengelle y Griot. Otros tantos, sobre todo quienes arribaron después de los *pioneers*, habían arrendado o adquirido propiedades en el poblado y sus cercanías (lotes 15, 16, 17 y 18)⁵⁶². La misma Iglesia

⁵⁵⁷ Concluidas las campañas militares y el reparto de tierras, Jacinto Aráuz era uno de los propietarios más conspicuos de la región pampeana. Entre sus posesiones, contaba con una estancia en el lote 25 (fracción B) llamada “San Adolfo”, en honor a su primo y correligionario Alsina. A fines de 1880, Aráuz donó algunas de las hectáreas del campo para la extensión del tendido férreo y la consiguiente construcción de la estación que llevaría su nombre.

⁵⁵⁸ Mengelle era hermano del Teniente Coronel Teodoro Mengelle Rospide, jefe del Fortín Argentino (Bahía Blanca) en las campañas militares contra los indígenas. Casado con Ángela Mazza, tuvo cinco hijos: Teodoro Horacio, Margarita, Augusto Luis, Adolfo Augusto y Haydée; quienes, tras su muerte, se hicieron cargo de sus propiedades y negocios.

⁵⁵⁹ Ángela Mengelle donó, entre otros bienes, los terrenos para la construcción de la escuela, plaza, municipalidad, juzgado, correos, cancha de deportes del “Club Villa Mengelle” y la Sociedad Española.

⁵⁶⁰ Hasta 1910 las autoridades estaban constituidas en la localidad de Bernasconi (Pampa Central), a 35 kilómetros de Aráuz, y constaban del Juzgado de Paz, Registro Civil y Comisaría. En Aráuz, la autoridad la ejercía un alcalde con dependencia de Bernasconi (Miguel, 1989).

⁵⁶¹ Entre las medidas tomadas, se envió a confeccionar los planos que demarcaron la jurisdicción, se proveyó a la población de alumbrado y agua para riego, se abrió un canal de desagüe (tras las inundaciones de 1925) y se arreglaron las calles y caminos vecinales (Miguel, 1989).

⁵⁶² En 1926, 25 familias poseían casas en Aráuz, mientras otras 10 contaban con viviendas en Villa Iris; la enorme mayoría de los propietarios continuaba viviendo en casas de adobe en el ámbito rural (L. Tron, 1926).

de Colonia Iris poseía unas hectáreas en “San Jacinto” para la edificación de templos y escuelas, a raíz de la donación que hiciera Stroeder⁵⁶³.

En este marco, no es de extrañar que los valdenses reunidos en la asamblea de 1914 buscaran en Aráuz un espacio para sentar las “nuevas bases” de la parroquia y eyectar un “aparato institucional que asegurara una marcha uniforme” (Vigna *et. al.*, 1971, p. 12). En presencia del pastor Ernesto Tron, el consistorio organizó cinco reuniones y dos asambleas en tan solo tres meses⁵⁶⁴. Los encuentros iniciales se realizaron en la casa de Alejo Griot en El Triángulo y en ellos se resolvieron varios asuntos. A fines de facilitar el trabajo del obrero, los presentes actualizaron la división en secciones de la parroquia: primera y segunda, El Triángulo; tercera y cuarta, Jacinto Aráuz; quinta y sexta, “Colonia y Villa Iris”; séptima, Villa Alba (luego desdoblada en dos secciones, lotes 17-18 y 23-24); y octava, lotes 15 y 16⁵⁶⁵. Además, eligieron a los ancianos y diáconos de cada una de ellas⁵⁶⁶ y propusieron modificar el sistema de suscripciones (cuota mínima por cada comulgante)⁵⁶⁷. Pero el tema más significativo resultó la revisión del “punto más central” de la parroquia. Para favorecer el trabajo pastoral y la intercomunicación de las diversas familias y congregaciones de la región, la asamblea determinó por mayoría que Jacinto Aráuz era el lugar más pertinente⁵⁶⁸. En las semanas siguientes, se reafirmó la decisión “por ser el punto céntrico de la congregación”⁵⁶⁹ y, acto seguido, nombraron una comisión encargada de evaluar el lugar y la forma más conveniente para llevar adelante el establecimiento de la sede y casa pastoral⁵⁷⁰.

⁵⁶³ La donación era parte de una estrategia inmobiliaria para atraer colonos. Otras empresas colonizadoras, como la *Jewish Colonization Association* y la *Guatraché Land Company*, tomaron la misma iniciativa. Esta última, por ejemplo, construyó un templo en medio de un solar destinado a plaza pública en la naciente localidad de Guatraché (Pampa Central). El edificio estaba pensado para una congregación protestante. Dado que los colonos rusoalemanes que llegaron eran en su mayoría católicos, el administrador ofreció la capilla al obispo de La Plata (Rodríguez, 2008, p. 461).

⁵⁶⁴ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 24/10/1914, 08/11/1914, 21/11/1914, 29/11/1914 y 16/12/1914; Asamblea, 08/11/1914 y 20/12/1914.

⁵⁶⁵ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 24/10/1914, p. 50–51.

⁵⁶⁶ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 08/11/1914. El consistorio quedó integrado por El Triángulo, Daniel Bertin y Emilio Rostan (Sección I) y Alberto Robert y Augusto Gonnet (Sección II); por Jacinto Aráuz, Daniel Dalmas y Daniel Bonjour (Sección III) y Enrique Malan y Bartolo Rochon (Sección IV); por Villa Iris, Adolfo Malan y Tomas Rochon (Sección V) y Enrique Tourn (maestro) y Esteban Arduin (Sección VI); por Villa Alba (Sección VII), Felipe Brosia y Santiago Talmon (lotes 17 y 18) y Benjamín Long y Juan Pedro Vigna (lotes 23 y 24); y por los lotes 15 y 16 (sección VIII), Esteban Janavel y Pablo Davit.

⁵⁶⁷ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 08/11/1914.

⁵⁶⁸ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 08/11/1914.

⁵⁶⁹ En la asamblea del 29/11/1914, Tron expresó el pedido de varios padres de familia afincados en Aráuz para la realización de los exámenes de catecúmenos en ese pueblo. Originalmente, el evento se realizaría el 20/12 en El Triángulo, en ocasión de la asamblea. Pero la reunión fue modificada y tuvo lugar el 16/12 en Aráuz, dando cuenta de la importancia asumida por la congregación de dicha localidad.

⁵⁷⁰ Antes del viaje de Tron, los valdenses celebraron el último encuentro plenario del año. Tras varias deliberaciones, aprobaron por unanimidad el traslado del domicilio del pastor y el templo. Además, sometieron a consideración el destino de la casa y terreno de El Triángulo, teniendo en cuenta tres alternativas: “a) vender todo el terreno y casa de ‘El Triángulo’, b) vender parte solamente, c) dejar esa propiedad como está sin modificarla en nada”. Finalmente, la asamblea aceptó la tercera proposición y entendió que era necesario tratar la compra del nuevo terreno después de la cosecha, en febrero de 1915. AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 20/12/1914.

Cuatro pastores intervinieron en pos de la concreción de la obra: Ernesto Tron (1914, 1915-1917), Julio Tron, Pablo Davit (1918, 1919) y Levy Tron (1920-1926). Las cosechas de las temporadas 1915-1916 y 1916-1917 habían arrojado saldos negativos, situación que no favoreció la resolución inmediata del asunto. Pero fueron las tensiones entre los referentes valdenses, a partir de los vínculos establecidos con los empresarios y las instituciones locales, las que dificultaron la tarea. Durante un lustro, los integrantes del consistorio discutieron diversas propuestas que involucraron los intereses de la compañía Stroeder y la familia Mengelle. Como hemos analizado en otras oportunidades (Morales Schmuker, 2014a, 2015), estos proyectos contaron con el auspicio de referentes valdenses: por un lado, Alejo Griot, uno de los primeros jefes de familia de El Triángulo, miembro del grupo fundador de la Iglesia, dueño de la casa comercial de “Villa Aráuz”, socio-fundador del “Club Independiente” y cercano a Stroeder & Cía; y por otro lado, Enrique Malán y Daniel Bonjour Dalmas, integrantes del nuevo consistorio y con vínculos con la familia Mengelle y otras instituciones de la localidad de Aráuz, como el “Club Villa Mengelle”⁵⁷¹.

El primer proyecto que recibió el consistorio provino de Enrique Malan, una oferta muy ventajosa para construir una capilla en la “Villa Adolfo Mengelle”⁵⁷². En sesiones siguientes, el valdense reveló que hacía la propuesta “en nombre del Sr. Augusto Mengelle”, quien no tenía “ningún interés personal ni material [...] al patrocinar estas proposiciones” más que el “solo beneficio de la Congregación”⁵⁷³. Paralelamente, el consistorio evaluó la situación de los terrenos en El Triángulo y aquellos recibidos en calidad de donación por parte de la Compañía Stroeder, trámites de los cuales se hizo cargo Alejo Griot. En una correspondencia enviada por el exitoso colono, informó que Stroeder había “dispuesto en consentir la venta de quintas que anteriormente había donado a la Congregación Valdense de Iris, siempre que el importe de esa venta sea destinado a comprar el solar [...] adyacente a la casa del Pastor”. Además, Griot manifestó “tener dinero disponible en préstamo para edificar enseguida una Capilla”, solicitando “se resuelva enseguida para llevar a término esta aspiración de la Congregación manifestada en la Asamblea de Iglesia” a fines de 1915⁵⁷⁴. La nota enviada por Griot no fue bien recibida. Después de varias consideraciones, el consistorio decidió postergar el asunto⁵⁷⁵.

⁵⁷¹ Para esa fecha, Alejo Griot había adquirido la concesión del Banco de la Nación en Aráuz y representaba a una veintena de firmas, desde aseguradoras hasta negocios inmobiliarios y ventas de granos y maquinarias (Tron, 1926, pp. 124-125). Además, obtuvo el poder de venta de la colonia “El Trigo”, que favoreció a varias familias valdenses para la adquisición de las tierras (González, 1990).

⁵⁷² AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/07/1915.

⁵⁷³ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 07/08/1915.

⁵⁷⁴ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 07/08/1915.

⁵⁷⁵ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 07/08/1915; Asamblea, 03/10/1915.

En los meses siguientes, Enrique Malan y Alejo Griot ofrecieron la cesión de un galpón gratuito en “Villa Mengelle” para la realización de cultos y la permuta de las tierras donadas por Stroeder respectivamente, propuestas que tuvieron una buena aceptación⁵⁷⁶. A fines de 1919, el secretario del consistorio, Daniel Bonjour Dalmas, presentó un nuevo ofrecimiento por parte de la familia Mengelle: cuatro hectáreas y media, ubicada cerca del paso a nivel de la localidad, “donde estaba establecida la cancha de deportes del Atlético club: propiedad de Sr. Mengelle, quien la ofrece en venta al precio de dos mil pesos m/n, a plazo de dos o tres años, sin intereses, con garantía a su satisfacción”⁵⁷⁷. Para reforzar la propuesta, Ángela Mazza de Mengelle facilitaba “por el término de un año, sin intereses, la cantidad de cinco mil pesos, para destinarlos a construir una Capilla en Aráuz, en la quinta ofrecida por el Sr. Bonjour más el importe de esa misma quinta, evaluada en \$ 2000”; “en caso de no ser posible abonar ese préstamo al finalizar el año se concedería plazo por dos o tres años más a interés bajo”⁵⁷⁸. En esta ocasión, el consistorio no desestimó la oferta.

Para algunos cronistas, la división “en bandos antagónicos” que atravesó al pueblo de Aráuz “entró en la iglesia” y “la pasión puesta en juego retardó con aplazamientos la consolidación de las nuevas construcciones” (Vigna *et. al.*, 1971, p. 12). Después de varias deliberaciones, el proyecto inicialmente apoyado por Malan y secundado por Bonjour Dalmas ganó por unanimidad y se procedió a construir la casa pastoral y sede de la Iglesia en tierras compradas a la familia Mengelle⁵⁷⁹. El consistorio procedió a acondicionar la casa que habitó el pastor Forneron para que funcione como capilla (dado que para entonces el Consejo Escolar había prohibido la celebración de cultos en el mismo local de la escuela) y rentó el terreno adyacente⁵⁸⁰. En repuesta, Alejo Griot presentó su descontento y, lejos de desaparecer, las tensiones en la Iglesia persistieron⁵⁸¹. Ante este panorama, la responsabilidad de mediar entre las partes recayó en el pastor Levy Tron, quien

⁵⁷⁶ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 30/01/1916; Consistorio, 01/04/1916, 05/08/1916, 04/02/1917.

⁵⁷⁷ Se ofrecía en arrendamiento “caso de comprarse la quinta, una fracción del campo, adjunto a la misma, de 4 o 5 hectáreas, por un plazo de tres años, sin cobrar arrendamiento alguno”. Bonjour Dalmas indicaba que “esta oferta se hace especialmente a la Congregación Valdense para edificar en ella, la casa del Pastor o la Capilla”. AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 22/10/1919.

⁵⁷⁸ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 06/12/1919.

⁵⁷⁹ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 06/12/1919.

⁵⁸⁰ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 18/04/1915; Consistorio, 07/08/1915.

⁵⁸¹ En la sesión de febrero de 1920, Griot manifestó por escrito la extrañeza que le causó “no haber sido visto para el empréstito que el Consistorio desea realizar a fin de dotar a la Congregación de un Templo, ofreciendo hasta \$10000 para ese objeto”. El comerciante dejó en claro la desaprobación de “toda resolución tomada en la última Asamblea” y llamó la atención del Consistorio (AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 08/02/1920). En próximos envíos, solicitó la devolución del dinero donado para la compra de la casa del pastor y el salón de culto (\$120 m/n) y hasta el cierre de una ventana abierta del lado de su propiedad. Además, especificó que no recibiría a los pastores en su casa, si bien seguiría abonando para los honorarios de los mismos (AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 06/03/1920). Las repercusiones del hecho fueron de tal magnitud que la asamblea siguiente debió ser suspendida por falta de quórum, algo que nunca había sucedido y difícilmente volvería a ocurrir en la Iglesia (AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 15/02/1920)

canalizó todos los esfuerzos en construir, primero, el edificio en Aráuz, y luego, las capillas de las otras dos congregaciones más populosas, en Villa Iris y Villa Alba⁵⁸².

Con esa meta por delante, el pastor y los representantes de las secciones retomaron las campañas de colecta y suscripción. Además de arrendar las propiedades de la parroquia y mantener una cuota mínima para que todos los suscriptores abonaran, el consistorio motorizó las comisiones pro-templo o los “bazares de damas”, primera instancia asociativa en la que participaron las mujeres de la Iglesia⁵⁸³. El órgano consultivo también recaudó dinero entre las familias diseminadas en la zona (especialmente, en Monte Nieves y Eduardo Castex) y en las iglesias hermanas de Uruguay y Argentina⁵⁸⁴. A los fines de realizar un aporte pecuniario, Levy Tron brindó conferencias en Aráuz y Bahía Blanca, “tomando por tema sus experiencias en la guerra europea donde estuvo como actor y de su cautiverio en Austria durante dos años”⁵⁸⁵. Para octubre de 1921, las familias valdenses inauguraron las nuevas instalaciones de la Iglesia en Aráuz, con la presencia del por entonces Vicepresidente de la Comisión de Distrito, Ernesto Tron, y el reverendo Samuel Grimson, de la Iglesia Metodista Episcopal en Bahía Blanca⁵⁸⁶. Un año después, en marzo de 1922, los miembros de la Iglesia de Colonia Iris celebraron la apertura de los templos de Iris y Alba⁵⁸⁷.

La residencia de un pastor estable entre 1915 y 1926 (con la excepción del periodo 1918-1920) facilitó la resolución del conflicto en torno a la mudanza de la sede parroquial pero, al mismo tiempo, favoreció al desarrollo y la adaptación de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Iris (en adelante IEVCI) al contexto territorial⁵⁸⁸. En ese tiempo se resolvieron varias cuestiones relativas a la dinámica interna como: la celebración de “un culto especial y único cada mes en un centro determinado que será para todos los cultos”⁵⁸⁹; la regularización de las reuniones del

⁵⁸² AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 27/06/1920. En esta asamblea, los presentes aprobaron la construcción de la capilla en Iris, donde se contaba con el apoyo de la congregación alemana de esa localidad, y decidieron aplazar el edificio de Villa Alba “por temor a su destino [...] al igual que sucedió en El Triángulo”, y porque “están a penas a dos leguas y media de Aráuz” –mientras que otros grupos, como el lote 15, “está aún más lejos”–.

⁵⁸³ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 29/05/1920.

⁵⁸⁴ En la sesión del 04/09/1920, el Consistorio nombró a “los colectores pro Capillas Iglesia Iris, que deben partir a coleccionar en las Iglesias del Uruguay [...] los señores: Esteban Arduin, Enrique Tourn, Santiago Talmon, Juan Negrin Arduin, debiendo de común acuerdo distribuirse el trabajo. Para la Iglesia de Dolores al Sr. Daniel Guigon, Lavalle, Santiago Dalmas, Miguelete, Pablo Artús, Tarariras, Enrique y Manuel Dalmas y Riachuelo, Manuel Díaz”.

⁵⁸⁵ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/09/1920.

⁵⁸⁶ AICI, Libro de Actas II, Asamblea, 16/10/1921.

⁵⁸⁷ AICI, Libro de Actas II, Consistorio, 27/03/1922.

⁵⁸⁸ Durante el periodo 1915-1919, los valdenses pampeanos utilizan distintas expresiones para referirse a la parroquia: “Iglesia de Villa Iris y alrededores” (1915), “Iglesia Evangélica de Villa Iris” (1917), “Iglesia Evangélica Valdense” (1918). A partir de 1919, se comienza a utilizar con frecuencia el título oficial de “Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Iris”.

⁵⁸⁹ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/04/1915. En encuentros posteriores fue aprobada la petición del pastor y los miembros de la Iglesia dispusieron una agenda de cultos que perduraría por más de un lustro, con leves modificaciones (AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 18/04/1915; 29/05/1920). Hacia la década de 1920, el programa debió ser revisado. “Los diversos grupos son cada vez más independientes” y esto lleva a una subdivisión de

consistorio⁵⁹⁰ y las tareas de diáconos y ancianos⁵⁹¹; la participación de la mujer⁵⁹², las condiciones de admisión de catecúmenos⁵⁹³, la santificación del domingo y los sacramentos del Bautismo y la Cena⁵⁹⁴; el funcionamiento de las primeras instancias asociativas de jóvenes; y la conmemoración del 25° aniversario de la comunidad. Además, se realizaron “campañas de avivamiento” y giras entre los “diseminados” de la región.

Los valdenses rioplatenses ansiaban un “despertamiento religioso” como el vivido por las congregaciones galesas a comienzos del siglo⁵⁹⁵. En el marco de “Gran Guerra”, los delegados de la conferencia de Miguelete (25-28 de marzo de 1917) acordaron el inicio de “campañas de avivamiento” en las comunidades y grupos diseminados de Uruguay y Argentina⁵⁹⁶. El consistorio

actividades; “no era justo ni una prueba de unidad mantener reuniones en un solo lugar haciéndoles desplazar a las familias bien lejanas con todos sus inconvenientes, para guardar solo una forma” (Vigna *et. al.*, 1971, p. 13).

⁵⁹⁰ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/04/1915.

⁵⁹¹ Se encomendó a los diáconos y ancianos de cada sección levantar un censo de los miembros de la Iglesia o comulgantes (aquellos “admitidos por examen y aprobación del Consistorio”) y miembros electores (es decir, “todos los miembros de Iglesia mayores de 21 años y que lo soliciten” al Consistorio), para regular el cumplimiento de sus obligaciones (materiales y espirituales) (AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 18/04/1915). Además, el Consistorio dispuso que “tomen nota de los nacimientos, defunciones, casamientos, cambios de domicilio y demás variaciones [...] en las familias y por las cuales [...] debe tener injerencia”, como “los enfermos que haya en su sección, para que sean visitados” por el pastor (AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 05/06/1915.).

⁵⁹² AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/04/1915; Asamblea, 03/10/1915. Uno de los acuerdos alcanzados en la Conferencia de Cosmopolita (1915) había sido la revisión de los estatutos de la Iglesia Valdense, especialmente, del punto concerniente a la participación activa de las mujeres (con voz y voto). La asamblea de la IEVCI aprobó la resolución concerniente al “derecho a voto y a ser elegidas” de las mujeres y dispuso que, para ser miembros electores, sólo debían solicitar “por verbal o escrito del Consistorio el derecho de ser miembro Elector”. Sin embargo, la participación se limitó a espacios socialmente asignados a las mujeres, como las escuelas dominicales o las comisiones pro-tempo. Durante la primera mitad del siglo XX, las mujeres no participaron del consistorio y recién en la década de 1940 la Iglesia contó con una delegada a la conferencia distrital.

⁵⁹³ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/09/1915; 02/11/1916; 03/10/1919.

⁵⁹⁴ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 03/10/1915. Sobre “la Santificación del Domingo y de la manera de llevar esa Santificación”, resolvieron “por todos los medios” consagrar ese día, “aun cuando se esté obligado a trabajar”. Dado que desde el arribo a la región pampeana las responsabilidades privadas-laborales y las distancias a recorrer resultaron un obstáculo para la concurrencia asidua a los cultos y el respeto de los sacramentos; la asamblea consideró necesario aclarar que, llegado el caso, “se puede ofrecer a Dios el Culto Individual”. El tratamiento del punto referido a la administración de los sacramentos tomó un cause distinto. La asamblea reconoció “la necesidad de celebrar a menudo la Santa Cena en teoría”, si bien “en la práctica se presentan serias dificultades”. Por tanto, resolvió “celebrarlas tan solo en circunstancias especiales para su mayor solemnidad y consecuencia. En cuanto al Bautismo: dispuso que los padres concurren “a los Cultos Públicos para celebrar los Bautismos de sus hijos” y, si bien no es obligatorio nombrar padrino, “rogó” a aquellos “que deseen nombrarlos, lo hagan de entre los miembros de la Iglesia”.

⁵⁹⁵ Una primera referencia al tema es presentada en *La Unión Valdense*, 27 (febrero 1905), p. 27. En ediciones posteriores, el periódico retomó el asunto (34 (septiembre 1905)) y reflexionó sobre la necesidad de “bautizar o cristianar [sic]” y la conversión (40 (marzo 1906)). En julio de 1908 se publicó una columna sobre impacto del avivamiento en Gales, con detalles del número de conversiones. El artículo concluía en la positiva influencia que tuvo el movimiento para la iglesia, la familia y la sociedad (*La Unión Valdense*, 68 (julio 1908), p. 100). Un mes después, el periódico reprodujo un extenso artículo sobre la situación de “los galenses del Chubut” (*La Unión Valdense*, 69 (agosto 1908), pp. 124-126). En 1910, *La Unión* dedicó una página a la campaña de predicación de Gipsy Smith en Francia (92 (julio 1910), pp. 125-126). El Congreso Evangélico de Buenos Aires, complemento del encuentro continental que tuvo lugar en Panamá en 1916, trató el problema de la evangelización en los países sudamericanos. Seguramente, ello impulsó la campaña de avivamiento. Según Marcelo Dalmás Artús, la Iglesia Valdense estuvo representada por tres pastores y cuatro laicos (2009, p. 86).

⁵⁹⁶ Durante cuatro ediciones, *La Unión Valdense* presentó una serie de ensayos escritos por Julio Tron, titulados “En vísperas de nuestra campaña de avivamiento” y “Para la campaña de avivamiento” (176 (julio 1917), pp. 97-99; 177 (agosto 1917), pp. 113-116; 178 (septiembre 1917), pp. 129-130; 179 (octubre 1917), pp. 145-146). En ellos, el pastor

de la IEVCI apoyó la iniciativa⁵⁹⁷. Tal medida puede entenderse como paliativo ante la merma de la asistencia a cultos, la baja recaudación en las suscripciones y las campañas de donación; en sí, como respuestas a los cambios que transitaban los valdenses sudamericanos. Ciertamente es que, en esa época, pastores y “evangelistas” iniciaron giras entre las iglesias y familias disgregadas del distrito, más allá de las zonas lindantes a las parroquias. Así, mientras que los obreros Ernesto y Levy Tron viajaron a otras jurisdicciones, como a Colonia Belgrano (L. Tron, 1926, pp. 104, 112); Colonia Iris recibió enviados especiales de Uruguay⁵⁹⁸.

Con respecto a los grupos “dispersos” en la región pampeana, poca había sido la atención otorgada en el decenio previo⁵⁹⁹. Tras asumir como pastor titular, Ernesto Tron solicitó varios permisos para “visitar [a] las diversas familias de Valdenses diseminadas por la Provincia de Buenos Aires y la Pampa Central”⁶⁰⁰. A fines de 1915, el pastor informaba el resultado de su gira⁶⁰¹. Junto a un diácono, Enrique Tourn, asistió a 42 familias (aproximadamente 270 personas) radicadas en 12 estaciones: San Germán, Chanilao, Villa Sauce, Cuenca, Colonia Seré, Metileo, Monte Nieves, Eduardo Castex, Luan Toro, Mirasol, Uriburu y Epu Pel. El recorrido dejó un saldo de 294 pesos moneda nacional en concepto de donaciones. Ante el éxito de la empresa, el consistorio dispuso que dichas familias sean visitadas una vez al año por el pastor y destinó una parte del dinero reunido para facilitar su realización⁶⁰². Sin embargo, las visitas difícilmente se pudieron sostener durante la década de 1920, y después de 1930 se suspendieron⁶⁰³.

explicaba en qué consiste una iniciativa de estas características para la Iglesia Valdense porque “es dudoso que se pueda efectuar en nuestras congregaciones una *campaña* de avivamiento en el sentido amplio de la palabra”. Según J. Tron, “es una violenta sacudida de los espíritus que se han cristalizado en una creencia tradicional y que se duermen en la cómoda almohada de una religión rutinaria; es la luz de lo alto que resplandece de súbito como un relámpago en las almas obscurecidas por la falsa doctrina o enseñanza, las llena de maravilla y estupor, a tal punto que exclaman: “¿Qué quiere decir esto?”; es un despertar doloroso de un alma mecida por el pecado, que vuelve a la vida y pregunta: “Señor, ¿qué tengo que hacer?”; es la verdad que poco a poco o de súbito penetra hasta el fondo de nuestro ser íntimo y nos convierte en celosos custodios y propagandistas del evangelio de salvación”. Asimismo, señala que este despertar puede llevarse adelante en dos contextos: “cuando el avivamiento sea deseado” y “cuando sea convenientemente preparado el ambiente” (*La Unión Valdense*, 176 (julio 1917), pp. 97-98).

⁵⁹⁷ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 23/06/1917.

⁵⁹⁸ AICI, Libro de Actas II, Asamblea, 26/11/1922. Durante la gira de Levy Tron en Colonia Belgrano y el norte argentino, la IEVCI recibió la visita del pastor Enrique Pascal.

⁵⁹⁹ En diversos números de *La Unión Valdense* se informó sobre los valdenses dispersos en el territorio. Después de la gira realizada por Pedro Bounous en 1906, en la que tuvo la posibilidad de visitar a los grupos de Colonia Demarqui, cerca de Catriló, raramente los pastores visitaron el norte de la Pampa Central (*La Unión Valdense*, 49 (diciembre 1906), pp. 186-187). En 1907, el grupo de Uriburu solicitó un maestro para el cuidado de la infancia (*La Unión Valdense*, 57 (agosto 1907), p. 127). Santiago Tessatore, residente de Uriburu, envió una serie de notas al periódico, en la que actualizaba la situación de los valdenses “desde la Pampa Central” (*La Unión Valdense*, 108 (noviembre 1911), pp. 165-166; 110 (enero 1912), pp. 199-200).

⁶⁰⁰ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/11/1915; 11/11/1916.

⁶⁰¹ Meses después, *La Unión Valdense* destinó varias páginas al relato de la gira entre las familias dispersas en la Pampa Central (159 (febrero 1916), pp. 18-20).

⁶⁰² AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 11/11/1915.

⁶⁰³ En los siguientes años, los pastores y el consistorio de la IEVCI trataron de mantener estas iniciativas. Según los registros parroquiales, los grupos del norte del territorio nacional recibieron atención durante los años 1915-1916, 1920-1922, 1925, 1927 y 1930. La situación volvería a regularizarse a partir de 1943.

De manera paralela, los pastores encausaron el diálogo con otras iglesias protestantes y entidades evangélicas. En 1919 el consistorio aprobó una ayuda destinada a la BFBS, “a quien la Iglesia Valdense debe muy señalados servicios”⁶⁰⁴. A comienzos de la década de 1920, L. Tron estrechó lazos con la Iglesia Metodista de Bahía Blanca, a raíz de su visita a las familias valdenses radicadas en la ciudad portuaria. En 1921 el pastor de esa iglesia, Samuel Grimson, viajó a la localidad de Aráuz con motivo de la inauguración del templo; en esa ocasión, los concurrentes también recibieron la salutación del Capitán del Ejército de Salvación, Amadeo Salvany⁶⁰⁵. Un año después, atestiguaron una “feliz experiencia que venía a robustecer siempre más, las cordiales relaciones de hermandad entre ambas Iglesias y sus congregaciones”: en enero de 1922, el pastor metodista ocupó el púlpito de Tron y éste hizo lo mismo en Bahía Blanca (Bonjour Dalmas, 1951)⁶⁰⁶. Los nexos con la congregación metodista de Bahía Blanca se afianzaron en los años siguientes, en coincidencia con la integración de las iglesias evangélicas rioplatenses⁶⁰⁷.

En este sentido, las campañas de “avivamiento” y el diálogo con otras iglesias permitieron que la IEVCI surgiera como un actor religioso destacado dentro del escenario regional. La contraparte de este proceso fue la aparición de una serie de tensiones con otras iglesias y líderes religiosos. Con la congregación luterana de Villa Iris, en especial, tuvieron entredichos a partir de acusaciones de proselitismo entre la juventud de esa sección⁶⁰⁸. Del mismo modo, cuando el

⁶⁰⁴ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 03/10/1919.

⁶⁰⁵ AICI, Libro de Actas II, Asamblea, 16/10/1921.

⁶⁰⁶ El “cambio de púlpito” fue tema de discusión dentro del consistorio, pues hubo “opiniones contrarias a esta innovación propuesta por el Sr. Tron, fundadas en manifestaciones recogidas entre algunos miembros de la parroquia”. En general, la mayoría no encontraba “inconvenientes dignos de tenerse en cuenta”, “por cuanto [es conocida por todos] la simpatía que el Pastor Grimson tiene por nosotros los Valdenses y siendo además las prácticas metodistas muy semejantes a los nuestros en cuanto a los puntos fundamentales de nuestra doctrina”. Además, estimaron que Levy Tron “encontraría en Bahía Blanca un campo propicio para observaciones religiosas estudiando los métodos que siguen nuestros hermanos para la mayor y más activa difusión del evangelio, como asimismo para el funcionamiento general de sus Iglesias y su administración”. La medida, en última instancia, era “solo con carácter accidental y transitorio”. AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 08/12/1921.

⁶⁰⁷ En 1930, Colonia Iris recibió al pastor metodista Diego G. Grant (AICI, Libro de Actas III, Consistorio, 18/10/1930); sería la primera de varias visitas que acontecieron en los lustros siguientes.

⁶⁰⁸ El conflicto inició en torno a 1922, cuando el diácono de la sección de Villa Iris informó sobre la situación de la juventud valdense que asistía a la Iglesia Luterana local. El consistorio evaluó la situación: los cursos de instrucción religiosa se celebraban únicamente en Aráuz y las mujeres y los varones no contaban con el tiempo y los medios para asistir. En respuesta, se dispuso “de una hora [para la juventud de Villa Iris], a la terminación del culto y mensualmente durante un tiempo prudencial”. Sin embargo, al año siguiente, una joven solicitó ser admitida a la Iglesia Luterana, y la familia solicitó la mediación del pastor valdense. El consistorio decidió reunirse con su familia para “disuadirle de su determinación, conocer a ciencia cierta injerencia que sobre el mismo haya tenido o tenga el Pastor Luterano de Villa Iris”. Además, se solicitó a Levy Tron que se reuniera con su par a fin “de ponerlo al corriente del caso que ocurre, solicitándole tomar medidas de común acuerdo, a fin de evitar la repetición de ese estado de cosas, que parece crear una competencia entre las iglesias para atraerse los feligreses de la obra, dando un espectáculo poco edificante para sus mismos miembros”. En dicho encuentro, el ministro luterano manifestó que “su intención [era] trabajar conjuntamente con nosotros en la propagación y enseñanza del Evangelio, dentro de la mayor armonía posible y que en lo sucesivo tratará de consultar a nuestro Pastor para las bases como los que han ocurrido, a fin de evitar todo rosamiento [sic] en cuestiones administrativas”. A pesar de esta posición, en vísperas del 25° aniversario de Colonia Iris, “las iglesias vecinas de denominación luterana” manifestaron su decisión de no concurrir al acto. AICI, Libro de Actas II, Consistorio, 27/08/1922; 28/04/1923; 26/05/1923; 30/07/1923; 26/10/1923; 2/02/1924; 25/12/1925.

vicepresidente del consistorio, Augusto Gonnet, solicitó prestado el templo de para la “misión adventista de Aráuz”, el consejo parroquial rechazó fervientemente esa posibilidad. Sus integrantes consideraron que “permitir la predicación adventista en el templo” implicaba, por una parte, “solidarizarse y aceptar sus principales puntos de vista religiosos en pugna con el verdadero espíritu del evangelio”, y, por otra parte, proporcionaba “a nuestros hermanos una involuntaria oportunidad para caer en las redes de sofismos que nuestra Iglesia ha rechazado en todos los momentos de su historia”⁶⁰⁹. Así, mientras que los referentes de la IEVCI tendieron lazos con iglesias e instituciones históricamente cercanas (como la Iglesia Metodista), trataron al menos de delimitar el área de acción con respecto a otros cultos –a pesar de que tales límites eran cambiantes a raíz de la disponibilidad de recursos, las distancias a recorrer y la movilidad de la feligresía cristiana–.

Estos episodios arrojan luz sobre otro hecho. A comienzos de la década de 1920, “Colonia Iris” era el nombre de una Iglesia que dejó de estar asociada exclusivamente a la colonia agrícola homónima. Si bien su área de influencia tenía un marcado componente rural, la IEVCI pasó a centralizar todas sus acciones en la localidad de Aráuz y las áreas satélites (el pueblo de Villa Iris y el campo de Villa Alba). El Triángulo no perdió importancia como centro ceremonial y como espacio simbólico. Pero dado que el núcleo más importante de la población valdense y el pastor residían en la localidad pampeana, toda decisión parroquial priorizó esta sección. Ello trajo una serie de beneficios y complicaciones. En el nuevo entorno urbano, la IEVCI respondió a las demandas de gran parte de su feligresía, aunque difícilmente pudo sostener el proyecto de la “colonia compacta”. Para preservar la “comunidad imaginada” tuvo que “competir” con otras iglesias cristianas y recurrir al liderazgo de los pastores.

En 1926 los valdenses de Colonia Iris celebraron sus primeros 25 años y oficiaron de anfitriones de la conferencia distrital, una ocasión oportuna para exhibir el crecimiento de la IEVCI. Según los reportes de la Iglesia de Italia, contaba con más de 400 miembros (417 en 1925; 690 en 1935), si bien en su zona de influencia habían más de 250 familias (235 en 1925, 295 en 1930, 273 en 1935) y unos 1.600 valdenses (1.720 en 1930) –ello incluía a los grupos de Monte Nieves y Eduardo Castex–⁶¹⁰. Después de la finalización del pastado de Levy Tron (el primero en cumplir

⁶⁰⁹ Libro de Actas II, Consistorio, 24/09/1927.

⁶¹⁰ AIEVRP. *Rapporti al Venerabile Sinodo sedente in Torre Pellice dal 7 all'11 Settembre 1925* (1925). Torre Pellice, Italia: Tipografía Alpina; pp. 87-88. *Rapporti al Venerabile Sinodo sedente in Torre Pellice dal 6 al 10 Settembre 1926* (1926). Torre Pellice, Italia: Tipografía Alpina; pp. 87-88. *Rapporti al Venerabile Sinodo sedente in Torre Pellice dal 1° al 5 Settembre 1930* (1930). Torre Pellice, Italia: Tipografía Alpina; pp. 94-95. *Rapporti al Venerabile Sinodo sedente in Torre Pellice dal 3 al 7 Settembre 1934* (1934). Torre Pellice, Italia: Tipografía Alpina; pp. 86-87. *Rapporti al Venerabile Sinodo sedente in Torre Pellice dal 2 al 6 Settembre 1935* (1935). Torre Pellice, Italia: Tipografía Alpina; pp. 95-96.

con el tiempo pautado), los valdenses pampeanos recibieron las visitas de cuatro obreros hasta la designación de Silvio Long a fines de 1928; a saber: Enrique Beux, 1926; Guido Rivoir, 1927; David Bosio, 1927; y Juan Pedro Gonnet, 1927, 1928. En esos años, los miembros de la parroquia establecieron sus estatutos, discutieron la personería jurídica y evaluaron el proyecto de la federalización de las iglesias valdenses⁶¹¹.

El movimiento hacia la integración regional había tomado su curso al calor de las conferencias ecuménicas que se celebraban en América Latina; en 1931, por ejemplo, la Mesa Valdense dispuso un himnario único para todas las iglesias rioplatenses⁶¹². Cuando las congregaciones valdenses de Uruguay y Argentina tuvieron que deliberar sobre el establecimiento de una instancia confederada que las reuniera, el consistorio de la IEVCI manifestó que era “muy necesario”:

[...] pues las iglesias de la región Rioplatense, son actualmente congregacionistas, por sus estatutos, y no presbiterianas como deberían serlo: que la unión de todas bajo una autoridad común es sumamente ventajosa y que en cuanto a los deberes y derechos de esta Iglesia serían los mismos que los de las demás, ya que existe fundada probabilidad de que pueda ser legalmente equiparados a las demás, por convenios internacionales existentes⁶¹³.

Bajo el asesoramiento de pastores visitantes y delegados que participaron de las conferencias distritales, los miembros del órgano consultivo entendieron que el camino escogido constituía la mejor opción para fortalecer institucionalmente a la Iglesia valdense sudamericana y a la IEVCI en particular. En mayo de 1934, la asamblea local votó favorablemente el proyecto y eligió a sus delegados para participar de la conferencia inaugural de la Federación de Iglesias Evangélicas Valdenses del Río de la Plata (FIEV). Tal decisión resultaría clave para los siguientes años. La radicación de varias familias valdenses en la provincia de Buenos Aires a raíz de las crisis agroecológicas y la creciente clericalización católica de la vida pública condujeron a que los valdenses pampeanos revisaran sus estrategias. La integración en una red transnacional, como veremos en el sexto capítulo, les permitió robustecer la estructura eclesiástica y consolidar su posición en el contexto regional.

En fin, durante los primeros años la comunidad valdense funcionó bajo el mandato fundacional de la “colonia confesional”, “propia de su gente”. Desde la fundación del salón de cultos en El Triángulo hasta la organización de la FIEV, las familias valdenses y sus referentes (pastores, diáconos y ancianos) trataron de recrear prácticas y creencias religiosas en el contexto pampeano.

⁶¹¹ AICI, Libro de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927); Asamblea, 02/05/1926; 2/10/1927, 30/10/1927, 17/05/1934; Consistorio, 8/11/1930, 20/01/1934; 28/04/1934

⁶¹² AICI, Libro de Actas III, Asamblea, 03/05/1931.

⁶¹³ AICI, Libro de Actas III, Consistorio, 20/01/1934.

La movilidad territorial, la disponibilidad de recursos y pastores, la pérdida del salón de cultos para el mantenimiento de la escuela, constituyeron motivos suficientes para la mudanza de la sede pastoral y parroquial a la localidad de Jacinto Aráuz. En un entorno mayormente rural difícilmente se pudo sostener el anhelo de los *pioneers* pero, bajo el lema de *La Unión*, la IEVCI asumió un rol central para que los valdenses sintieran que “no dejaron la heredad de sus padres”. En este sentido, los pastores y líderes locales desempeñaron un papel fundamental; el proceso no estaría ajeno de tensiones y negociaciones.

2. LA IEVCI, SUS LÍDERES Y FINANCIAMIENTO

¿Quiénes asumieron el liderazgo de la comunidad valdense durante esta etapa formativa? ¿Qué tipo de vínculos establecieron con el resto de los integrantes del consistorio y con las familias valdenses? ¿Cuáles eran las fuentes de financiamiento de la parroquia antes de la organización de la FIEV? A los efectos de conocer la dinámica interna de la IEVCI en el primer tercio del siglo XX, nos detendremos en el análisis de dos actores centrales: los pastores y los “laicos”, la feligresía. En particular, evaluaremos el liderazgo comunitario y el financiamiento de la Iglesia.

2.1 Los trabajos pastorales iniciales y el liderazgo comunitario

Entre 1901 y 1935, las familias valdenses de Colonia Iris recibieron la atención religiosa de Pedro Bounous, Enrique Beux, Benjamín A. Pons, Daniel Armand Ugón, Pablo Davit, Bartolomé Léger, David Forneron, Ernesto Tron, Julio Tron, Levy Tron, Guido Rivoir, David Bosio, Juan Pedro Gonnet y Silvio Long. De ellos solo cuatro desempeñaron el rol de pastores “titulares” (Forneron, E. Tron, L. Tron y S. Long); el resto realizó visitas periódicas (de tres meses de duración generalmente) en calidad de pastores itinerantes⁶¹⁴. Asignados por la *Tavola Valdese* y la comisión distrital, representan dos generaciones de pastores distintas: una que encausó el movimiento valdense y sentó las bases de la Iglesia en América del Sur, y otra que tuvo como horizonte la gesta decimonónica e incluyó las últimas cohortes de obreros formados íntegramente en Europa⁶¹⁵.

⁶¹⁴ A continuación, presentamos el listado cronológico de visitas y pastorados de la IEVIC durante el periodo considerado: Pedro Bounous (1901, 1906, 1908), Enrique Beux (1902, 1904, 1914, 1926), Benjamín A. Pons (1903, 1905), Daniel Armand Ugón (1905), Pablo Davit (1907, 1918, 1919), Bartolomé Léger (1908), David Forneron (1909-1912), Ernesto Tron (1914, 1915-1917), Julio Tron (1918, 1919), Levy Tron (1920-1926), Enrique Beux (1926), Guido Rivoir (1927), David Bosio (1927), Juan Pedro Gonnet (1927, 1928) y Silvio Long (1929-1941). El profesor Gonnet visitó la colonia en calidad de “evangelista”, es decir, un “laico” que oficia las ceremonias.

⁶¹⁵ Para la realización de este párrafo hemos recurrido al *Dizionario Biografico Dei Protestanti in Italia* de la *Società Di Studi Valdesi* y el *Historisches Lexikon der Schweiz*, disponibles en línea; los reportes del Sínodo de la Iglesia Valdense (año 1931, 1936, 1946, 1955 y 1965) diversos artículos de *La Unión Valdense* y el *Boletín de la Sociedad Sudamericana de Historia Valdense*; y los volúmenes de Tron y Ganz (1958) y Geymonat (2008 [1994]). Raramente

Dentro de la primera generación de pastores incluimos a Ugón (1851-1929), Bounous (1852-1946), Pons (1857-1912), Léger (1863-1928), Davit (1865-1920) y Beux (1867-1949). En su mayoría, nacieron en la región del Piamonte, en poblados de los Valles Valdenses (Torre Pellice, Massello, Bobbio Pellice, Pomaretto). Enrique Beux constituye la única excepción: a los doce años dejó Colonia Valdense para estudiar en Europa, siendo el primer pastor sudamericano de la Iglesia Valdense. Graduados del Colegio de Torre Pellice⁶¹⁶, este grupo realizó sus estudios superiores en la Facultad Valdense de Teología, entonces radicada en Florencia⁶¹⁷. Antes de ser consagrados durante el Sínodo de la Iglesia (celebrado anualmente a inicios del mes de septiembre), algunos se perfeccionaron en Edimburgo (Bounous, Pons, Léger) y Berlín (Beux).

Aquellos pastores que se radicaron en el Río de la Plata, lo hicieron entre fines de la década de 1870 y mediados de la década de 1890: Ugón, en 1877; Bounous, en 1882; Pons, en 1891; Beux, en 1895; Davit, en 1897. Habían contraído matrimonio previamente (Ugón, en 1877, con Alice Rivoir; Bounous, en 1881, con Constancia Pons) o se comprometieron al poco tiempo de arribar (Pons, en 1893, con Alejandrina Griot; Beux, en 1898, con Magdalena E. Long; Davit, en 1900, con Virginia Tron). Además, tenían experiencia previa como obreros: Ugón había realizado un año de práctica en Pomaretto; Pons ocupó el cargo de profesor en el Colegio de Torre Pellice y atendió la Iglesia de Rodoretto durante seis años; Davit auxilió al pastor de la Iglesia de Signa y fue contratado por la Sociedad de Misiones Evangélicas de París para desarrollar acciones en África.

Geymonat (2008 [1994], p. 184) indica que, entre 1860 y 1908, 11 pastores atendieron a las comunidades valdenses de América del Sur, algunos durante estancias breves; hacia 1908 solo un grupo de ellos trabajaba en la región: Ugón, Bounous, Pons, Beux, Davit. En efecto, a comienzos del siglo XX, cinco obreros estuvieron al frente de las parroquias más numerosas (Colonia Valdense, Cosmopolita, Tarariras-Riachuelo, Belgrano), eran profesores en el Liceo e

los pastores son referidos en los documentos históricos locales con sus nombres originales, a saber: Daniele A. Ugón, Paolo Bounous, Bartolomeo Léger, Davide Forneron, Giulio Tron, Levi Tron; hemos respetado esa opción.

⁶¹⁶ El Colegio valdense de Torre Pellice nació a partir de las gestiones del canónigo anglicano William Stephen Gilly (1789-1855), en 1831, para permitir que los estudiantes valdenses ingresen a la educación secundaria sin tener que ir al extranjero (hasta 1848, los varones y las mujeres valdenses no podían asistir a las escuelas públicas). En los primeros años la enseñanza se limitó a cursos de francés, latín, griego, historia, geografía y religión, y el personal docente estaba integrado por dos profesores, que se convirtieron en seis en 1841, año en que también se estableció la cátedra de italiano. En la segunda mitad de la década de 1850, se incluyeron la enseñanza de la filosofía y las asignaturas científicas, para adaptar el plan de estudio a los programas oficiales. A partir de 1890, el Colegio obtuvo la equiparación como Gimnasio y, en 1898, como Liceo. Véase "Collegio valdese di Torre Pellice", en *Dizionario Biografico Dei Protestanti in Italia* de la *Società Di Studi Valdesi* (http://www.studivaldesi.org/dizionario/evan_det.php?evan_id=127).

⁶¹⁷ Hasta 1855, aquellos que querían dedicarse al ministerio pastoral tenían que ir al extranjero, principalmente a Suiza. En sus primeros años, la Escuela de Teología estuvo asociada al Colegio de Torre Pellice; de hecho, los dos institutos tenían un solo director. En la década de 1860, la sede de la Facultad se mudó a Florencia, donde funcionaría hasta el año 1922, cuando se trasladó a Roma.

intermediarios ante las autoridades públicas⁶¹⁸. Asimismo, hasta la aparición de la figura del “evangelista itinerante” por iniciativa de las Uniones Cristianas (1921), realizaron visitas y giras misioneras en Uruguay y Argentina⁶¹⁹. Ugón y Beux fueron los primeros en participar de estas iniciativas entre fines de la década de 1880 y mediados de la siguiente. Los representantes de la Mesa Valdense, como los vicemoderadores Enrique Tron y Bartolomé Léger, también efectuaron recorridos similares durante sus viajes al Río de la Plata; este último visitó Colonia Iris en 1908, por ejemplo.

Cuando arribaron a El Triángulo para atender a la feligresía pampeana, los pastores habían desarrollado una notable trayectoria y ocupaban posiciones claves dentro de la estructura eclesiástica regional. De entre ellos destaca Armand Ugón, quien por entonces era el principal referente de la Iglesia Valdense sudamericana. Cuando presidió el acto fundacional de la parroquia pampeana desempeñaba la función de presidente de la Comisión Ejecutiva del distrito y era pastor de la Iglesia de Colonia Valdense (cargo que ocupó en 1878 y mantuvo hasta 1920). Pedro Bounous y Enrique Beux habían colaborado en la obra de Ugón, aunque cimentaron su carrera como pastores de Cosmopolita (1883-1922) y Colonia Belgrano (1895-1922) respectivamente. Benjamín A. Pons llegó a la Pampa Central como agente de la BFBS. Por entonces, era reconocido por su labor docente en el Liceo de Colonia y como integrante del comité redactor de *La Unión Valdense*. Su colega Pablo Davit, el último de los pastores listados, visitó la colonia pampeana en calidad de presidente de la Comisión Ejecutiva del distrito. Desde la parroquia de Ombúes de Lavalle, también atendía a las familias de Miguelete y San Salvador (tarea que desempeñó entre 1901 y 1919).

Dentro de la segunda generación de pastores hemos agrupado a Forneron (n.1878), Bosio (1885-1950), J. Tron (n.1886), L. Tron (1886-1962), E. Tron (1887-1956)⁶²⁰, Rivoir (1901-2005) y Long (n.1903). Al igual que sus antecesores, estudiaron en instituciones europeas: asistieron al Colegio de Torre Pellice y a la Facultad Valdense de Teología (con sede en Roma a partir de 1922); Bosio, además, completó sus cursos preparatorios en Edimburgo. Consagrados entre 1908 (Forneron) y 1928 (Long), habían desarrollado distintos recorridos dentro de la Iglesia de Italia antes de arribar a la Pampa Central. En este punto, debemos diferenciar a quienes visitaron la

⁶¹⁸ Según el *Rapporti al Venerabile Sinodo* de 1909 (pp. 104-105), las parroquias sudamericanas tenían el siguiente número de miembros: Colonia Valdense, 563; Cosmopolita-Artilleros, 565; Tarariras-Riachuelo, 200; Belgrano, 130; Lavalle, 129.

⁶¹⁹ Los “evangelistas itinerantes” podían ser pastores, “candidatos en Teología” o laicos. Este tema ha sido presentado por Francisco J. Geymonat en la revista uruguaya *Singular. Memoria Valdense* (2000, pp. 14-17).

⁶²⁰ En los registros presentes en los *Rapporti* de la Iglesia Valdense (1946 y 1955), la fecha de nacimiento de Ernesto Tron es 1887.

IEVCI temporalmente (J. Tron, Rivoir, Bosio) de aquellos que oficiaron el cargo de pastor titular (Forneron, E. Tron, L. Tron y Long).

Julio Tron llegó junto a Ernesto Tron en 1914, luego de su consagración. Durante su periodo al frente de la Iglesia de Tarariras (1914-1922), recorrió distintas comunidades valdenses, entre ellas Colonia Iris, y estuvo al frente de la dirección de *La Unión Valdense* (1917-1919). Por su parte, David Bosio visitó la Pampa Central como integrante de la Mesa Valdense. Tenía una dilatada trayectoria en 1927: profesor de la Facultad de Teología, representante de la *Chiesa Valdese* en los Estados Unidos (1913-1914), capellán militar, pastor de diversas parroquias italianas (Torre Pellice, Turín, San Germano Chisone, Génova), secretario de la Comisión de Publicaciones de la Iglesia y director del *Eco delle Valli Valdesi* y *La Luce*. Guido Rivoir trabajó durante unos meses del año 1927 en la IEVCI. Previamente había visitado Uruguay “como candidato en Teología”. Tras consagrarse y contraer matrimonio en Italia, regresó para ocupar el cargo vacante en la Iglesia de Tarariras. En el septenio 1926-1932, además, asumió el cargo de Vice-presidente de la Comisión Ejecutiva del distrito y trabajó en pos de la consolidación de distintas colonias hasta que retornó a Europa.

En cuanto a los primeros conductores de la IEVCI, existen algunas similitudes en sus trayectorias de vida. Por un lado, su estancia pampeana resultó una de las primeras experiencias en el territorio americano: David Forneron fue presentado por el vicemoderador Léger a fines de 1908, luego de un breve paso por Uruguay; Ernesto Tron visitó Colonia Iris en 1914 durante dos meses, antes de asumir como pastor de la parroquia al año siguiente; Levy Tron lo hizo una vez finalizada la guerra, luego de dos años de cautiverio en Austria; y Silvio Long, el último pastor italiano que tuvo la IEVCI, se instaló en Jacinto Aráuz recién llegado al país. Por otro lado, los pastores desempeñaron su tarea acompañados por sus esposas (Mathilde Rohde de Forneron, Clementina Tourn de Tron y Fernanda Menotti de Long), con la excepción de Ernesto Tron, quien un par de años después contrajo matrimonio con Ana Margarita Armand Ugón Rivoir (hija de Armand Ugón).

Asimismo, el trabajo realizado en la IEVCI y su derrotero posterior presentan particularidades. David Forneron regresó a Italia luego de cuatro años difíciles en la región pampeana, para proseguir con su vocación hasta la década de 1950. Ernesto Tron tuvo que suspender su trabajo en la parroquia pampeana para cumplir con el servicio militar obligatorio en Italia (1918). Al regresar a Uruguay, asumió un papel clave en la renovación de la Iglesia rioplatense. Se hizo cargo de la Iglesia de Colonia Valdense después del extenso pastorado de Armand Ugón y promovió el trabajo de la juventud uruguaya a través del auspicio de la Federación Juvenil Valdense (1921), la organización de los campamentos y los torneos deportivos. También,

participó de la organización de la Sociedad Sudamericana de Historia Valdense (1926) y fue designado director del Museo Valdense. Levy Tron se desempeñó como pastor de Colonia Iris durante una etapa clave: estuvo al frente de la apertura de los templos de Aráuz, Villa Iris y Villa Alba y del aniversario número 25 de la comunidad; desarrolló giras entre las familias dispersas y extendió lazos con iglesias e instituciones evangélicas. Al concluir su ministerio, estuvo al frente de la Iglesia de Colonia Belgrano (1927-1933) y retornó a Europa. Por su parte, Silvio Long desempeñó sus funciones como pastor de la IEVCI durante dos periodos (1929-1935 y 1937-1941), situación que le permitió desplegar diversas acciones y robustecer la parroquia en una época marcada por la movilidad territorial y la federalización de las iglesias protestantes (este tema será tratado en el capítulo 6).

En conjunto, los pastores asumieron un liderazgo necesario para la estructuración y el mantenimiento de la dinámica parroquial en una región distante. Las familias valdenses pudieron resolver cuestiones organizativas y afianzar el funcionamiento de la parroquia. En presencia de Beux, por ejemplo, eligieron a una de las primeras comisiones ejecutivas de la congregación, planificaron la construcción del salón de reuniones y cultos y determinaron el sistema de suscripciones. Cuando recibieron al Presidente de la Comisión Ejecutiva, celebraron la asamblea fundacional de la parroquia⁶²¹. Con el arribo de Pablo Davit, se resolvieron cuestiones concernientes a los reglamentos, el organigrama y las propiedades de la parroquia y se acondicionó el edificio rentado al Consejo Escolar de Puan⁶²². En los dos meses que transcurrió la visita de Ernesto Tron, en 1914, el consistorio discutió el traslado de la sede parroquial y revisó el organigrama de cultos⁶²³. De la misma manera, la parroquia fue sede de las conferencias distritales cuando la IEVCI contó con pastores titulares (10-14 de marzo de 1910; 3-7 de marzo de 1918; 14-17 de marzo de 1926). Es decir que, más allá de los principios congregacionalistas de la Iglesia Valdense, la presencia de los pastores resultaba necesaria para arbitrar y encausar los asuntos parroquiales.

En primer lugar, los ministros se encargaron de satisfacer las demandas básicas de la feligresía: celebraron bautismos, casamientos y cultos con Santa Cena, tomaron exámenes a catecúmenos, cuidaron de la infancia y la juventud, oficiaron las defunciones. Siempre que resultó posible, destinaron parte de su tiempo a establecer vínculos y/o realizar campañas de evangelización entre la población local. Cuando Pedro Bounous visitó al grupo fundador en 1901, mantuvo encuentros con “otras familias protestantes ya establecidas en aquellos alrededores”. En

⁶²¹ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 17/12/1905. *La Unión Valdense*, 38 (enero 1906), pp. 13-16.

⁶²² AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 25/10/1907; 23/11/1907. En la crónica de Levy Tron se brindan detalles de todas las acciones realizadas por el pastor durante su estancia de 37 días (1926, pp. 80-83).

⁶²³ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 8/11/1914; 20/12/1914.

su breve estancia, proporcionó lecciones de catecismo y cada domingo presidió dos cultos: uno en El Triángulo, donde cada semana congregó a un centenar de personas; y otro en la naciente Villa Iris, “donde hay tan solo 4 o 5 familias” y “asistieron a los cultos de 40 a 50 personas”. En este lugar, precisamente, una familia dinamarquesa “prestó el local”. Para Bounous, la presencia de un obrero significaba una oportunidad valiosa para el crecimiento de la congregación, pues de haberlo “varias familias protestantes de nacionalidad alemana, dinamarquesa u holandesa se unirían”. En la ciudad de Bahía Blanca, por ejemplo, “[descubrió] 6 familias valdenses y puede ser que haya más en los alrededores”, con la consiguiente posibilidad de expandir la obra (L. Tron, 1926, pp. 30-31).

La circulación de trabajadores “golondrinas” provenientes de Uruguay y la dispersión de familias valdenses entre 1905 y 1915 podrían haber favorecido el desarrollo de la Iglesia en localidades del Territorio de la Pampa Central y el suroeste bonaerense. No obstante, la alta movilidad territorial, la ausencia de obreros y las distancias a recorrer, impidieron la realización de giras misioneras y constituyeron obstáculos para el normal funcionamiento de la parroquia. Vale recordar aquel informe de 1910 que señalaba que las familias pampeanas estaban separadas unas de otras, por lo que “el trabajo de recorridas del pastor [era] penoso, a pesar de su buena voluntad”⁶²⁴. En respuesta, el consistorio tuvo que subdividir el “campo de trabajo” en ocho secciones para que Forneron, entonces a cargo, cumpliera mínimamente con la atención a los grupos cercanos a El Triángulo⁶²⁵. Recién con el nombramiento de los italianos Ernesto y Levy Tron, la comunidad pampeana resolvió sus problemas más acuciantes. La continuidad del trabajo pastoral permitió que la parroquia adquiriera tres salones de cultos, se regularizaran las reuniones del consistorio y las escuelas dominicales, se mantuvieran contactos con los “diseminados”, entre otras cuestiones.

En segundo lugar, la presencia de pastores favoreció la preservación de ciertos apegos étnicos. En el libro conmemorativo de 1926, Levy Tron identificaba tres grandes grupos dentro de ella: cerca de mil miembros argentinos, unos quinientos uruguayos y un centenar de valdenses con nacionalidad italiana; a ellos le seguían una decena de familias suizas y de otras nacionalidades. Respecto a los valdenses de origen italiano, consideraba que:

es muy probable que vayan disminuyendo, pues representan al elemento anciano, a esos valientes que, primero, emigraron al Uruguay, y de allí, a la Argentina, en busca

⁶²⁴ *La Unión Valdense*, 89 (abril 1910), p. 68.

⁶²⁵ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 13/04/1910, p. 28. Después de las dificultades que ocasionó el traslado del pastor a Arroyo Seco, el consistorio solicitó que la juventud de esa sección se reúna con la de Villa Iris (Consistorio, 03/07/1911).

de tierras libres y fructíferas; y también porque muy pocos son los que, hasta hoy, han emigrado directamente de Italia hacia esta Colonia (L. Tron, 1926, p. 145).

Al igual que los valdenses de nacionalidad uruguaya, el pastor pronosticaba que su número iba a extinguirse dentro de unos veinticinco años más, dado que “hace tiempo ya que ha terminado la inmigración de los uruguayos hacia estas tierras, pues los problemas anteriores que conturbaban a esa pequeña república han sido resueltos”. Sin embargo, L. Tron reconocía el hecho de que, si bien “los valdenses de Colonia Iris de nacionalidad italiana no representen [...] más que una ínfima minoría”, muy pocas eran “las casas donde no se [podía] encontrar una fotografía de los reyes de Italia o bien del Príncipe del Piamonte” (1926, p. 145). Afirmaba que en este grupo, a pesar de “que muy pocos [...] saben hablar el italiano”, “no ha dejado de vibrar en sus corazones el amor patrio más puro”;

[...] el recuerdo de sus queridos valles les llena de emoción y han sabido conservar, a más de una gran parte de las costumbres que heredaron de sus padres, el dialecto, que constituye, el lazo más sensible que une a los valdenses de Sud América con los de allende el Océano (L. Tron, 1926, p. 145).

Los tres primeros pastores titulares de la IEVCI, italianos de origen, no desaprovecharon la oportunidad de conservar y recrear una dimensión de la identidad valdense asociada a la “vieja patria”. Con motivo de los festejos del 20 de septiembre, por ejemplo, David Forneron pronunció un discurso en Villa Iris que “le granjeó al orador numerosas simpatías”⁶²⁶. Iniciado el conflicto bélico, Ernesto Tron exhortó a la comunidad pampeana a sostener “pecuniariamente [...] la obra de Evangelización en Italia”; en poco tiempo, la IEVCI estuvo en condiciones de enviar contribuciones⁶²⁷. Levy Tron, quien había sido prisionero durante dos años en Austria, mantuvo esta campaña y disertó sobre su traumática experiencia en dos conferencias celebradas en Aráuz y Bahía Blanca⁶²⁸. Bajo su conducción, la comunidad siguió de cerca la evolución de los acontecimientos en la Italia fascista. Además de la información recibida a través de *El Mensajero*

⁶²⁶ *La Unión Valdense*, 85 (noviembre 1909), p. 170.

⁶²⁷ La guerra impactó en el seno de la Iglesia Valdense. La conferencia de Cosmopolita (25-28 de febrero de 1915), el primer encuentro sudamericano después del estallido de la contienda bélica, indujo a los consistorios de las diferentes parroquias a estudiar detenidamente los puntos correspondientes al Comité de Evangelización de Italia e iniciar acciones concretas para socorrer a los “hermanos necesitados de Italia” (AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/04/1915; Asamblea, 18/04/1915; Consistorio, 30/01/1916, 01/04/1916). En julio de 1916, *La Unión Valdense* publicó de manera íntegra la “Suscripción en favor de la Evangelización de Italia, levantada entre los miembros de la Iglesia de Iris” (164; pp. 104-105). A fines de ese año, la comunidad pampeana recibió una nota desde Torre Pellice, en la que informaban “haber recibido de este Consistorio la cantidad de ochocientos cinco liras [...] con destino al Orfanato de Torre Pellice”. Además, Ernesto Criampiccoli, moderador de la Mesa Valdense, notificó “haber recibido setecientos diez y ocho liras recolectadas también en esta Congregación a favor de la Obra de Evangelización en Italia” (AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 11/12/1916). En los años siguientes, el consistorio informaba sobre el dinero destinado a los fondos para “Evangelización” y “Pastores, viudas y huérfanos de pastores” (AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 05/05/1920; Libro de Actas II, Asamblea, 01/05/1921; Consistorio, 28/10/1922).

⁶²⁸ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/09/1920.

Valdense, las familias comentaban las noticias del *Eco*⁶²⁹. Por ejemplo, en la asamblea de julio de 1925, abordaron el tema de la “cinta cinematográfica del Sr. Boscio, prohibida por el Ministerio del Interior de Italia”⁶³⁰. Asimismo, cuando el heredero al trono Italiano visitó Montevideo, el consistorio “creyó de su deber, presentarle el homenaje de los súbditos italianos valdenses de Uruguay y Argentina, enviando una Comisión a saludarlo personalmente”⁶³¹.

En tercer lugar, los obreros trataron por todos los medios de que las familias cumplieran con sus “deberes cristianos”. Geymonat sostiene que la “militancia religiosa pasiva” de los valdenses rioplatenses chocó contra el “pietismo” de los pastores, es decir, con “una ‘actitud’ que ponía especial énfasis en el aspecto subjetivo de la práctica piadosa”. Los obreros formados en la Facultad de Florencia, sostiene el historiador, llegaron “imbuidos de un decidido espíritu de evangelización” y pretendieron instaurar “una comunidad sometida ‘a una regla y una disciplina’”, aunque la propuesta tuvo resultados disímiles (Geymonat, 2008 [1994], p. 186).

A pedido del consistorio, el mismo Levy Tron intervino en varias situaciones para remediar la “conducta” de miembros de la IEVCI y “contrarrestar los efectos perniciosos que nos vienen del contacto del mundo que nos rodea”⁶³². En 1922 tuvo que reunirse con su par luterano para resolver la situación de la juventud que asistía a sus cultos en Villa Iris. Un año después se le asignó la tarea de regularizar la situación de aquellas “personas que son consideradas como miembros de la Iglesia, siendo que su conducta privada está en abierta contradicción con los más elementales deberes de un buen cristiano”, como aquellos que hacen “vida marital con quien no es su esposa legítima” y manifiestan “el deseo de que sus hijos sean bautizados por la Iglesia”⁶³³. De la misma manera, con el asesoramiento del pastor Guido Rivoir, la asamblea resolvió la primera expulsión de un miembro de la IEVCI, el gerente de cooperativa de Jacinto Aráuz, al no responder “a los principios de sinceridad y honestidad que el Cristianismo proclama”⁶³⁴.

Ahora bien, durante la mitad del periodo considerado, la IEVCI no contó con pastores titulares (1901-1908, 1913-1914, 1918-1919, 1927-1928). En su ausencia, las responsabilidades recayeron en los diáconos y ancianos, todos ellos varones elegidos en asamblea. Regularmente, los representantes de las distintas secciones desempeñaban numerosas tareas: visitaban a las familias y a las personas enfermas, oficiaban ceremonias, levantaban censos (nacimientos,

⁶²⁹ AICI, Libro de Actas II, 18/10/1925.

⁶³⁰ AICI, Libro de Actas II, 26/07/1925. Se trata de la película muda “Fideli per secolì”, realizada por el pastor Paolo Boscio en 1924 y recientemente recuperada a través del documental “Valdenses” (2015) de Marcel Gonnet y el volumen *Fedeli per secolì: il film valdese del 1924* de Luca Pilone y Gabriella Ballesio (2016).

⁶³¹ AICI, Libro de Actas II, 11/10/1924.

⁶³² AICI, Libro de Actas II, Consistorio, 27/03/1922.

⁶³³ AICI, Libro de Actas II, Consistorio, 15/09/1923.

⁶³⁴ AICI, Libro de Actas II, Asamblea, 19/06/1927.

defunciones, casamientos, cambios de domicilio), recaudaban contribuciones, negociaban con la empresa colonizadora, los comercios, las instituciones y las autoridades del medio, y evaluaban las medidas más convenientes para cada congregación⁶³⁵. Además, junto a más de una decena de mujeres, estuvieron al frente de las escuelas dominicales y la instrucción de la juventud. Tal como sostiene Geymonat (2008 [1994], p. 184), la escasez de pastores obligó a constituir consistorios fuertes y “a desarrollar el ‘pastorado laico’ como única forma de mantener las instituciones religiosas”. En efecto, los diáconos y los ancianos también asumieron un liderazgo destacado, situación que generó más de un conflicto cuando la parroquia recibía a un pastor.

No casualmente a partir del pastorado de Forneron surgieron problemas internos. El accidente de su mujer y la enfermedad de sus hijos impidieron que el obrero italiano cumpliera con todas sus obligaciones. Estas circunstancias extraordinarias no favorecieron la maduración de los canales institucionales. Las reuniones del consistorio se realizaron ocasionalmente, varios de sus integrantes renunciaron y las recaudaciones disminuyeron. Ernesto Tron, cuando se encontró con las familias valdenses en 1914, procedió a celebrar varios encuentros, modificar el organigrama de la parroquia, renovar el consistorio y resolver el tema de la sede de la IEVCI. Entonces, emergieron los liderazgos locales y los intereses personales. La disputa de Alejo Griot, Enrique Malan y Daniel Bonjour Dalmas con motivo de la compra de la propiedad en Aráuz cristalizó este hecho.

El exitoso colono Griot había participado de cada una de las acciones comunitarias desde que arribó en 1901. En los años siguientes procedió a negociar con Stroeder con el objeto de conseguir la donación de un terreno para la construcción del salón de El Triángulo. Después de la organización de la parroquia, fue su primer secretario (1905-1909) y delegado a la primera conferencia oficial del distrito (26 de febrero-1° de marzo de 1905, en Ombúes de Lavalle). La apertura de la casa de comercio en Aráuz (1907) y su posterior mudanza a dicha localidad (1908), le permitieron afianzar sus vínculos con la compañía colonizadora, aunque no pudo sostener un rol activo dentro de la Iglesia⁶³⁶. Sus congéneres Enrique Malan, Augusto Gonnet y Daniel Bonjour Dalmas tomaron el relevo dentro del consistorio. Según consta en las actas parroquiales, el primero de ellos participó al menos en el período 1913-1916 y los últimos mantuvieron el cargo de vicepresidente y secretario del consistorio durante gran parte del tiempo considerado aquí (Bonjour Dalmas integró el órgano hasta la década de 1940).

⁶³⁵ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 05/06/1915.

⁶³⁶ A partir de 1910, por ejemplo, dejó de ser agente de *La Unión Valdense*. En su lugar, el pastor Davit Forneron (para Aráuz) y Emilio Bouchard (para Villa Iris) asumieron la responsabilidad.

Entre 1915 y 1925, los obreros tuvieron que sortear las diferencias entre los integrantes del órgano consultivo y construir un liderazgo fuerte para que los “bandos antagónicos” dentro y fuera de la IEVCI no afectaran su desempeño. De este modo, procedieron a: 1) centralizar las actividades principales en Aráuz; 2) realizar mensualmente las reuniones del consistorio; 3) celebrar al menos una asamblea anual, en la que se evaluaba el desempeño parroquial y se elevaba el informe correspondiente a la conferencia distrital; 4) actualizar las listas de miembros comulgantes y electores; y 5) sancionar a aquellos que no respondían a sus deberes dentro de la Iglesia (ya sea por el incumplimiento de las suscripciones o por su conducta privada)⁶³⁷.

Del mismo modo, algunas medidas tomadas por los pastores, si bien promovidas y/o respaldadas por los miembros de la IEVCI, encontraron resistencias. Así, Levy Tron tuvo que negociar algunas “innovaciones propuestas” al iniciar su pastorado. En 1921, el “cambio de púlpito” con su par metodista de Bahía Blanca tuvo “opiniones contrarias”, a pesar de que finalmente se evaluó como “favorable”⁶³⁸. Sin embargo, un año después, cuando L. Tron envió un artículo a *El Mensajero*, “por el cual se hacían duros cargos a la juventud, y que al lector [le] causaba la impresión de que todo estaba perdido”, recibió el repudio de algunos representantes del consistorio. Según consta en las actas parroquiales, uno de ellos planteó “que hay mucho que sanear seguramente y que es necesario estar muy alerta para contrarrestar los efectos perniciosos que nos vienen del contacto del mundo que nos rodea”. Así y todo, tal decisión “no es para tanto, como para alarmar a la Iglesia entera [...]; hasta supone que tales publicaciones resulten contraproducentes”. Otros miembros encontraron “exagerado” el artículo “y sobre todo fuera de oportunidad”. Plantearon que “lo lógico y correcto” era recurrir a “la amonestación particular y privada sin trascender al público en general, que exageran siempre las cosas de menor importancia”⁶³⁹.

Distinta postura asumió el órgano de la Iglesia cuando el pastor Guido Rivoir fue acusado por el gerente de la cooperativa de Aráuz, excomulgado en la asamblea de junio de 1927. El implicado presentó una nota en la que hizo “cargos al Sr. Rivoir [identificándolo] como único promotor y responsable”, si bien la decisión había sido tomada mediante una votación secreta en la que participaron 106 miembros electores (100 votos “por la expulsión” y 6 votos en blanco)⁶⁴⁰. Ante esta denuncia, el pastor tomó la palabra en la reunión del consistorio y repasó la situación,

⁶³⁷ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/09/1915; Asamblea, 04/02/1917; Libro de Actas III, Consistorio, 15/09/1923. Una de las razones por las cuales el consistorio decidió actualizar los registros de electores y contribuyentes fue la falta de pago.

⁶³⁸ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 08/12/1921.

⁶³⁹ AICI, Libro de Actas II, Consistorio, 27/03/1922.

⁶⁴⁰ La decisión “no alcanzaba a su familia” y era “temporal”; “llegado el momento de arrepentimiento podrá entrar nuevamente”. AICI, Libro de Actas II, Asamblea, 19/06/1927.

planteando que “nada tiene de qué acusar sobre lo ocurrido”. Además, señaló “que la Asamblea la convocó a pedido de numerosos miembros de la Iglesia que le impusieron esa determinación, que de no hacerlo se habrían retirado ellos de la Iglesia”. Los integrantes del cuerpo colegiado – “después de un largo cambio de ideas, y de reconsiderar atentamente los hechos producidos” – resolvieron por unanimidad no “darle satisfacción alguna”; en caso de que la persona excomulgada requiera una nueva Asamblea, recordaron que debe hacerlo “por escrito y a pedido de veinte miembros como mínimo o de lo contrario se dirija directamente a la [Comisión] de Distrito”⁶⁴¹.

Una amonestación hacia un pastor como la que recibió Levy Tron en 1922 no se volvió a registrar en los libros parroquiales. Tampoco en las décadas siguientes se excomulgó a un miembro de la Iglesia. Tales episodios permiten observar dos aspectos: primero, la construcción de los liderazgos en la etapa formativa de la IECVI; segundo, la adaptación a los cambios que supuso el proceso de urbanización y los desafíos de la vida parroquial ante otras instancias de sociabilidad que competían con ella. En los años veinte, la Iglesia valdense consolidaba su posición tras la mudanza de su sede pastoral: los pastores asumieron un rol clave dentro de la vida comunitaria y los principales organismos y canales institucionales para la dimisión de conflictos funcionaban según los acuerdos preexistentes. Asimismo, la inserción en la sociedad territorial, implicó la competencia con otros actores y la redefinición de los liderazgos.

2.2 Cuestiones de fe y de dinero. El sostenimiento de la IEVCI

Los vaivenes económicos que atravesó la región durante el primer tercio del siglo XX influyeron en la dinámica parroquial. Hacia la década de 1920, gran parte de sus miembros eran arrendatarios y otro grupo había adquirido los títulos de propiedad de las tierras; 110 familias de las 255 registradas en el censo de 1926 eran propietarias. Al igual que otras iglesias constituidas en un entorno mayoritariamente rural, el rendimiento de las cosechas determinó el nivel de recaudaciones y el dinero disponible para la realización de obras y actividades. L. Tron decía que, “faltando la cosecha, falta todo”, pues la cosecha era el “termómetro de la vida económica de Colonia Iris” (1926, p. 115).

La IEVCI contó con varias fuentes de financiamiento. La primera de ellas consistió en el “sistema de suscripciones”. Una de las obligaciones de sus miembros era contribuir al sostenimiento del culto. Los diáconos y los ancianos de las distintas secciones se encargaron de presentar y actualizar regularmente los registros de electores y comulgantes de la Iglesia. De este modo, el órgano consultivo contó con un instrumento elemental para la confección y el control de

⁶⁴¹ AICI, Libro de Actas II, Asamblea, 23/07/1927.

las listas de suscripciones. Estos aportes eran generalmente voluntarios, pero en algunas oportunidades se fijaron cuotas. Así, desde 1903 se elaboraron “listas” para la compra de los terrenos de El Triángulo, la construcción del salón de cultos y la casa pastoral, los viáticos y el sueldo de los pastores (visitantes y titulares), la refacción de los inmuebles, la edificación de la sede pastoral de Aráuz y las tres nuevas capillas. Dado que en varias oportunidades los miembros dejaron de cumplir con sus obligaciones pecuniarias, generalmente a causa de las malas cosechas, el consistorio debió recurrir a diversos mecanismos para asegurar el pago, como las “colectas a la puerta en todos los lugares en que se celebran cultos”, o bien, la “revisión” de las listas, con la consiguiente eliminación de los morosos⁶⁴².

Además, entre 1903 y 1926, la parroquia se hizo de seis propiedades: las dos hectáreas adquiridas en 1903 para la construcción del salón de reuniones, luego alquilado al Consejo Escolar de Puan; la quinta de cinco hectáreas en “San Jacinto” donadas por Stroeder; las diez hectáreas compradas a Alejo Griot a un precio “conveniente” para la construcción de la casa pastoral en El Triángulo, y luego acondicionada para su funcionamiento como templo; y los terrenos en los que se construyeron la casa-templo de Aráuz y las capillas de Iris y Alba. En 1926 la parroquia contaba con 62.000 pesos moneda nacional a raíz de estos bienes, un capital fundamental para su desarrollo⁶⁴³. Asimismo, percibió rentas por algunas de las propiedades. Desde 1915, el consistorio autorizó alquilar las hectáreas de “San Jacinto” y “dar en arrendamiento para sacar algún ducto el terreno situado en el Triángulo adyacente al Presbiterio antes domicilio del Pastor”⁶⁴⁴. Junto a ello, se acordó con las familias de El Triángulo que la Iglesia podía “disponer de los fondos de la Escuela en propiedad exclusiva de la Congregación” –con “la salvedad de que [el dinero adquirido en] concepto de alquileres sean destinados con preferencia a su mejoramiento y conservación, tanto de la Casa Escuela como también de la casa que destinó para local de Cultos” –⁶⁴⁵.

La IEVCI tuvo otras fuentes de financiamiento, como las contribuciones realizadas durante las ceremonias y los eventos especiales (por ejemplo, la “Fiesta de la Cosecha” o “de la Gratitude”). Dado los resultados positivos de la campaña realizada por Ernesto Tron entre los diseminados de la Pampa Central, el consistorio estimó conveniente replicar esa experiencia para lograr algunos

⁶⁴² AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 05/06/1915; Asamblea, 04/02/1917; Libros de Actas III, Consistorio, 27/06/1931.

⁶⁴³ Con motivo de la elaboración del “folleto conmemorativo”, se presentó un resumen de los “bienes raíces” de la Iglesia, a saber: “Escuela y terreno Tglo, 3000; Casa y terreno Culto Tglo, 7000; Quintas San Jacinto, 1000; Capilla y terreno Aráuz, 34500; Capilla y terreno Iris, 10000; Capilla y terreno Alba, 6500” (AICI, Libro de Actas II, Consistorio, 30/01/1926).

⁶⁴⁴ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/04/1915.

⁶⁴⁵ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 05/06/1915.

ahorros⁶⁴⁶. En los años siguientes comenzaron a funcionar las “comisiones de damas”, grupos de mujeres que contribuyeron activamente a las obras pro-templos de Jacinto Aráuz, Villa Iris y Villa Alba mediante la organización de bazares. Estas actividades se hicieron muy populares y la asamblea tuvo que evaluar su continuidad porque los “bazares [estaban] muy próximos a los juegos de azar, prohibidos por [la] iglesia y [los] poderes civiles”⁶⁴⁷.

Dada la posición de algunas familias, la IECVI contó con varias ayudas y préstamos, como las facilidades de compra de los terrenos de El Triángulo y los créditos otorgados por Alejo Griot, y el préstamo de 1915 realizado por Enrique Malán y Joel Dalmas en tanto se reunieran los fondos para la obra de Aráuz⁶⁴⁸. Igualmente, a partir de los vínculos con diversas empresas, comercios e instituciones del medio, la parroquia recibió donaciones y algunas concesiones durante el periodo. En los primeros años, contaron con el apoyo de las compañías Stroeder y Drysdale (donante de tierras y un molino para la congregación), y las casas de comercio de Griot y Mengelle (Aráuz), “quienes ayudan y animan a los colonos [...] arriesgando así su capital” (L. Tron, 1926, p. 117). A partir de la radicación de familias valdenses en Aráuz y el consiguiente traslado de la sede pastoral, las redes de sociabilidad territorial facilitaron otros beneficios. Así, después de la conformación del primer concejo municipal (1923), en el que los valdenses “formaron mayoría”, y, la elección del primer juez de paz (1924), el valdense Basilio Conte-Grand, la parroquia agradeció “la generosa resolución [de las autoridades locales] al eximirnos de los Impuestos Generales”⁶⁴⁹. Esta concesión se extendió durante una década, cuando en 1933 se volvió a exigir el pago de los gravámenes por resolución oficial⁶⁵⁰.

A comienzos de los años treinta, las principales entradas de la parroquia provinieron de las suscripciones para el “sostén del culto”. De los 4.172 pesos que ingresaron en 1930, 2.569 pesos eran resultado de los aportes pecuniarios de las secciones, seguidos de los 696.75 pesos enviados (de manera extraordinaria) por la Comisión de Distrito y los 359 pesos recaudados en colectas. En el lustro siguiente, la tendencia se mantuvo; más del 50 por ciento de las recaudaciones eran producto de las contribuciones de los miembros de la parroquia: 2.714 pesos de un total de 3.890 en 1932, y 3.109 pesos de 6.508 pesos en 1934. Para esos años, la parroquia contó con otras fuentes de ingresos: en 1932, se recaudaron 420 pesos a través de los bazares

⁶⁴⁶ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 11/12/1915.

⁶⁴⁷ AICI, Libro de Actas II, Asamblea, 03/02/1924.

⁶⁴⁸ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 07/02/1915.

⁶⁴⁹ AICI, Libro de Actas II, Consistorio, 02/02/1924. Según Levy Tron, la Ordenanza General del año 1926 (Art. 1, inciso h), el concejo municipal determinó que “quedan exoneradas del pago de estos impuestos (alumbrado y limpieza) las propiedades Nacionales destinadas a la Enseñanza pública gratuita, como asimismo las iglesias, templos y capillas de cualquier culto” (1926, p. 138).

⁶⁵⁰ AICI, Libro de Actas III, Consistorio, 01/04/1933.

de la Unión Cristiana de Jóvenes de Aráuz y 385 pesos mediante “colectas ordinarias”; dos años después, la celebración de la Fiesta de la Cosecha arrojó un saldo de 2.135 pesos total, seguido de las “colectas a la salida de Cultos” (876.35)⁶⁵¹. Sin embargo, la IEVCI no estuvo exenta de la “crisis reinante” que afectó a la región⁶⁵². Los balances de tesorería de 1931-1933 y 1936 arrojaron saldos negativos. Salvo en los años 1934 y 1935, cuando los números resultaron favorables, los ingresos apenas permitieron cubrir los gastos durante el resto de la década (Anexo, Cuadros N° 15 y 16).

3. LOS VALDENSES Y LA PAMPA CENTRAL

Tras la partida de Levy Tron, los pastores David Bosio y Guido Rivoir, en presencia del *pioneer* Juan Pedro Rochon, brindaron una conferencia sobre el pasado y el presente del movimiento valdense. En el marco de la asamblea de 1927, disertaron a partir del eje “Pueblo e Iglesia Valdense ¿son una misma cosa?”. Al respecto, Rivoir revisitó el concepto mismo del “ser valdense”. Sostuvo que “el pueblo Valdense es una amalgama de distintos pueblos y masas que fueron fundidos y hermanados por las persecuciones y que tuvieron su asiento en el nido alpino de los Alpes”. De allí la existencia de apellidos valdenses provenientes “del vasco, del provenzal, francés, germano”. Con respecto a la dimensión religiosa, el italiano no proyectó dificultad alguna: “valdense significa ser discípulo o partidario de Pedro Valdo”. Al igual que otros asistentes, como Rochon y Enrique Malan, el pastor concluyó que “Pueblo Valdense es históricamente una cosa, e Iglesia Valdense es otra distinta y de proyecciones mucho más amplias y mundiales, bajo cuya bandera no hay distinción de pueblo ni razas ni colores”⁶⁵³.

Los referentes de la IEVCI manifestaron tener en claro los límites entre la IEVCI y el “pueblo valdense”, al menos discursivamente, pero ese pensamiento ¿era compartido por el resto de las familias valdenses? ¿La comunidad valdense pampeana podía delimitar los alcances de la Iglesia? ¿Hasta qué punto los límites de esa “comunidad imaginada” eran móviles y/o acordes a los intereses de los líderes religiosos y otros actores sociales? A partir de estos interrogantes, en esta sección analizaremos el lugar ocupado por la IEVCI en la Pampa Central. Para ello, retomaremos el conflicto suscitado en torno a la radicación de la casa pastoral y observaremos los vínculos establecidos con la sociedad local, especialmente con el mundo católico.

⁶⁵¹ Los balances de tesorería se discutían en la última reunión del consistorio, previa asamblea general. AICI, Libro de Actas III, Asamblea, 01/02/1931, 12/02/1933 y 03/02/1935.

⁶⁵² AICI, Libro de Actas III, Asamblea, 07/02/1932.

⁶⁵³ AICI, Libro de Actas II, Asamblea, 31/07/1927.

3.1 “Pueblo e Iglesia Valdense ¿son una misma cosa?” (I). La IEVCI y la sociedad territorialiana

Durante la década de 1910, la IEVCI quedó involucrada en la disputa sostenida por los empresarios inmobiliarios (la compañía Stroeder y la familia Mengelle) y los comerciantes locales (las casas de comercio de Griot y Mengelle). Es probable que las indecisiones del consistorio a la hora de escoger el sitio para edificar la capilla, que supuso la discusión de al menos tres proyectos distintos y casi un lustro de demora, se debió a los vínculos que sus miembros mantenían con las casas comerciales –sin olvidar el hecho de que uno de esos comercios era propiedad de Alejo Griot–. Dado que estos negocios otorgaron créditos a los colonos, no resultaría extraño que los integrantes del consistorio tuvieran compromisos asumidos o diferencias irresueltas a raíz de las malas cosechas del periodo. Sin embargo, como hemos analizado en otros trabajos (Morales Schmuker, 2015), pensar que la Iglesia de Colonia Iris fue dividida por la tensión existente entre los herederos de Mengelle, la colonizadora Stroeder y la casa Griot puede ser insuficiente para saldar nuestra preocupación.

Al mismo tiempo que la IEVCI celebró la fundación de sus templos, la puja entre ambos bandos prosiguió. Los clubes sociales resultaron plataformas políticas para la primera elección municipal de Aráuz, celebrada en 1923, en la que resultaron ganadores José P. Falciola, Basilio Conte-Grand, Daniel Bonjour Dalmás, Domingo Pisano y, representando a la minoría, el mencionado Griot –Falciola presidió el concejo municipal; en 1924 Conte-Grand asumió el cargo de juez de paz– (L. Tron, 1926, p. 138). Los primeros vecinos mencionados había participado del proceso organizativo del “Club Villa Mengelle” (1910), mientras que Griot desempeñó ese rol dentro del “Club Independiente” (1913)⁶⁵⁴. Asimismo, es destacable la participación valdense dentro del gobierno municipal: de las cinco autoridades electas, tres pertenecieron a la IEVCI (Conte Grand, Bonjour Dalmás y Griot) y dos de ellos fueron activos participes de los debates en torno a la mudanza de la sede pastoral (Bonjour Dalmás y Griot).

Esos años también resultaron fértiles en materia de cooperativismo, en el marco de los reclamos y las luchas del agro argentino⁶⁵⁵. Como indica L. Tron, “la competencia creada por las

⁶⁵⁴ Dentro de los socios fundadores del “Club Mengelle” se encuentran José P. Falciola (primer presidente), Beltrán Salas (futuro intendente en 1930), Alfredo Costabel, Santiago Negrin, Agustín Avyt, Daniel Bonjour, Basilio Conte Grand y otros vecinos del lugar. En 1950, este club social se fusionó con el Club Atlético del mismo nombre (creado en 1915), dando origen a una nueva entidad: el “Club Social y Atlético Villa Mengelle”. Por su parte, el Club Independiente contó entre sus primeros miembros a los valdenses César Tourn, Ernesto Tourn y Alejo Griot. Existió otro club, el “Natura”, organizado por el “maestro puntano” Pedro Andrés Pradier en torno a las colonias “Helvecia” (lote 24) y “El Trigo” (lote 17), luego trasladado a la localidad. De su fundación participaron los colonos valdenses Enrique Talmón e hijo, Juan Negrin, Alejandro Bertin, Carlos Negrin, entre otros (Miguel, 1989).

⁶⁵⁵ Las tensiones en el agro pampeano y la vulnerabilidad de una economía primario exportadora como la Argentina quedaron expuestas en las luchas del sector rural de la década de 1910 (Halperin Donghi, 1984; Barsky y Gelman, 2001). La conflictividad agraria alcanzó un primer momento álgido durante el “Grito de Alcorta” (1912) y la organización

Casas de Comercio [...] en países como éstos, casi meramente ficticia”, no llegó a “abaratar el precio de los artículos de primera necesidad”. En respuesta, los colonos promovieron la fundación de “cooperativas de consumo” con el objetivo de “tutelar mejor sus intereses” (L. Tron, 1926, p. 126). En 1915 nació la Liga Agraria de Villa Iris (Buenos Aires), de la que participaron los valdenses Francisco Grill, David Pontet y Esteban Arduin. Entre 1916 y mediados de los años veinte, cuando la entidad obtuvo la personería jurídica y pasó a denominarse Sociedad Cooperativa Mutua Limitada, la gerencia estuvo en manos de Augusto Negrin, otro valdense. En la vecina Aráuz, el movimiento cooperativista coincidió con la elección de las autoridades civiles. El acta fundacional de la Liga Agraria de esa localidad, luego llamada Sociedad Cooperativa Mutua Agraria Limitada, estuvo firmada por Enrique Malan (presidente provisorio), Miguel E. Long, Juan D. Berger, Pablo E. Bertin, David E. Long, Julio Forestier, Juan M. Long, Alejo Rostan, Juan Pedro Bertin y Juan Negrin (Miguel, 1989)⁶⁵⁶. En su mayoría, estos hombres eran miembros de la IEVCI; en particular, Enrique Malan había desempeñado un papel decisivo en la adquisición del terreno en el sector de la “Villa Mengelle”.

Los mencionados Bonjour Dalmas y Malan ocuparon una posición clave en el municipio y la cooperativa agrícola de Aráuz, y por un motivo u otro sostuvieron posiciones encontradas con Griot⁶⁵⁷. Más allá de determinar si las discrepancias en la IEVCI resultaron de las tensiones internas entre sus miembros o si las divisiones del pueblo pampeano ensancharon las grietas de la Iglesia, es interesante remarcar cómo en poco tiempo los valdenses desplegaron redes de sociabilidad en el medio circundante. Pues ese entramado social demuestra que, en torno a la Iglesia o a la par de ella, existieron otros vínculos más allá de lo que ellos entendían como “religioso”. Más aún, la existencia de estos vínculos y la activación de los mismos a la hora de resolver problemas endógenos, cristalizaron la posición asumida por la IEVCI y la comunidad valdense en la localidad de Jacinto Aráuz.

de la Federación Agraria Argentina, entidad que agrupó mayormente al sector de arrendatarios pampeanos que reclamaban contra el peso de los alquileres de los campos y las imposiciones de los almaceneros de ramos generales, los empresarios de trilla y los administradores de los grandes terratenientes (Volkind, 2016). En los años siguientes se establecieron entidades afines, como la Liga Agraria de Bahía Blanca y la Liga Agraria de La Pampa. En torno a 1920, las protestas recrudecieron en distintas áreas del país, con diverso grado de intensidad, en un contexto mundial signado por la revolución rusa. En Jacinto Aráuz tuvo lugar uno de esos episodios, la lucha y posterior asesinato y persecución de los trabajadores rurales anarquistas (1921), que se hiciera célebre gracias a la prosa de Osvaldo Bayer (2009).

⁶⁵⁶ Esta experiencia cooperativista tan sólo duró ocho años, pero constituyó el antecedente inmediato de las futuras “Cooperativa Granjera” (1932) y “Nuestra Casa Cooperativa Agraria Limitada” (1940).

⁶⁵⁷ En la localidad existían dos usinas eléctricas, una de Alejo Griot, de 1922, y otra de Bartolomé Berton-Dalmas, de 1923. Cuando el gobierno municipal integrado por Falciola y Bonjour Dalmas procedió a organizar la planta urbana y colocó el alumbrado público, la concesión fue adjudicada a esta última persona, de origen valdense, antes que a Griot (L. Tron, 1926, pp. 132-133)

Como hemos mencionado en capítulos anteriores, en sociedades en formación como los territorios nacionales la diferenciación de esferas resultó menor que en otras áreas del país y durante un tiempo prolongado existió una notable interacción entre las congregaciones/Iglesias y otras instancias civiles y actores sociales. La inserción de la IEVCI a un ámbito urbano (o semiurbano) como lo era la localidad de Aráuz impidió el sostenimiento del proyecto original, el mantenimiento de la “colonia homogénea”. Asimismo, esta situación benefició a la IEVCI. Varios de los integrantes del consistorio asumieron un rol destacado a nivel local y la parroquia recibió algunas concesiones, como aquellas otorgadas por el municipio entre 1924 y 1933. En ese proceso, la IEVCI devino una institución de relevancia social.

Consideremos otro caso. En 1923 el consistorio comenzó a evaluar la idea de fundar un “Hospital Evangélico” en Jacinto Aráuz⁶⁵⁸. En el marco de los preparativos del 25° aniversario, los representantes de la parroquia consideraron oportuno destinar las recaudaciones resultantes de los festejos a una “obra de carácter filantrópico” (una “misión humanitaria, [de] beneficencia, servicio de enfermeros, asistencia médica”), o bien “costear [un] maestro evangelista”⁶⁵⁹. La iniciativa no prosperó. Asimismo, en 1928 Augusto Gonnet presentó ante el resto de los integrantes del órgano consultivo a un médico establecido en el lote 15, Chesim Rajak, quien tenía intenciones de establecer una “sociedad de asistencia médica”. El proyecto, en palabras de su autor, se fundaba en un “deber cristiano” consistente “en socorrer a los enfermos y proporcionarle todos los recursos que la ciencia pone a nuestra disposición [...] similar a los que funcionan en Suiza”⁶⁶⁰. En los siguientes dos años, el consistorio tuvo en su agenda el asunto. Finalmente, el proyecto tampoco se concretó, pero sirvió de antecedente de las iniciativas que llevó adelante el “médico rural” René Favoloro años después.

Resulta destacable el hecho de que Rajak haya recurrido al consistorio de la IEVCI para proponer la creación de un centro de salud, cuando otras instituciones funcionaban activamente en los años veinte –desde el municipio hasta las cooperativas y los clubes sociales–. Después de su primer encuentro con el consistorio, el médico volvió a insistir en el asunto (inclusive dos mujeres de su familia solicitaron la incorporación a la parroquia)⁶⁶¹. El episodio ilustra no solo el lugar ocupado por la Iglesia en la localidad de Jacinto Aráuz sino, además, cierta legitimidad

⁶⁵⁸ AICI, Libro de Actas II, Consistorio, 26/10/1923.

⁶⁵⁹ AICI, Libro de Actas II, Consistorio, 30/05/1925; 13/02/1926.

⁶⁶⁰ AICI, Libro de Actas III, Consistorio, 28/07/1928.

⁶⁶¹ AICI, Libro de Actas III, Consistorio, 11/08/1928; 26/04/1930. En abril de 1930, el médico realizó un nuevo recordatorio de la propuesta. En esa oportunidad, justamente, el consistorio donó las colectas a “Obras Hospitalarias de la Mesa Valdense”. Para la fecha, “Adriana Farse de Rajak y Magdalena Farse de Etienne [los apellidos no son legibles en original], miembros de la Iglesia Evangélica de Neuchatel [Suiza]”, solicitaron su incorporación a la IEVCI (AICI, Libro de Actas III, Consistorio, 29/06/1929). La participación de integrantes de su familia en la parroquia, le permitió a Rajak estrechar vínculos con la comunidad valdense.

construida en el medio; pues vecinos que no necesariamente estaban ligados a la comunidad valdense buscaban su apoyo y el de sus referentes. Consecuentemente, ello repercutió en las estrategias desplegadas por la feligresía católica y los salesianos.

3.2 “Pueblo e Iglesia Valdense ¿son una misma cosa?” (II). La IEVCI y la Pampa salesiana

La Sagrada Congregación Propaganda Fide confió inicialmente la obra misionera en La Pampa a los franciscanos (1867). Luego de las campañas militares, el territorio dependió del Arzobispo de Buenos Aires y, a partir de 1897, de la Diócesis de la Plata. Desde las localidades de General Acha y Victorica, fundadas en 1882, los capellanes y los misioneros franciscanos se preocuparon por la “atención espiritual de indios y cristianos” y la evangelización/civilización de las “tierras conquistadas”. Paralelamente, los salesianos, que desde 1879 misionaban en la región patagónica, realizaron algunos recorridos por el territorio pampeano avalados por el arzobispo de Buenos Aires Uladislao Castellano. Las tensiones entre los misioneros condujeron a la delimitación de jurisdicciones. En 1896 Castellano creó la Vicaría Foránea de La Pampa y confió la dirección al sacerdote Pedro Orsi. La inmensa mayoría del territorio pasó a manos de los salesianos en calidad de Misión *Ad Gentes*. Hasta 1909, la “Misión de la Pampa” dependió del Vicariato Apostólico de la Patagonia y luego pasó a integrar la Inspectoría de San Francisco de Sales. Recién en 1904, el obispo de La Plata, Juan Nepomuceno Terreno, propuso un acuerdo entre franciscanos y salesianos: el norte y el oeste de la Pampa Central quedaron bajo la órbita de los primeros y las secciones del centro-sureste recayeron en los segundos. A fines de la década, ante la falta de personal y el aumento de la población, los franciscanos procedieron a una nueva entrega y solo retuvieron la localidad de Intendente Alvear y las secciones 1° y 7° (Sánchez, 2013; Rodríguez, 2014, pp. 471-475).

De acuerdo con Ana Rodríguez, la congregación salesiana se propuso construir una sociedad católica a su imagen. La Misión de la Pampa (1896-1934) se desplegó a partir de la combinación de una serie de estrategias: primero, “el desarrollo de una estructura eclesial focalizada en la zona más poblada del Territorio” (la franja este del territorio nacional); segundo, “la implementación de un sistema de misiones ambulantes con destino a zonas rurales y al *Far West* pampeano”; tercero, “la ampliación del personal de cada centro de misión, el impulso de la educación religiosa y el asociacionismo de los laicos”. Para cumplir con esa meta, se crearon cinco capellanías (Guatraché, 1915; Santa María, 1921; San José, 1921; Telén, 1921; Eduardo Castex, 1922) y se anexaron dos parroquias hasta entonces atendidas por el clero diocesano (General Pico, 1928; Trenel, 1929), que se sumaron a las tres parroquias originales (General Acha, Victorica y Santa Rosa). La misión inicial, la conversión de los indígenas, se reformuló. En su intención de

garantizar las prácticas religiosas a sus feligreses, los salesianos orientaron el tipo de estructura eclesial y su localización. A partir de entonces, se priorizaron las comunidades católicas –por ello la creación de capellanías– y la “evangelización” orientada hacia la niñez, fundamentalmente en el ámbito educativo (Rodríguez, 2014, pp. 475-478).

Jacinto Aráuz formó parte de la jurisdicción salesiana hasta la reorganización eclesiástica de 1934⁶⁶². Sin embargo, no ocupó un lugar prioritario en su red de instituciones. Más de una decena de misioneros transitaron la localidad pampeana desde la construcción de la estación ferroviaria en 1889, pues el lugar era paso obligado de los viajeros provenientes de Bahía Blanca. Entre 1911 y 1946, el salesiano Angel Buodo celebró 1.518 bautismos según sus registros. En los años de actividad en la Pampa Central, Buodo inauguró una treintena de edificios, pero ninguno de ellos en Aráuz. Allí solo gestionó la organización de una comisión para la ayuda y asistencia al misionero, conformada originalmente por tres miembros: presidente, Graciana Alfaro de Munuce (mujer del dueño del hotel del pueblo, Juan Munuce); secretaria, Magdalena Bayo (directora de la escuela N° 33); tesorera, Josefa Cesa de Vilariño (Miguel, 1989).

Durante algunos años, las ceremonias se efectuaron en el hotel de la familia Munuce. En 1918 la comisión invitó a los fieles a celebrar la Semana Santa en una capilla provisoria, un salón que la familia tenía disponible y luego sería sede del “Club Independiente”. Recién en 1927 la feligresía católica del pueblo recibió las primeras donaciones significativas: una imagen de la Virgen María Auxiliadora enviada por las hermanas Mayorina Mazza de Mengelle y Ángela Mazza de Mengelle, que pasó a ser la patrona de la parroquia, y un lote en la zona de “Villa Aráuz” donado por el vecino Longinos García. En 1935, tras la visita del obispo de Bahía Blanca, monseñor Leandro Astelarra, organizaron dos comisiones pro-templo (una de damas y otra de varones). El edificio fue inaugurado en mayo de 1948, treinta años después de aquella Semana Santa de 1918 (Miguel, 1989; Morales Schmuker, 2015).

Quizás, la posición marginal que asumió la localidad pampeana dentro del esquema misionero resultó de las características étnico-religiosas de la región, tal como lo puso de manifiesto Armand Ugón en el discurso presentado en la Exposición de Milán de 1906, tras su visita a Colonia Iris:

⁶⁶² La historiadora pampeana antes mencionada explica que, en 1934, como parte de la reorganización eclesiástica a nivel nacional, la bula *Nobilis Argentinae nationis Ecclesia* determinó la creación de nuevas diócesis y desaparecieron las vicarías foráneas de La Pampa Central, Patagones, Río Negro, Neuquén, Chubut y Santa Cruz. El territorio pampeano participó de una nueva distribución jurisdiccional. El proyecto de división parroquial estableció que el norte de la Pampa Central quedara bajo la autoridad de la Diócesis de Mercedes y el sur dependiera de la Diócesis de Bahía Blanca. La primera incluyó ocho parroquias –Santa Rosa, Catrilo, Victorica, Eduardo Castex, San José, Quemú Quemú, General Pico y Trenel– y la segunda, cuatro –General Acha, Bernasconi, Guatraché y Macachín–. Esta división se conservó hasta 1957, cuando por la bula del Papa Pío XII creó el Obispado de Santa Rosa, que comprende toda la provincia (Rodríguez y Funkner, 2010, p. 206; Rodríguez, 2014, p. 482).

Estas llanuras de la Pampa hace treinta años recorridas por indios en estado semisalvaje, ocupadas luego por criadores de animales, hoy día roturadas y cultivadas, están pobladas, en gran parte, por agricultores pertenecientes a las nacionalidades y a las confesiones religiosas más diversas. Rusos-Alemanes católicos, ortodoxos o protestantes, confinan con Alemanes, Holandeses, Dinamarqueses, Suizos y sobre todo Valdenses, casi todos protestantes, y allí cerca, una numerosa colonia israelita (La Esmeralda), fundada por el barón Hirsh, quien ha colocado ya un gran número de sus correligionarios en la Argentina, posee no solamente vastos terrenos, sino que está dotada de una sinagoga con su rabino (en L. Tron, 1926, pp. 5-6).

El *Censo de la Población de los Territorios Nacionales* de 1912 identifica 71.662 católicos en la Pampa Central, seguidos por 12.143 personas “sin religión” (un número no poco significativo), 2.589 “israelitas”, 2.024 protestantes y 265 habitantes con “otras religiones” (1914, p. 208). Para esa fecha, el departamento de Hucal (integrado por los pueblos de Abramo, Bernasconi, la colonia judía Narcisse Leven, Villa Alba y Jacinto Aráuz) alcanzó una cifra de 6.335 habitantes (3.730 en la zona urbana y 2.605 en el área rural). De ese total, 1.554 eran argentinos; el resto de la población estuvo integrada por migrantes: 1.098 rusos, 323 españoles, 200 italianos, 158 uruguayos, 127 alemanes, entre otros. Dado el vínculo entre ciertos grupos étnicos (alemanes, rusos, italianos, uruguayos) con determinadas tradiciones religiosas (judaísmo, luteranismo, valdismo), podemos reafirmar que región presentó una marcada diversidad religiosa⁶⁶³. No obstante, la obra salesiana no tuvo un número ínfimo de fieles en la zona.

En 1918 uno de los agentes locales de *La Unión Valdense*, Emilio Bouchard, planteó la posibilidad de una obra de evangelización en Villa Iris a raíz del interés que despertaban las reuniones oficiadas por el pastor Tron entre las familias católicas de la localidad:

La visita del señor Tron fue muy apreciada. En Villa Iris efectuó reuniones de noche, a las que asistieron varios católicos. Si hubiese un pastor que se tomase ese trabajo, podría hacerse una obra de evangelización. Con sermones religiosos y de la palabra de Dios, atrae la atención del público y tiene la gente unida; no hace sermones de crítica o de chocar uno a otro, que alejan la gente. Por eso la visita del señor Tron nunca la olvidaremos⁶⁶⁴.

Si bien en esta región el catolicismo debió compartir su posición con otros cultos, no tuvo un peso menor al del resto del Territorio. Según el censo municipal de 1929, Jacinto Aráuz contaba con 1.702 habitantes: 1.210 argentinos, 168 españoles, 146 uruguayos, 81 italianos, 37 libaneses, 17 rusos, 16 franceses, 3 alemanes, 3 austríacos, 2 ingleses, 2 suizos, entre otros⁶⁶⁵. En cuanto a

⁶⁶³ El censo de 1912 registra la presencia de ocho religiosos, siete de ellos extranjeros (1914, p. 217).

⁶⁶⁴ *La Unión Valdense*, 193 (diciembre 1918), p. 189.

⁶⁶⁵ Según Miguel (1989), el censo de 1929 fue solicitado por el municipio de Aráuz. A los efectos, se nombró una comisión integrada por Basilio Conte Grand (juez de paz), Santiago Fass (director de la escuela N° 33), Adelmo Manghi e Isaías Cañón (comerciantes).

la adscripción religiosa, el registro listaba 1.345 católicos, 288 protestantes, 25 israelitas, 17 adventistas y 27 liberales (sin distinguir entre mujeres y varones). De acuerdo con estas cifras, los católicos constituían más del 75 por ciento de la población y superaban con creces a los “protestantes” (valdenses y luteranos)⁶⁶⁶. ¿Qué explica entonces el lugar ocupado por la localidad dentro de la Pampa Salesiana? ¿Por qué la parroquia de Aráuz se organizó tardíamente, cuando en la década de 1930 la congregación salesiana exhibía el éxito de su obra en el contexto del Congreso Eucarístico Internacional?⁶⁶⁷

Una de las razones puede ser la política asumida por los salesianos de privilegiar los centros poblacionales más importantes (como Santa Rosa y General Pico) y las comunidades étnicas de adscripción católica, como las colonias de alemanes de Rusia⁶⁶⁸. También, debemos considerar las tensiones entre las distintas facciones políticas del pueblo de Aráuz, que atravesaron a toda la sociedad local y sus instituciones, tanto a la comunidad católica como a la congregación valdense. En *Recuerdos de un médico rural*, René Favalaro expresa que “la Iglesia Católica, respondiendo a la supremacía temporaria de la cada uno de los sectores [del pueblo], tuvo alternadamente tres piedras fundamentales” (1980, p. 20). En otros términos, el juego de la política local y las relaciones entre los distintos actores ralentizó el desarrollo de la comunidad católica de Aráuz. Aun así, consideramos que esta situación resultó de la posición ascendente que tuvieron los propios valdenses dentro de la arena pública de esa localidad.

Los pastores de la IEVCI no ocuparon cargos públicos como los misioneros anglicanos o los ministros de origen galés. Pero a diferencia de lo que sucedió en el resto del territorio pampeano, la documentación analizada nos permite sostener que los protestantes/valdenses

⁶⁶⁶ Hemos utilizado las categorías originales pero, como ha sido explicado previamente, entendemos que, a la hora de estudiar identidades religiosas deben tomarse los recaudos necesarios. Asimismo, consideramos el valor real de estos datos. Podríamos dudar de quienes dijeron ser “liberales”, por ejemplo, después de la revuelta anarquista de 1921. Pero, dado la posición de los valdenses dentro del pueblo de Aráuz, sería extraño que los miembros de la Iglesia de Colonia Iris “ocultaran”, a modo de estrategia, su orientación religiosa. De este modo, entendemos que la mayoría de las personas que se identificaron como “protestantes” eran valdenses, así como aquellos que dijeron ser judíos o adventistas adscribían efectivamente a esas tradiciones.

⁶⁶⁷ La adhesión al Congreso Eucarístico de Buenos Aires (1934) constituyó la oportunidad para exhibir el trabajo realizado durante más de tres décadas. Como han estudiado Ana Rodríguez y Mariana Funkner (2010), la celebración del Congreso Eucarístico Pampeano resultó el “broche de oro” de la Misión de la Pampa.

⁶⁶⁸ Con la reorganización institucional de la década de 1910, la Congregación Salesiana incorporó la figura de *addetto alla Missione* a todas las parroquias y capellanías. Así, Santa María y San José se transformaron en puntos de expansión del catolicismo. De este modo, los salesianos concretaron la presencia eclesial a partir de un recorrido realizado de forma periódica hacia decenas de colonias y parajes. Organizaban la atención de la feligresía según su origen étnico: los hispanos e ítalo-parlantes recorrían las colonias italianas y españoles y los parajes con población criolla e indígena, mientras que los misioneros germano-parlantes se ocupaban de los feligreses de alemanes de Rusia (Rodríguez y Morales Schmuker, 2018). Este proceso se dio de manera paralela a un periodo de tensiones entre los agentes estatales y los salesianos. En la Colonia Santa María, por ejemplo, la “rebelión” de los padres de familia al persistir en su deseo de enviar a sus hijos e hijas a la escuela confesional alemana condujo a la intervención de las autoridades territorianas. El episodio inició en torno a 1916, y persistió con distintos niveles de intensidad hasta la clausura de la escuela auspiciada por el capellán, en la década de 1930 (Rodríguez, Billorou y Morales Schmuker, 2009).

asumieron una posición dominante en el microclima religioso local, al menos durante las primeras décadas del siglo XX, mientras que los católicos constituyeron un actor minoritario. Pese a los cambios atravesados por la IEVCI, el bienestar de la parroquia constituyó una bandera que todos sus miembros sostuvieron, más aún cuando coincidió con sus intereses particulares. Para cumplir con ese cometido pudieron recurrir a las redes de vinculaciones con la familia Mengelle y la empresa Stroeder, su posición dentro de las cooperativas y los municipios no solo de Aráuz sino, también, de Villa Iris y Alba (actualmente General San Martín)⁶⁶⁹. Por si fuera poco, uno de los comercios más prósperos del pueblo, de Alejo Griot, y las usinas eléctricas estuvieron en manos de miembros de la IEVCI.

De este modo, los valdenses y su Iglesia contaron con un respaldo político-económico destacado dentro de esas localidades y ello quedó cristalizado, retomando las palabras de L. Tron, en el “amplio espíritu de libertad” que reinó por aquellos años en el sudeste pampeano. Uno de los hechos más clarificadores de esta situación lo brinda la legislación municipal de 1926. Los ediles de Aráuz, entre ellos el secretario de la IEVCI (Daniel Bonjour Dalmas), emitieron una ordenanza mediante la cual quedaron “exoneradas del pago de estos impuestos (alumbrado y limpieza) las propiedades Nacionales destinadas a la Enseñanza pública gratuita, como asimismo las iglesias, templos y capillas de cualquier culto”⁶⁷⁰. Mientras que en esa época la puja sostenida por el Centro Socialista y luego el municipio de Santa Rosa con el padre Juan Farinatti culminó en el intento de remate del templo de la capital territorial (1927) por incumplimiento del pago de impuestos, en Jacinto Aráuz el “espíritu de libertad” tuvo un destinatario específico⁶⁷¹.

4. A MODO DE CIERRE DEL CAPÍTULO 4

Tanto la obra de la SAMS como el proyecto colonizador galés tuvieron su inicio antes de la organización jurídico-administrativa de la Patagonia, en condiciones relativamente óptimas para el cumplimiento de sus objetivos: la evangelización y la preservación étnico-religiosa. Ambas iniciativas sufrieron el impacto de los procesos que se sucedieron a partir de la década de 1880, cuando la presencia del Estado se hizo más efectiva, los límites jurisdiccionales se fijaron, el

⁶⁶⁹ En 1923, Villa Alba eligió a sus autoridades, entre ellas, el valdense Pablo Talmon como vice-presidente.

⁶⁷⁰ Ordenanza General del Municipio de Jacinto Aráuz, año 1926, Art. 1, inciso h (en L. Tron, 1926, p. 138). La exoneración de impuestos se extendió hasta el año 1933 (AICI, Libro de Actas III, Consistorio, 01/04/1933).

⁶⁷¹ El episodio del remate de la actual catedral de Santa Rosa ha sido recuperado en el volumen editado por Mirta Zink y Jorge Etchenique (2007, pp. 59-60). El martillero designado, Pedro Bartolomé, hizo flamear la bandera de remate, mientras que las páginas de los diarios promocionaban el siguiente edicto: “En Santa Rosa [...], el día 10 de diciembre de 1927 [...] por orden del Juez de Paz de esta capital, secretaria A. Anza, en el juicio que sigue la Municipalidad de Santa Rosa contra Juan Farinatti por cobro de impuestos, venderé los solares 7 y 8 de la manzana D del ejido de esta capital. Se trata de dos solares inmejorablemente ubicados, en el lugar más céntrico de esta ciudad, con frente a la Plaza Mitre [...] Existe en uno de los solares un edificio de inmejorable material compuesto de un salón y cuatro habitaciones más”.

territorio se reocupó, los centros poblacionales crecieron, e instituciones como las salesianas se desplegaron. En este capítulo nos centramos en la tercera experiencia protestante, la valdense, la cual, si bien surgió como una extensión del proyecto colonizador de la década 1850 (capítulo 1), se efectivizó recién en 1901. Es decir, a diferencia de los otros casos considerados, la sociedad receptora ya estaba “en formación” cuando se produjo el arribo de las familias valdenses y se celebró la fundación de la IEVCI. Aun así, este grupo de protestantes intentó conformar una colonia con un claro perfil confesional en el entorno rural local, tal como deseaban los *pioneers* que llegaron unos decenios atrás al Uruguay.

Iniciamos el apartado con una síntesis histórica de la expansión valdense en el límite pampeano-bonaerense (1901-1926) y nos detuvimos en el estudio de la dinámica que adquirió la IEVCI desde su organización hasta la conformación de la Federación de Iglesias Valdenses del Río de la Plata (1905-1934). En ese periodo, la parroquia valdense, que abarcó a las congregaciones de los campos y localidades vecinas de El Triángulo, atravesó dos momentos: uno marcado por el mandato fundacional de los *pioneers*, la conformación de una “colonia homogénea” en el ámbito rural (1905-1915), y otro caracterizado por el traslado de la sede parroquial a la localidad de Jacinto Aráuz (Pampa Central) (1915-1934). La falta de tierras y el crecimiento vegetativo de la población condujeron a la instalación de muchas familias valdenses en el área urbana, con la consiguiente fractura de la “colonia confesional” y la redefinición de las estrategias por parte del consistorio de la Iglesia.

Con el objetivo de conocer la dinámica interna de la IEVCI, consideramos dos cuestiones: el liderazgo comunitario y el sostenimiento del culto. Por un lado, analizamos los perfiles de los pastores, en su mayoría provenientes y formados en Italia, y las funciones desempeñadas en el seno de la comunidad: la atención religiosa de la feligresía, la preservación de apegos étnicos, la conservación de los “deberes cristianos”. Su presencia irregular durante los primeros años y la lejanía de Colonia Iris respecto al centro valdense sudamericano, en Uruguay, reforzaron el papel de diáconos y ancianos. En consecuencia, los sucesivos ministros tuvieron que negociar con los líderes locales; recién hacia la década 1920, con la designación de pastores “titulares”, las tensiones entre los miembros del consistorio mermaron. Por otro lado, evaluamos las fuentes de financiamiento de la IEVCI, situación que nos permitió verificar la posición del “laicado” dentro de la parroquia y los nexos establecidos con la sociedad local.

Así, finalmente, examinamos la posición de los valdenses y su Iglesia en el ámbito social-territoriano. A partir de la consideración del episodio en torno a la compra del terreno para la nueva sede parroquial en Jacinto Aráuz, analizamos la inserción de los valdenses en instancias asociativas locales. Los pastores de la IEVCI no ocuparon cargos públicos como sus pares

anglicanos o inconformistas. Sin embargo, a diferencia de lo que sucedió en el resto del territorio pampeano, la documentación analizada nos permite sostener que los valdenses asumieron una posición dominante durante el primer tercio de la centuria. Ello fue posible a partir de sus vínculos con la familia Mengelle y la empresa Stroeder y las redes de sociabilidades desplegadas en torno a instituciones clave de la sociedad territorialiana, como los clubes sociales y las cooperativas.

SEGUNDA PARTE

**LAS IGLESIAS PROTESTANTES EN EL SIGLO XX.
REDEFINICIONES Y ESTRATEGIAS DESDE EL SUR
ARGENTINO**

CAPÍTULO V. HE PUESTO DELANTE DE TI UNA PUERTA ABIERTA ¿Y NADIE PODRÁ CERRARLA? LA SAMS Y LAS CONGREGACIONES INCONFORMISTAS ANTE UN NUEVO SIGLO

La segunda parte de la investigación comprende los cambios y las continuidades de las experiencias protestantes patagónicas una vez iniciado el siglo XX. En esta sección evaluamos las trayectorias de la SAMS y las congregaciones inconformistas de origen galés a partir de la “Gran Guerra” y frente al avance del nacionalismo católico en Argentina. Por un lado, consideramos las últimas acciones desarrolladas por la sociedad misionera en los territorios sureños en el marco del programa eclesial asumido por el nuevo obispo diocesano, E. Francis Every, entre 1910 y 1926. La matanza de la población indígena, el crecimiento del mundo católico, la fuerte presencia de los agentes del Estado y la situación atravesada por la Diócesis anglicana condujeron a que el Comité de la entidad estimara conveniente poner fin a la obra patagónica y dar prioridad a espacios de misión como el Chaco. Por otro lado, analizamos cómo la Unión de Iglesias del Valle y la feligresía inconformista del Chubut sobrellevaron los años de posguerra, ante el cese del movimiento migratorio, la disminución de pastores y recursos y la clericalización católica de la vida pública en las décadas siguientes. En particular, referimos a la extensión de la práctica “unionista” y las redes de vinculación con iglesias evangélicas-pentecostales, primero, y la resistencia ante el nacionalismo católico y el proselitismo de otras iglesias, como la Iglesia de los Santos de los Últimos Días, después.

1. ENTRE EL “SUICIDIO” DE EUROPA Y LA “NACIÓN CATÓLICA”

En su célebre ensayo “El suicidio de los bárbaros”, José Ingenieros concibió el conflicto de 1914-1918 como una crisis civilizatoria. Esta fisura en la matriz eurocéntrica no llegó a perfilar un decidido “antieuropeísmo” dentro la elite intelectual argentina, pero abonó una representación de la contienda como “el agotamiento del ciclo civilizatorio europeo” (Sánchez, 2014, p.139). El pensador argentino, masón y teósofo auguró el advenimiento de una etapa fundada en ideales nuevos y la construcción de una “gran patria”⁶⁷². Fue consciente del cambio social que acarrearía la coyuntura, aunque no dimensionó la “brutalización” subsiguiente (Traverso, 2003), pues la guerra reforzó la dimensión “bárbara” de esa “Europa feudal” que anhelaba ver extinta.

La “Gran Guerra”, sin lugar a dudas, constituyó una bisagra en la historia contemporánea, no solo por las pérdidas humanas y materiales que trajo consigo sino, además, por el impacto que tuvo en los valores triunfantes del siglo XIX. De todos los acontecimientos de la “era de los extremos”, plantea Eric Hobsbawm, el que más impresionó a los supervivientes de la centuria anterior fue “el hundimiento de los valores e instituciones de la civilización liberal cuyo progreso se daba por sentado” (2006d, p. 116). Como reflexiona su par alemán George Mosse, el liberalismo

⁶⁷² La cita completa de Ingenieros reza: “¡Hombres jóvenes y raza nueva! Saludad el suicidio del mundo feudal, con votos fervientes para que sea definitiva la catástrofe. Si creéis en algún Dios, pedidle que no deje incólume un crucero ni una batería, que anonade el monstruo cuyos tentáculos han consumido durante siglos las savias mejores de la Humanidad. Frente a los escombros del continente suicida levantaremos ideales nuevos que nos habiliten para ser una gran patria, fuerte para las nuevas luchas humanas, en el Trabajo y en la Cultura, propicios a toda fundada emulación creadora”. José Ingenieros (22 de agosto de 1914), “El suicidio de los bárbaros”, *Caras y Caretas*, 829, p. 57.

fue el que salió peor parado. Las ideas de progreso, de individualismo y de mejora de la propia condición humana a través de la moralidad parecieron anticuadas en 1918. El liberalismo estaba demasiado vinculado, en último término, a “una sociedad que no había impedido la guerra, sino que se había deslizado en ella”; el gran interrogante que los intelectuales se plantearon fue “el de si podría sobrevivir la libertad, en el sentido liberal del término, sin el resto del credo liberal” (Mosse, 1997, p. 85).

Tal como analizamos en el capítulo 1, la concepción de la “civilización liberal” sostenida por un sector significativo de la elite política e intelectual decimonónica no desconoció el elemento cristiano; es más, lo incorporó en sus basamentos teóricos y prácticos. Para muchos miembros de la clase gobernante, empresarios, científicos y pensadores, el orden y el progreso estaban asociados a las tradiciones cristianas, y “civilización” devino sinónimo de “evangelización” (Di Stefano y Zanatta, 2009 [2000]; Di Stefano, 2012).

Para fines de la centuria, además, el cristianismo había incorporado la cuestión social dentro de su agenda. La Iglesia Católica, desde el punto de vista de Mosse, “quería abordar los problemas sociales, políticos y económicos de una forma realista y mantener al mismo tiempo intacto el dogma católico”. La recuperación del ideal de una sociedad corporativa, manifiesta el historiador alemán, quizás sea una de las aportaciones más relevantes del catolicismo al pensamiento europeo de la época, sin considerar su impacto ulterior (1997, pp. 44-46). Las iglesias protestantes no quedaron relegadas de esta tendencia, y algunas de ellas intentaron resolver los problemas de la sociedad occidental a través de un “socialismo cristiano” sostenido en un “resurgimiento evangélico” individual y social. El especialista alemán postula que, “En vez de un ideal corporativo, insistían en la aplicación de las virtudes cristianas al sujeto individual con el fin de proporcionar una oportunidad justa de progreso individual en una sociedad liberal”. Estas ideas ganaron terreno en Inglaterra y calaron en la misma Iglesia Anglicana. Si bien existieron tendencias más radicales, la línea dominante hizo hincapié en la conversión individual “y en la acción social de mejora sin trastocar el orden existente ni las relaciones de propiedad” (Mosse, 1997, pp. 54-55).

Así, cuando la guerra minó los cimientos del pensamiento decimonónico, también trastocó el lugar de la religión. La tradición cristiana se desplazó entre la crítica a la “teología liberal” y la reacción (o su falta de ella) ante los totalitarismos emergentes. El catolicismo endureció el discurso corporativista y se postuló como una alternativa frente a la crisis del liberalismo. Los casos italiano y español pueden ser representativos de ello⁶⁷³. En América Latina, y especialmente en Argentina, la

⁶⁷³ Sobre el catolicismo italiano durante el período de entreguerras se ha escrito un número importante de volúmenes, especialmente dedicados a la compleja relación entre el Estado y la Iglesia bajo el régimen fascista (Pollard, 2005

Iglesia Católica se presentó como una solución integral a los problemas de la sociedad (Mallimaci, 1988, 2004, 2015; Di Stefano, 2009; Lida, 2013). Como plantea Loris Zanatta (2005), el quiebre de la hegemonía liberal se tradujo en la conformación de una alianza entre la Iglesia Católica y el Ejército, pilares del mito de la “nación católica”. El historiador italiano, quien más ha abonado a ese planteo, postula que la principal consecuencia de esa unión fue “el nacimiento del embrión de un nuevo orden social y político posliberal”, “una contra-sociedad inspirada en el ideal de la construcción de una nueva cristiandad” (Zanatta, 2005, pp. 18-19). De este modo, la Iglesia Católica propuso una reformulación del “pacto laico” a la luz de sus expectativas: la constitución de un Estado confesional bajo su sello (Di Stefano, 2011). En consonancia, se atestiguó un proceso que los especialistas han dado a conocer como de clericalización católica de la vida pública (o de “desprivatización”); una “marea negra” –simbólica y material– que se expandió más allá de los muros de los templos.

En cuanto al protestantismo, Mosse sostiene que “la modificación que se produjo en el espíritu público de Europa [...] originó un interés creciente por el hombre interior como protesta contra el positivismo, la ciencia y la sociedad industrial”. Un segmento de la tradición reformada se decantó por la “neo-ortodoxia” de Karl Barth y sus discípulos; otro sector prosiguió en la búsqueda de soluciones a los problemas sociales emergentes (Mosse, 1997, p. 61). De manera simultánea al surgimiento de tendencias radicales dentro de algunos círculos teológicos de los años de entreguerras⁶⁷⁴, se levantaron voces en contra de los discursos autoritarios y antisemitas que calaron en las iglesias nacionales y sus estructuras eclesiásticas, tanto en Europa como en otros países más allá del Atlántico. Asimismo, el resquebrajamiento y la gradual caída de los imperios coloniales europeos dificultaron el mantenimiento de las sociedades misioneras, particularmente en el caso británico. A ello se sumó la disminución de los recursos direccionados a las misiones e iglesias transatlánticas, por un lado, y un crecimiento del accionar de las iglesias estadounidenses, por otro; cuestiones ya evidenciadas en la Conferencia de Edimburgo (1910).

La *World Missionary Conference* significó un hito en la historia contemporánea del cristianismo⁶⁷⁵. Sentó las bases de la organización institucional del ecumenismo a través de la

[1985]) y a las estrategias mediante las que se incorporó el catolicismo al programa del Estado totalitario (Gentile, 2007 [1993]). Para el caso español, véase el reciente volumen editado por Feliciano Montero, Julio de la Cueva y Joseba Louzao (2017).

⁶⁷⁴ Durante el periodo de entreguerras, dentro de algunos círculos teológicos emergieron tendencias radicales. *La iglesia y las clases trabajadoras* (1935) de Gilbert Cope, señala Mosse, intentó adaptar los dogmas del anglicanismo con los ideales de una sociedad sin clases. Dos años después, la Conferencia Ecueménica Mundial de Oxford (1937) manifestó una actitud crítica respecto de la sociedad capitalista. Igualmente, la declaración anglicana de Malvern, de 1941, se apartó de un reformismo centrado en el individuo y amplió las críticas hacia la propiedad privada (Mosse, 1997, pp. 54-55).

⁶⁷⁵ William H. T. Gairdner (1910) recopiló los debates del congreso en *Echoes from Edinburgh, 1910: an account and interpretation of the World Missionary Conference*.

formación de un comité de seguimiento (antecedente del Consejo Misionero Internacional) y delimitó las áreas de acción y las estrategias del trabajo misionero a escala mundial. En este punto, exhibió las diferentes posiciones asumidas por los representantes europeos y norteamericanos en torno a los espacios de misión, particularmente en América Latina. Los primeros consideraron al territorio como “cristianizado” a raíz de su histórica relación con la Iglesia de Roma. Esta resolución no resultó sorprendente: cristalizó un discurso que por varios años sostuvieron autoridades eclesiásticas y un número apreciable de ministros religiosos que destinaban sus servicios preferentemente a la población extranjera y no a los habitantes nativos. Tal actitud no era compartida por los norteamericanos. Más aun, encontró manifestaciones de rechazo en el seno de las propias iglesias locales. En los años siguientes, esas voces disidentes se oyeron en el Comité de Cooperación para América Latina (1913) y en los encuentros de Panamá (1916), Montevideo (1925) y La Habana (1929).

Para entonces, el estallido de la guerra había inaugurado una etapa de redefiniciones en el protestantismo vernáculo. El diálogo con las “iglesias madre” y las juntas misioneras se entorpeció, al igual que la circulación de personas y recursos. En el caso argentino particularmente, la población católica creció a pasos agigantados, como se observa en los censos de la época (Anexo, Cuadros N° 6, 7 y 8). Al mismo tiempo, una nueva generación de mujeres y varones nacidos en el país resignificó los vínculos étnicos y religiosos de sus padres. El periodo de entreguerras enmarcó un proceso, no menos conflictivo, de adaptación y nacionalización de las estructuras eclesiásticas. Como explica Paula Seiguer (2014), los “modelos” de iglesia y misión fueron cuestionados y redefinidos frente al contexto emergente. El nacionalismo católico y el ascenso del peronismo, si bien en muchos casos obstaculizaron el camino, favorecieron la construcción de un discurso en común por parte de un número importante de iglesias y la puesta en marcha de estrategias originales que aceleraron aquel proceso.

En ese tiempo que transcurre entre el golpe militar de 1943 y la segunda presidencia de Perón, los grupos protestantes debieron afrontar numerosos obstáculos resultantes de una serie de medidas que tuvieron como objetivos, primero, reforzar la posición del catolicismo en la sociedad argentina (como el decreto de enseñanza religiosa de 1943, convertido en ley en 1946); segundo, controlar, limitar e impedir el desarrollo de “otras” expresiones religiosas no católicas, a saber: la creación del Fichero de Cultos (1948, que reemplazó al fugaz Registro Nacional de Cultos de 1946), la censura de las emisiones y mensajes radiofónicas (1945 y 1949 respectivamente), los controles de la Inspección General de Justicia, el proyecto de reforma constitucional con la nueva Ley de Ministerios (que en su artículo 21 limitaba toda práctica religiosa no católica en el interior de los templos) y, para el caso de misioneros estadounidenses, la dificultad en la obtención de la

visa. Como consecuencia de estas restricciones, protestantes, católicos ortodoxos y judíos se movilizaron “en defensa de la libertad religiosa” (S. Canclini, 1972; Bianchi, 1988; Ceriani Cernadas, 2008). La Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata, que reunió a varias iglesias protestantes de Argentina, Uruguay y Paraguay entre 1939 y 1958, constituyó una de las principales entidades que concentró los diversos reclamos ante el Estado nacional.

¿Qué sucedió con los proyectos misioneros y colonizadores que nacieron bajo el sello del protestantismo en los territorios sureños? A continuación, nos detendremos en la situación de la SAMS, las congregaciones de origen galés y la IEVCI iniciado el siglo XX. En este capítulo, abordaremos el devenir de las primeras experiencias entre la guerra y el peronismo, de manera simultánea a la caída de la influencia británica en Argentina. En el siguiente, nos dedicaremos especialmente a las acciones desplegadas por la comunidad valdense pampeana.

2. *IMPERIUM IN IMPERIO*. LA POLÍTICA DE EVERY Y EL DESTINO DE LA SAMS (CA. 1910-1926)

A comienzos del siglo XX, como presentamos en el capítulo 2, la obra de la SAMS declinaba en la Patagonia Austral. Cuatro años después del fallecimiento de Bridges, Lawrence se retiró a su estancia de Puerto Remolino (1902) y, sin una persona asignada que tomara su relevo, la misión de Ushuaia fue clausurada (1907). Los Whaits mantuvieron su posición en la estación de Keppel hasta su cierre, en 1911, mientras que el trabajo iniciado en Tekenika se trasladó a la Isla Navarino, la última base en la región. La ubicación de la estación, a medio camino entre las ciudades de Ushuaia y Punta Arenas, favoreció a los pocos misioneros que se radicaron allí. Sin embargo, su labor se sostuvo hasta 1916. La situación no era muy distinta en la Patagonia norte; la muerte de Humble había significado el cierre de la estación de Viedma-Patagones. Los únicos lugares en los que la presencia anglicana perduró, al menos unas décadas más, fueron Bahía Blanca, donde la *Missions to the Seamen Society* reforzó su posición con el establecimiento de una base en el Puerto de Ingeniero White; y Trelew, tema que abordaremos más adelante.

En ese tiempo, la SAMS contaba con iniciativas en distintas regiones del subcontinente. Particularmente, había logrado éxitos notables entre la población indígena del Chaco paraguayo⁶⁷⁶. En 1898, tras diez años de trabajo sostenido y el envío de varios misioneros (Adolfo Henriksen, Wilfred B. Grubb, Andrew Pride y Richard Hunt), la sociedad logró construir una iglesia y, un año después, el obispo Stirling bautizó a los primeros indígenas. En la década siguiente, la obra se extendió al sector argentino. Los misioneros implementaron la misma metodología

⁶⁷⁶ Véase el trabajo de Patricia Torres Fernández (2008) sobre los proyectos, discursos y políticas misionales anglicanas en el Chaco centro-occidental durante la primera mitad del siglo XX.

utilizada por Bridges en Ushuaia. Seiguer indica que “la misión consideraba a la sedentarización de los indígenas como un prerrequisito para su conversión, y apuntaba a introducir entre ellos a los valores básicos de la cultura occidental”; en otras palabras, “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” (Seiguer, 2009a, p. 187).

En 1916 el SAMM publicó un artículo en el que informaba la decisión del comité de la SAMS de clausurar la misión de Río Douglas y, con ello, dar por finalizada su actividad en la región. La nota expresó brevemente los motivos: la existencia de “pocos remanentes” de indígenas y “la necesidad urgente en otros lugares”⁶⁷⁷. Un año después, el boletín promocionó una imagen de la región sudamericana con el título “El continente de las oportunidades” (Anexo, Figura N° 18). La representación resulta significativa. En el extremo sur del subcontinente está dispuesta la cita del libro de las Revelaciones III, 8 (KJV), a la que remite el título de esta sección: “He aquí, he puesto delante de ti una puerta abierta, y nadie puede cerrarla”⁶⁷⁸. Un gran marco se ubica en el centro del mapa, en correspondencia con la zona del Chaco paraguayo y la Amazonia. Dentro de él, se presenta una imagen con dos indígenas (en primer plano, una mujer). A siete décadas del inicio de la empresa misionera, la imagen remitía al pasado y presente de la empresa, en este caso, ligado a la obra de evangelización en el norte argentino y el interior del Paraguay.

Después de un arduo y sostenido trabajo en el sur argentino, ¿qué factores incidieron en la reorientación del diagrama misionero de la SAMS? Hemos referido anteriormente a algunos de ellos: el retiro y fallecimiento de referentes locales de la obra, la masacre de la población indígena, la potencialidad de otras áreas de misión, la presencia cada vez más fuerte de los agentes estatales y el despliegue de las misiones salesianas en un territorio reocupado y repoblado por población transoceánica e identificada principalmente con la tradición católica. A ese listado sumaremos la política eclesiástica del nuevo obispo diocesano; una serie de medidas robustecidas en el marco de las conclusiones de la Conferencia de Edimburgo y las consecuencias de la Primera Guerra Mundial.

La designación de Edward Francis Every (1902-1937), dos años después del cese de actividades de Stirling, implicó un cambio de paradigma en el funcionamiento de la diócesis sudamericana. Seiguer, quien más ha estudiado sobre el tema, sostiene que Every bregó por crear una “conciencia de pertenencia eclesiástica común, centrada en la figura del obispo”. Con esa

⁶⁷⁷ El órgano oficial de la SAMS informaba que la clausura de la estación sería gradual: “Cerrar una misión no es el trabajo de un día, y pueden pasar algunos meses antes de que el señor Williams y su familia se vayan”. Además, indicaba que los nativos recibirían la atención de un “ex trabajador de la Sociedad”, Lawrence. SAMM, octubre de 1916, p. 129.

⁶⁷⁸ SAMM, septiembre de 1917, p. 89.

meta, llevó adelante una división administrativa que se concretó en 1910. A partir de entonces, funcionaron dos diócesis en el subcontinente: Islas Malvinas, que incluía la “costa occidental” (Chile, Bolivia y Perú) y estuvo a cargo de los obispos Lawrence D. Blair (1910-1914) y, luego, Norman S. de Jersey (1919-1934)⁶⁷⁹; y la novel Diócesis de la Iglesia Anglicana en Argentina y Sudamérica Oriental (*Diocese of the Anglican Church in Argentina and Eastern South America*), bajo la dirección del mismo Every⁶⁸⁰. De acuerdo con la especialista argentina, “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” (Seiguer, 2009a, p. 139). La empresa resultó sumamente ambiciosa y conflictiva.

Detrás de la planificación de Every se visualiza una clara intención de mejorar el funcionamiento de una jurisdicción extensa y compleja, con capellanías consulares e iglesias resultantes de la obra misionera y del trabajo autónomo de comunidades de expatriados en los principales centros poblacionales del subcontinente. Por un lado, su preocupación “era la falta de un reconocimiento generalizado de una identidad común, de un horizonte eclesiástico que superara lo meramente local” (Seiguer, 2009a, p. 143). En ese sentido, en 1910 el obispo puso en circulación la revista diocesana (*The Diocesan Magazine of the Anglican Diocese in Argentina and Eastern South America*) y, dos años después, convocó a un sínodo. Por otro lado, debía responder a la siempre preocupante situación financiera. Desde el inicio de su gestión, había contado con recursos propios para el mantenimiento de la diócesis, por lo que ansiaba que la creación del nuevo Fondo Diocesano saldara la situación deficitaria. Sin embargo, no resolvió los problemas económicos estructurales; es más, se duplicaron, dejando a la jurisdicción de Islas Malvinas y “costa oeste” en una situación aún más endeble.

⁶⁷⁹ Blair (1868-1925) se educó en el Colegio de Pembroke, Cambridge, y fue ordenado en 1892. Hasta 1895 trabajó en la Iglesia de Portman. Luego, fue rector de Chedgrave, capellán de Bellary y del ejército. Durante su desempeño en la *Church Parochial Mission Society*, de 1906 a 1910, recibió la propuesta para dirigir la Diócesis de las Islas Malvinas. Su colega Norman de Jersey (1866-1934) estudió en el *Elizabeth College* y el *Pembroke College*, y se ordenó en 1891. Entre 1898 y 1918, fue capellán del *BTS Formidable*, *HMS Albion*, la *Nautical School* y la *Missions to Seamen for Bristol*. Estuvo al frente de la Diócesis de Malvinas desde 1919 hasta su fallecimiento, en 1934.

⁶⁸⁰ La diócesis de la “costa este” incluyó la pro-Catedral de San Juan, en la Capital Federal, y las siguientes parroquias: en Argentina, Flores, Palermo, Belgrano, Lomas de Zamora, Quilmes, Barracas, Rosario, Bahía Blanca y Chubut; en Uruguay, Montevideo y Fray Bentos; en Brasil, Río de Janeiro, San Pablo, Bahía, Pernambuco y Pará; y en Paraguay. Muchas de estas parroquias estaban conectadas con otros centros poblacionales donde se celebraban servicios. En el caso argentino, se pueden mencionar Hurlingham, Villa Devoto, Campana, La Plata, San Isidro, Berisso, General Urquiza, Maldonado, Almagro, Alberdi, Talleres. A esta red debe sumarse la obra misionera en el Chaco, los centros dedicados a las “misiones entre los marinos” en los puertos de Buenos Aires, La Plata y Bahía Blanca y las tres “capellanías rurales” (*camp chaplaincies*) de Buenos Aires y las provincias del oeste (con servicios regulares en Junín, donde el capellán residía, y Venado Tuerto), Córdoba y las provincias del norte (Tucumán y Jujuy) y Entre Ríos, Corrientes y Salto. Estas capellanías atendían a una multitud de pequeños pueblos dentro de su área (Seiguer, 2002, p. 204).

Durante la temporada 1911-1912, el obispo Blair recorrió Inglaterra buscando crear un fondo propio, con un resultado tan poco halagüeño que amenazó con renunciar a su cargo. El ultimato se concretó en 1914, cuando dos acontecimientos se conjugaron y pusieron en jaque a las finanzas de la diócesis: la apertura del canal de Panamá y el inicio de la guerra. El comercio y el tránsito marítimo a través del estrecho de Magallanes decayeron, al igual que el principal sostén financiero de la diócesis, la comunidad británica de Chile. Ante el notable aislamiento de las Islas Malvinas, Tierra del Fuego y Punta Arenas y la situación de acefalía resultante de la renuncia de Blair, Every se hizo cargo nuevamente de la “costa occidental” hasta el cese de la contienda bélica y la consagración del nuevo obispo, concretada en 1919 (Seiguer, 2009a, p. 140)⁶⁸¹.

La reorganización eclesiástica y la centralidad de la figura del obispo implicaron una modificación de los vínculos entre la SAMS y la Iglesia Anglicana. La empresa había mantenido una notable autonomía durante más de cuatro décadas, sin responder a otra autoridad que a su Consejo Directivo en Londres. Además, bajo el episcopado de Stirling, la SAMS trabajó en pro de la diócesis mediante la provisión de recursos para el establecimiento y funcionamiento de varias capellanías, el desarrollo de la obra anglicana en la región e inclusive el pago de una buena parte del salario del obispo. La posición ganada por la entidad misionera no resulta extraña dado los antecedentes de Stirling y el apoyo de la misma a su postulación. Pero esta “comunidad” no se mantuvo con el nuevo obispo. Tal como explica Seiguer, “Every tenía fondos propios, su partido y sus apoyos dentro de la Iglesia de Inglaterra eran otros [los anglocatólicos], y se encontraba además con una Iglesia y una colectividad más fuertes y organizadas, que aspiraba a liderar”. Asimismo, Every debió arbitrar entre la SAMS y sus críticos –muchos de ellos amparados en las posiciones vertidas en la Conferencia de Edimburgo, que veían a América del Sur como un territorio ganado por Roma–, y negociar las acciones que la empresa realizara en nombre de la Iglesia Anglicana dentro de su jurisdicción (Seiguer, 2009a, p. 195).

Así, al igual que sucedió en otros países donde las estructuras eclesiásticas se organizaron sobre la base de una obra misionera previa, el flamante obispo instrumentó diversos recursos para limitar y/o regular el accionar de la SAMS, “un imperio dentro del imperio” (Every, 1915, p. 140). La división de la diócesis resultó el primer mojón en la redefinición de las relaciones con la empresa. Hasta entonces, los límites de la diócesis sudamericana estuvieron definidos por las capellanías y comunidades de expatriados y, no en menor medida, por la extensión de la obra misionera. En cambio, a partir de 1910, el trabajo de la SAMS quedó bajo dos jurisdicciones distintas, cuyas autoridades eclesiásticas tenían un peso y una red de influencias desiguales

⁶⁸¹ 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.

dentro de la Iglesia Anglicana. En la práctica, esta situación privó al Consejo Directivo de la SAMS de la autonomía que había gozado hasta entonces y favoreció el desarrollo de determinadas áreas de misión por sobre otras, pues las decisiones ahora debían ser compartidas con las autoridades diocesanas.

En particular, la diagramación afectó al campo de misión en la Patagonia. Mientras que la región nordpatagónica quedó dentro de la diócesis de Argentina y Sudamérica Oriental, Santa Cruz y Tierra del Fuego permanecieron vinculadas a Malvinas. La decisión se justificó por la cercanía y los contactos que tenían las comunidades de expatriados y las estaciones misioneras con las catedrales diocesanas⁶⁸². El cambio no resultó negativo durante el primer lustro, especialmente para los territorios más australes. Sin embargo, tras su aislamiento geográfico y la disminución del tráfico comercial que supusieron los acontecimientos de agosto de 1914, la decisión tuvo que ser revisada. De este modo, en los años siguientes Every incluyó en su jurisdicción al Territorio de Santa Cruz⁶⁸³.

Del mismo modo, después de que la SAMS desestimara el nombramiento del reverendo P. R. Turner al frente de la Superintendencia de la misión del Chaco paraguayo –una designación hecha por el mismo Every–, el obispo de Buenos Aires viajó a Inglaterra y consiguió un par de concesiones que reforzaron su autoridad⁶⁸⁴. A partir de 1912, el Consejo Directivo de la entidad preservó el derecho de elegir a sus agentes, pero los nombramientos y despidos tuvieron que pasar previamente por el despacho de la autoridad diocesana –más allá de la prerrogativa de otorgar licencias para operar en la jurisdicción, que ya poseía– y el material impreso en circulación sería supervisado por clérigos ordenados (sobre todo porque varias de sus publicaciones

⁶⁸² En *Twenty-five years in South America*, Every manifestaba su interés por los galeses del Chubut, los bóeres de Comodoro Rivadavia, los escoceses y Falklanders de Santa Cruz, además de otros “expatriados” en Bahía Blanca y ciudades de la costa atlántica (1929, pp. 176-186).

⁶⁸³ Con respecto a esta decisión, Every manifestó: “We were obliged to rearrange the division of the diocese, effected in 1910, on account of the new means of communication. The Argentine Territory of Santa Cruz had been left in the Falkland Islands Diocese, as all business and social movement was naturally with Punta Arenas, though it was a foreign town in another republic; but with the advent of the car, the superior convenience of the connection with Buenos Aires became evident, and not only did trade set in that direction, but prosperous sheep farmers would send their children to be educated there, and themselves go there in increasing numbers to escape the long winter months. Hence it was clearly better to incorporate Santa Cruz in the Eastern Diocese, as was done some years ago” (1929, p. 174).

⁶⁸⁴ Paula Seiguer ha abordado el episodio en su investigación doctoral. Cuando W. B. Grubb dejó el Chaco paraguayo para liderar una misión en su contraparte argentina, en 1911, Every propuso al entonces superintendente clerical de la misión, P. R. Turner, como único responsable. El comité de la SAMS aceptó inicialmente la propuesta, pero luego se retractó argumentando falta de idoneidad. Turner renunció a su cargo, aunque el obispo se negó a aceptar la decisión; arguyó que él estaba a cargo de la supervisión oficial de todo el trabajo de la SAMS en la diócesis. Every pidió al Consejo del Obispo del Río de la Plata (el órgano consultivo creado por Stirling) que lo apoyara en su decisión, si bien ello no modificó la decisión de la SAMS. En 1912 el obispo decidió viajar a Inglaterra a entrevistarse con su Consejo Directivo, el cual se negó finalmente a restaurar a Turner en su puesto. Every lo ubicaría como capellán en Bahía Blanca y hasta lo nombró canónigo de la Pro-Catedral. Para evitar futuros conflictos, las partes acordaron saldar las diferencias ante el obispo de St. Albans (quien era teóricamente el presidente de la SAMS) y el arzobispo de Canterbury (Seiguer, 2009a, pp. 195-196).

sobredimensionaban la obra misionera con relación al trabajo de la diócesis). Además, Every estimó conveniente el funcionamiento de un comité local de la sociedad misionera, presidido por él, que actuaría como mediador ante futuros litigios⁶⁸⁵. De este modo, “la SAMS debería reconocer la preeminencia del obispo y de la diócesis por sobre su accionar misionero” (Seiguer, 2009a, p. 196).

Como la diócesis dependía en buena parte del aporte económico de la sociedad misionera, Every buscó algunas alternativas para desprenderse de ella y diversificar sus fuentes de financiamiento. Contaba con el apoyo de muchos anglocatólicos, que no dudaron en cuestionar el trabajo misionero luego de Edimburgo. Así, como señala Seiguer, el obispo aprovechó la reunión del primer sínodo para reafirmar su posición y minimizar los logros de la SAMS; sólo refirió a las campañas de evangelización entre los indígenas y la incluyó dentro de otras entidades que tenían menor peso o escasa incidencia en la diócesis, como la *Missions to the Seamen Society* y la SPCK. También, evaluó la posibilidad de contar con el apoyo de la SPG, una sociedad más acorde con su línea de acción. Por si fuera poco, en 1913 puso en funcionamiento el Consejo Diocesano de Misiones. Con este órgano no pudo controlar a la SAMS, pero sí consiguió cierta injerencia en el trabajo misionero del Chaco a través de agentes afines y en el sistema de recaudación para las misiones mediante auditorías regulares (Seiguer, 2009a, p. 199).

En este contexto, las operaciones de la SAMS en la Patagonia se redujeron al mínimo. En 1921, “en respuesta a numerosas solicitudes”, el SAMM publicó un mapa actualizado con los principales centros de trabajo. En la Patagonia sólo se identificaba uno, en Trelew⁶⁸⁶. Las últimas acciones correspondieron a la atención de la “capellanía del Chubut”, que obtuvo ese rango después de que Every se hiciera cargo temporalmente de la diócesis de Malvinas. De forma paralela al cierre de las estaciones australes, la entidad misionera patrocinó el envío de agentes al territorio nordpatagónico: Percy Estcourt Class (1910-1913), David James Williams (1913-1919), J. Denis de Vitre (1920-1922) y John Washington Jones (1921-1926). Ante los embates de la guerra y a cientos de kilómetros de la catedral porteña y la capellanía rural de Buenos Aires, sólo la SAMS estuvo en condiciones de garantizar la presencia de un ministro⁶⁸⁷.

⁶⁸⁵ En *The Anglican Church in South America*, el obispo manifestó: “The Society retains the right of managing its own affairs in the two dioceses within which it works, which tends to make that work somewhat of an imperium in imperio, but all its agents, lay as well as clerical, receive the Bishop’s licence and work under his jurisdiction. Further, the London committee is now represented by local committees in the two dioceses, of which the Bishop in each case is chairman. This arrangement makes for unity of authority and harmony in working” (Every, 1915, p. 140).

⁶⁸⁶ SAMM, julio de 1921, p. 60.

⁶⁸⁷ En 1910, el responsable de la primera de la capellanía de Buenos Aires y las provincias occidentales realizaba un recorrido que incluía las pueblos y estaciones de 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. Esta localidad, ubicada en el sureste de la Pampa Central, era el punto más

Con el inicio del conflicto bélico, el sentimiento pro británico de los expatriados, las familias de colonos y sus descendientes se reactivó⁶⁸⁸. Ello se cristalizó a través de diversas instancias de sociabilidad, como el Colegio San David y la *Girls' Friendly Society* de Trelew, y la celebración anual, al menos entre 1919 y 1929, del Día del Imperio (24 de mayo)⁶⁸⁹. En esos años, además, las visitas del obispo anglicano contribuyeron a mantener los vínculos con Gran Bretaña –de las once visitas realizadas, sobresalen la de 1917, dedicada a la apertura del templo de Dolavon, y la de 1919, cuando consagró el cementerio de Trelew– (Coronato y Jones, 2010, p. 6). Frente al dinamismo ganado por la comunidad británica, los agentes de la SAMS trataron de que se “reviviera el viejo interés” que en 1913 parecía desfallecer⁶⁹⁰. Aun así, la obra misionera en la región entraba en la recta final. Después del interregno de 1926-1933 y hasta la demolición del templo de “San Marcos” en 1947, la capellanía estuvo a cargo de ministros enviados por la diócesis (Cyril Ashton G. Moore, Samuel Morgan y Rhys Rees); la entidad había retirado a sus últimos hombres.

3. UNIÓN Y CONVERSIÓN: LOS REACOMODAMIENTOS DE LAS CONGREGACIONES DE ORIGEN GALÉS (CA. 1914-1965)

Historiadores como Fernando Williams (2010) y E. Wyn James (2012b) sostienen que, en la primera mitad del siglo XX, hubo un repliegue del galés de manera simultánea a la crisis del Partido Liberal británico. El triunfo de David Lloyd George (1916-1922), con el apoyo de los conservadores, representó el comienzo del fin para el liberalismo en Gales. Al mismo tiempo, “la reacción en contra

lejano que visitaba. 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 (Seiguer, 2009a, 2017a).

⁶⁸⁸ La comunidad británica de Argentina se movilizó ante el estallido de la guerra. Tal como describe Arthur L. Holder en *Activities of the British Community in Argentina during the Great War 1914-1919* (1920), la Legación y el Consulado General británico junto a la Cámara Británica de Comercio y entidades civiles como el Comité Patriótico Británico en Argentina, la Asociación Patriótica de Mujeres Británicas, la *British Patriotic* de Rosario, la Sociedad de San Andrés del Río de La Plata y el *Royal Colonial Institute Branch in Argentina* llevaron adelante el registro local de voluntarios y la formalización de campañas de ayuda para sus compatriotas y aliados. La participación de la comunidad británica y amigos de la causa condujo a la ramificación del *Queen Mary's Needlework Guild* y a la creación de asociaciones y comités locales en distintas ciudades del interior del país. Otras instituciones y organizaciones de beneficencia cumplieron un lugar destacado dentro de la promoción de estas acciones, como el Hospital Británico, la Sociedad de Literatura Inglesa, el *Victoria Sailors' Home*, el *Woman's Institute*, el *Young Men's Social Club*, *The English Press*, la *British Aged and Infirm Fund.*, la *British and American Benevolent Society* y el *Children's Home*. Asimismo, fue activa la participación de iglesias, entidades laicas e instituciones educativas, como la Iglesia Anglicana, la Iglesia Presbiteriana Escocesa, la *British Cemetery Corporation* y el *Missions to Seamen Institute*.

⁶⁸⁹ Bajo el lema “Bear ye one another's burdens, and so fulfil the law of Christ”, la *Girls' Friendly Society* reunía a mujeres mayores de 14 años para “la ayuda mutua (secular y religiosa)” y el impulso de “la pureza de vida, el sentido del deber de los padres, la fidelidad a los empleadores, la templanza y el ahorro”. Entre sus tareas se incluyó la realización de prendas para los niños de las “Allen Gardiner Homes”, en las Sierras de Córdoba, “ya que estas casas son para el beneficio de orfanatos y otros desgraciados hijos de filiación británica queden en la miseria en la República Argentina” (“The Girls' Friendly Society” (18 de agosto de 1911), *Y Draford*, p. 1). Durante la segunda guerra mundial, la entidad también tendría una participación activa (YD-028-1941-02-28-2).

⁶⁹⁰ SAMM, Junio de 1913, vol. XLVII, n° 516, p. 92.

de la guerra ayudó a galvanizar el nacionalismo galés”. Ello condujo a la fundación del Partido Nacionalista Galés (*Plaid Cymru*) en 1925, cuyo programa estaba alejado de las iglesias inconformistas asociadas al proyecto liberal decimonónico (F. Williams, 2010, p. 267). Ahora bien, ¿cómo repercutió este panorama en las congregaciones del Chubut?

Iniciado la centuria, la Unión de Iglesias Libres del Valle del Chubut debió hacer frente a la merma del flujo de migrantes, pastores y recursos en un contexto general marcado por la guerra y el fin del ciclo liberal en el País de Gales. Dada la ausencia de un plantel de obreros estable, la entidad dispuso de un cronograma mensual de cultos acorde al número de fieles de cada capilla (Anexo, Figura N° 19). Aquellos grupos con mayores recursos pudieron solicitar o concertar encuentros “entresemanas”, además de valerse de uno o más diáconos que reforzaran la tarea pastoral⁶⁹¹. Así, durante el periodo 1910-1950, Tudur Evans, R. R. Jones, D. D. Walters y E. R. Williams atendieron regularmente a las distintas congregaciones (Anexo, Figura N° 20). Por el término de unos meses, estuvieron acompañados de ministros provenientes de Gales, como David Morris, Nantlais Williams (por intermedio de Eluned Morgan) y H. T. Samuel. A partir de la década de 1950, el galés David J. Peregrine continuó con la tarea. En ese tiempo, por intermedio de la Iglesia Metodista Argentina, llegaron obreros como el argentino Horacio Gualdieri y la galesa Eluned Mair Davies. Paralelamente, el pastor “evangélico” Modesto García y el mayor Edward Watkins, del Ejército de Salvación, respondieron al llamado de las capillas⁶⁹².

La guerra afectó de manera disímil la dinámica de las congregaciones de origen galés. Por un lado, impulsó la expansión de redes de solidaridad, en las que jugaron una posición destacada las capillas, los pastores y sus familias. En 1914, por ejemplo, la feligresía de Seion (Bryn Gwyn) realizó contribuciones para las viudas y huérfanos de Inglaterra, y la población de Colonia 16 de Octubre hizo lo mismo para la Fundación Príncipe de Gales y las familias de los países aliados⁶⁹³. Por otro lado, el sentimiento británico (la “britaneidad”) logró un notable impulso

⁶⁹¹ Cuando no había pastores, tal como evidencian las memorias de los miembros más antiguos de la capilla Seion, la membresía se organizaba y los diáconos o ancianos “tomaban parte, leían la biblia y rezaban” (Novella y Oriola, 2004, p. 97).

⁶⁹² Las ediciones conmemorativas de las capillas Moriah (Trelew), Bethel (Trevelin), Bethel (Gaiman), Bethlehem (Treorcki) y Seion (Bryn Gwyn) aportan elementos para la reconstrucción del trabajo pastoral. También, el periódico *Y Drafod* brinda información sobre la situación religiosa del Chubut. La *Undeb* promocionaba sus actividades en este periódico. En marzo de 1959, la entidad presentó el cronograma de servicios religiosos de Peregrine y Gualdieri en Nazareth, Tir Halen, Bethesda, Drofa Dulog, Salem, Ebenezer, Glaw Alaw, Rawson –incluida Tair Helygen-, Bryn Crwn, Treorki, Moriah, Dolavon, Trelew, Bryn Gwyn y Gaiman. Los “turnos de predicación” habían sido actualizados “luego de minucioso estudio de la limitación en el número de los pastores en el valle”. Es más, en el caso del pastor Peregrine, la nota señalaba que “su movilidad hasta los lugares de predicación [debía] ser planeada con tiempo por cada capilla”, así como “la actividad pastoral “entresemana””. Esta información, como de costumbre, se publicó en las páginas del periódico amigo *Y Drafod*. Junto a ella, también se dedicó una columna para agradecer el trabajo del pastor Modesto García, quien había llegado quince años atrás por invitación de las capillas y desde Trelew atendió a la feligresía de la región. “Pastor Modesto A. García” (28 de marzo de 1959), *Y Drafod*, p. 3.

⁶⁹³ *Y Drafod* (21 de noviembre de 1914), p. 6; (26 de febrero), p. 5; (24 de septiembre de 1915), p. 2.

entre los últimos colonos galeses y las generaciones nacidas de este lado del Atlántico. El mencionado F. Williams indica que el idioma inglés fue promovido por un circuito de instituciones locales, como el Colegio San David, de la misma manera que sucedió en Gales⁶⁹⁴. Ese movimiento condujo a que el galés se recluyera cada vez más al ámbito de la religión; las capillas aún conservaban un lugar privilegiado como refugio étnico⁶⁹⁵. En un principio, ello aseguró la supervivencia del galés, “pero limitó su expansión y acentuó, en definitiva, su retirada de la vida cotidiana” (F. Williams, 2012, p. 270).

Además, las congregaciones establecieron contactos con otras iglesias y entidades confesionales. En 1910 el misionero Sam Jenkins trabajó durante una temporada en la región. Luego de su estancia, partió rumbo a la provincia de Buenos Aires, donde realizó un “tour evangélico”. Y *Drafod* decidió enviar un corresponsal para cubrir la travesía, tarea que quedó reflejada en una crónica minuciosa. Durante cuatro semanas, los viajeros se reunieron con figuras destacadas del campo evangélico, como el pastor bautista Pablo Blesson y uno de los organizadores de la *Regions Beyond*, Robert P. Elder –Justo Anderson, en su *Historia de los bautistas*, indica que este neozelandés había llegado al país inspirado por uno de los pastores bautistas que trabajó en la Patagonia (1978, pp. 177-178)—⁶⁹⁶. Esos canales de diálogo permanecieron abiertos en los años siguientes, y se conectaron a otros preexistentes.

En 1916 la *Undeb* y su feligresía recibieron a tres agentes de la LMS, los pastores metodistas galeses T. J. Teynor, R. Griffith y Keinion Thomas. El periódico local aprovechó la oportunidad para publicar notas provenientes de órganos gráficos metodistas y de la Unión Evangélica de Sudamérica⁶⁹⁷. Hacia fines de la década de 1920, pastores de iglesias evangélicas de la provincia de Buenos Aires, como Bernardini, Fanderwud y Sánchez, visitaron el valle junto a

⁶⁹⁴ El galés había retrocedido en Gales en forma notable, y el porcentaje de los galeses que lo hablaban disminuyó de un 49,9% en 1901 a un 37,1% en 1921 (F. Williams, 2012, p. 269).

⁶⁹⁵ Los testimonios recogidos en la *Historia de la Capilla Seion, 1904-2004* dan cuenta de la posición guardada por las iglesias. Lizzie Jones de Lloyd recuerda que, cuando era niña, “ir a la capilla, además de la cuestión religiosa, era una reunión; trabajaban fuerte durante la semana, más las mujeres que no salían en toda la semana; y en Trevelin se tomaba el té, se reunían y charlaban. Y ahí se reunían todas las familias y el pastor tomaba el té con ellos [Y los chicos] ¡bamos a la escuela dominical, hablábamos en galés” (Novella y Oriola, 2004, p. 96).

⁶⁹⁶ La Plata, Las Flores, Tandil, Juarez, Tres Arroyos, Bahía Blanca y Coronel Suárez fueron algunos de los destinos (el periodista incluso realizó visitas independientes a Campana y Zárate). En la capital bonaerense, los viajeros se reunieron con el rev. J. B. Mazzuchelli, de la Iglesia Metodista, y el rev. W. D. Smart, de la Alianza Misionera y Cristiana, mientras que, en Las Flores, hicieron lo mismo con el rev. J. W. K. Cook, un australiano que trabajaba en el lugar bajo el auspicio de la *Regions Beyond*. Luego de encontrarse con Robert P. Elder y su familia en Tres Arroyos, hicieron lo mismo con el rev. F. Batterson, de la Iglesia Metodista Episcopal de Bahía Blanca. En Coronel Suárez, la comitiva se reunió con 8 españoles, 3 galeses y un alemán. Por último, tuvieron una cita con el reconocido pastor bautista Pablo Besson (1848-1932), el “Martín Lutero de la Argentina” según el artículo referido. “A Month’s Evangelistic Tour through the Province of Buenos Aires (4 de agosto de 1911), *Y Drafod*, p.1; (11 de agosto de 1911), *Y Drafod*, p. 1.

⁶⁹⁷ “Dylanwad y Rhyfel ar yr Eglwysi”, “Extraordinary German Sermons” (24 de marzo de 1916), *Y Drafod*, p. 2; “Unión Evangélica de Sud América” (31 de marzo de 1916), *Y Drafod*, p. 2; “Unión Evangélica de Sud América” (7 de abril de 1916), *Y Drafod*, p. 2. La Unión Evangélica de Sudamérica surgió como una entidad interdenominacional alrededor de 1904, a partir del trabajo de la *Regions Beyond* y otros elementos de Canadá.

sus familias. Estos últimos desplegaron “una labor muy encomiable en su propaganda evangélica entre las distintas entidades que forma esta colonia, y muy especialmente el elemento latino”. En Gaiman, lograron organizar una escuela dominical, con un número destacado de asistentes. Cuando finalizaron la obra, “una comisión de vecinos de varias capillas [se reunió] para tratar algunos asuntos relacionados con la misión de los Pastores”. En dicha ocasión, se les hizo saber “la gran satisfacción que [había] causado el empeño de ellos para cimentar la obra del Evangelio en esta colonia”⁶⁹⁸.

Los lazos étnicos jugaron un papel clave en el reforzamiento de esos contactos. Desde fines del siglo XIX las familias galesas tendieron puentes con integrantes de la comunidad británica de la Capital Federal y otras ciudades del país. En Coronel Suárez, para mencionar un caso, algunas familias galesas residían desde 1884. Entre ellas se encontraba la de Eleazar Morris, quien había organizado una pequeña Iglesia Evangélica en su campo. Ambos grupos mantuvieron relaciones a pesar de la distancia. No es extraño que durante la gira evangélica de Jenkins los viajeros visitaran la zona. En 1930, con motivo del fallecimiento de Morris, *Y Drafod* publicó una nota de la Unión Evangélica de Sudamérica en la que se reconoció la labor de este “hombre en Cristo”⁶⁹⁹. Un año después de la visita, el periódico reprodujo una carta de la Junta Central Evangélica Pro-Separación de la Iglesia y el Estado, con asiento en la “Segunda Iglesia Metodista Episcopal” de la Capital Federal, y la adhesión de las Iglesias Bautistas, Metodista Episcopal, Luterana y Discípulos de Cristo de Argentina⁷⁰⁰. Quizás la feligresía asidua de las capillas no tenía una posición tomada al respecto, pero dentro de ella había cierto interés sobre el devenir de las iglesias hermanas como permite suponer el hecho de que *Y Drafod*, que no era un órgano confesional, dedicara páginas al asunto.

Por entonces, el mismo Every manifestó que la mayoría de los “galeses del Chubut”, a pesar de ser “presbiterianos” y “bautistas” y estar “federados” (“con sus propios ministros y el apoyo de las Iglesias en Gales”), poseían un “sincero respeto” por la Iglesia de Inglaterra. Según consta en sus memorias, las congregaciones de origen galés se mostraban “amistosos”: el “espíritu” y la “atmósfera”, en sus palabras, eran los correctos, por lo que “[valía] la pena mantenerse en contacto con ellos, visitarlos y, en ocasiones, aceptar la hospitalidad de sus capillas”. Es más, Every consideró la posición favorable de la Iglesia Anglicana “si comienza un movimiento general hacia la reunión” (1929, p. 185). Seguramente esta evaluación tan promisorio tuvo como objetivo preservar los apoyos de la obra anglicana en la región ante la retirada de los últimos agentes de

⁶⁹⁸ “Los pastores Fanderwud y Sánchez” (25 de julio de 1930), *Y Drafod*, p. 5.

⁶⁹⁹ “Noticias de la U.E. de S.A. Coronel Suárez” (21 de noviembre de 1930), *Y Drafod*, p. 8.

⁷⁰⁰ “Junta Central Evangélica Pro-Separación de la Iglesia y el Estado” (18 de septiembre de 1931), *Y Drafod*, p. 8.

la SAMS; aun así, daba cuenta de las relaciones que perduraban entre anglicanos e inconformistas.

La prédica “unionista” se fortaleció en el periodo de entreguerras. La imposibilidad de contar con recursos debilitó aún más los frágiles límites denominacionales de las capillas. Iniciado el gobierno peronista, *Y Draford* invitaba al vecindario a sintonizar la “Audición Cristiana Evangélica”; años después, celebró la apertura del sanatorio de la Asociación Mutualista Evangélica en Buenos Aires, y puso a disposición varias opciones para realizar donaciones e interiorizarse sobre la institución⁷⁰¹. Del mismo modo, tras las inundaciones sufridas en julio-agosto de 1958, las capillas recibieron donaciones de “congregaciones evangélicas metodistas de Bahía Blanca, del Gran Buenos Aires y de un pequeño grupo de niños de Colonia Valdense (República Oriental del Uruguay)”. Según el informe presentado por el pastor Guldieri y L. Humphreys, presidente y tesorero de la *Undeb* respectivamente, casi un tercio de la recaudación (que sumó un total de \$ 9.714,40) provenía de una red intereclesial que se extendió más allá del valle, como “expresión de fraternidad cristiana con la comunidad” del Chubut⁷⁰². Claramente, los metodistas habían jugado un papel clave en ese movimiento, sobre todo cuando Guldieri asumió la presidencia de la entidad.

Sin embargo, las muestras de “fraternidad cristiana” no cristalizaron en la participación de espacios interdenominacionales nacionales o supranacionales como veremos en el caso de los valdenses (capítulo 6), ni tampoco generaron repercusiones uniformes en la comunidad y para con todas las iglesias cristianas. En 1952, en un contexto de fuerte control por parte de los funcionarios públicos, el periódico local publicó una serie de artículos (en español y galés) en los que llamaba la atención sobre la presencia mormona y la actitud de “los dirigentes de algunas capillas protestantes”. En uno de los reportes, denunció que “se habría acordado permiso para que los mormones [...] realicen reuniones en algunas de las capillas galesas, hecho de que por sí solo garantizaría gruesas concurrencias a dichas reuniones”. Sólo una de las congregaciones, *Cryn Crwn*, desechó “rotundamente, y por unanimidad el insolente pedido”, “en gesto digno de ser destacado”⁷⁰³.

⁷⁰¹ “Audición Cristiana Evangélica” (20 de agosto de 1948), *Y Draford*, p. 8; “El Sanatorio Evangélico es ya una realidad” (6 de noviembre de 1954), *Y Draford*, p. 3.

⁷⁰² “Ayuda de las capillas galesas en últimas inundaciones” (6 de junio de 1959), *Y Draford*, p. 2. De acuerdo con el artículo publicado por *Y Draford*, también recibieron el apoyo del primer gobernador del Chubut, Jorge Galina (1958-1962). Este abogado estaba casado con la hija de la primera descendiente de galeses nacida en la Patagonia, María Elizabeth Humphreys.

⁷⁰³ “Debe llamarse severamente la atención de los dirigentes de algunas capillas protestantes” (29 de noviembre de 1951), *Y Draford*, p. 2; “Yr oedd chwech o Wragedd gan y Mormon!” (18 de enero de 1952), *Y Draford*, p. 3

Los editores de *Y Draford* manifestaron abiertamente su identificación como “protestantes” y la creencia en la “plena libertad de cultos”, al mismo tiempo que rechazaron todos aquellos actos en los que las “disposiciones nacionales” eran “burladas”. Recordaron que la “considerable cantidad de capillas protestantes” del Chubut tenía “el permiso del Ministerio de Culto para labor religiosa”, no así para servir “como base a la propaganda de otras religiones”. De este modo, instaron a que los pastores se dedicaran “exclusivamente al mantenimiento de su propia y reconocida religión” y no a “entregar sus locales y sus congregaciones para el proselitismo (hábil y disfrazado) de otras religiones”. Además de garantizar “el íntegro respeto a las leyes”, se manifestaron dispuestos a combatir el “expansionismo yanqui”. Así, interpelaron a los sentimientos nacionalistas de sus lectores y señalaron que “ninguna capilla protestante [tenía] derecho a convertirse en peligroso foco de sospechoso expansionismo extranjerizante”⁷⁰⁴.

Tales advertencias no evitaron la celebración de los encuentros. Un año después, el periódico recurrió nuevamente a un discurso similar para defender la posición de las iglesias inconformistas. Así, volvió a arremeter contra los “agentes del imperialismo norteamericano”⁷⁰⁵ En esta ocasión, además, denunció a los simpatizantes locales:

Los mormones solo tienen en nuestro valle el apoyo de personas definitivamente anti-argentinas, personas que a pesar de haber nacido en nuestra propia tierra, jamás han sentido palpitar en sus pechos un corazón verdaderamente argentino, y que tampoco poseen juicio y discernimiento propio, por ser personas aunque ellas crean lo contrario, (y aunque lean “Selecciones”) de muy escasa y superficial cultura general⁷⁰⁶.

Llegado este punto cabe preguntar si la *Undeb* logró preservar esa feligresía que, en 1905, se agolpaba en las puertas del viejo salón de Gaiman para ser testigo de la “manifestación del Espíritu Santo”. En el capítulo 3 presentamos la posición de W. M. Hughes. El cronista explicaba que la fuerza de algunas iglesias disminuyó en los años siguientes a causa de las características propias de las capillas, especialmente por el hecho de que “tantos de los miembros sean de una familia”. La tendencia no parece haber sido revertida. Quizás en ello haya jugado un papel importante la falta de pastores que, junto a los diáconos, aseguraran un trabajo continuo, así como

⁷⁰⁴ “Debe llamarse severamente la atención de los dirigentes de algunas capillas protestantes” (29 de noviembre de 1951), *Y Draford*, p. 2.

⁷⁰⁵ Los editores manifestaron: “El propósito de los Mormones no es el que enuncian. Ellos son sencillamente un pequeño engranaje dentro de una gran máquina, como lo son también otras sectas religiosas que dirigidas desde Brooklyn [sic] incursionan con distintas caras por el mundo. Son agentes del imperialismo norteamericano, enemigos de todos aquellos pueblos que se creen con derechos a vivir conforme a sus creencias y tradiciones genuinas, enemigos a muerte de todas las personas verdaderamente patriotas, y que creen que cada pueblo debe vivir libre y pacíficamente dentro de sus fronteras, con su correspondiente unidad histórica y espiritual. Formar paulatinamente una conciencia norteamericana dentro del pueblo argentino es lo que buscan los invasores mormones. Por eso nosotros los combatimos”. “Lo que buscan” (28 de febrero de 1952), *Y Draford*, p. 3.

⁷⁰⁶ “Lo que buscan” (28 de febrero de 1952), *Y Draford*, p. 3.

la interrupción del flujo migratorio. En 1932 el vecino William T. Griffiths informaba que, en dos décadas, la membresía de Bethel (la capilla nueva de Gaiman) pasó de 170 a 80 personas y sólo quedaba un diácono de los 19 que había tenido⁷⁰⁷. ¿Qué sucedió con esas familias que dejaron de asistir a los servicios religiosos del principal templo de la “Colonia Galesa”? ¿Las nuevas generaciones abandonaron el legado protestante/inconformista de sus padres? ¿Acaso dejaron de creer?

Para responder estos interrogantes, en primer lugar, debemos considerar el avance del “nacionalismo católico”. En 1938 el pastor R. J. Jones (Prestatyn) llegó a la conclusión de que los “galeses de la Patagonia” estaban “en peligro de argentinizarse”. En un informe que circuló en los medios norteamericanos y *La Cruz del Sur* no dudó en reproducir (acompañado de un fuerte repudio), manifestó que el idioma, las iglesias y las instituciones galesas corrían riesgo de desaparecer. El ministro, oriundo de Argentina, sostenía que “hubo un tiempo en que la influencia de la religión de Gales era una potencia entre los habitantes latinos del país”. En cambio, ahora observaba una notable presencia de la Iglesia Católica y advertía que, cuando los galeses renunciaran a su idioma, también abandonarían la “religión protestante”⁷⁰⁸.

Más allá del carácter catastrofista del artículo, el pastor era certero al hablar de la debilidad de las congregaciones protestantes ante el catolicismo. El crecimiento de la población católica fue notorio en los años de posguerra, en un movimiento paralelo a la consolidación de su estructura eclesiástica en el país. En la Patagonia, los salesianos habían logrado un notable éxito con la expansión de su obra de evangelización y la red de instituciones educativas y de salud, situación que los posicionó como actores políticos clave en el campo social y político local territorialiano (Nicoletti, 1999; Rodríguez, 2013). Ese avance se aceleró en los años treinta y especialmente tras el golpe militar de 1943, tal como quedó cristalizado en la renovada tensión entre *Y Draford* (para entonces órgano de la Compañía Mercantil del Chubut) y *La Cruz del Sur* (ahora “semanario noticioso comercial” de la “Obra de Don Bosco”).

En la década de 1940 *La Cruz del Sur* ayudó a concebir un modelo de sociedad confesional-católica. Instó a las autoridades nacionales y locales que restauraran los valores católicos y tradicionales en torno a la nación y la familia, luchando contra las prácticas

⁷⁰⁷ “Historia de la Capilla Bethel de Gaiman” [“Historia de la Capilla de Gaiman, desde sus comienzos, tal como lo relató el señor William T. Griffiths en el periódico Y Gwilledydd (Trelew), el 28 de enero y el 14 de febrero de 1932”] (agosto de 1974), *Camwy*, pp. 22-23.

⁷⁰⁸ “Según un ministro protestante, los galenses establecidos en la Patagonia, estaría ‘en peligro de argentinizarse’” (8 de octubre de 1938), *La Cruz del Sur*, p. 5. El periódico católico sostuvo que las declaraciones del pastor eran “sensacionales” y “escalofriantes”. Con una buena cuota de ironía, introdujo el artículo con las siguientes líneas: “En peligro de tener que aprender el castellano; en peligro de perder su religión protestante; en peligro de... hacerse argentinos!!!... ¡Qué barbaridad! ¡Hacerse argentinos! Como quien dice: perder la civilización, hacerse salvajes, regresar a la barbarie!!! Vaya si sabe lo que dice el Sr. Jones!”.

extramatrimoniales, el comunismo, el ateísmo y el laicismo⁷⁰⁹. Así, celebró la creación de la Dirección General de Culto y la incorporación de la religión católica como materia ordinaria en las escuelas públicas (1943); en sintonía, publicó una decena de artículos dedicados a la importancia de la instrucción religiosa –hasta su sanción como ley, bregó por la efectiva implementación en todas las instituciones del país–⁷¹⁰. También, el periódico dedicó varias secciones a criticar la tradición reformada. Los autores de los artículos plantearon que “el protestantismo no es la verdadera religión” y exhibieron a Lutero como un “fraile apostata”, “de carácter violento, inmoral, perjuro, sacrílego”⁷¹¹. En una de las columnas, los editores de *La Cruz del Sur* se preguntaron el “por qué de algunos protestantes”. La respuesta se presentó de manera simple: la religión católica fue concebida como “más severa”; por eso “los peores católicos” se convirtieron al protestantismo⁷¹².

Para legitimar su posición, además, los salesianos recurrieron a la historia. Fiestas patronales, aperturas de templos y monumentos, aniversarios de la obra misionera, obituarios y conmemoraciones de fechas patrias constituyeron instancias privilegiadas para reconstruir su presencia en la Patagonia y moldear una identidad católica para el Chubut. De la misma manera que ensalzó la realización de los congresos eucarísticos nacionales (Buenos Aires, 1944; Magallanes, 1946) y el 10° aniversario del Congreso Eucarístico Internacional de 1934, el semanario destinó varias secciones al pasado y el presente de la obra salesiana, dando cuenta de cómo las principales ciudades del Territorio “exteriorizaban elocuentemente sus convicciones religiosas”⁷¹³. En esa operación, el otrora órgano de las “Escuelas Profesionales Salesianas”

⁷⁰⁹ En este sentido, *La Cruz del Sur* publicó los artículos “Magníficas jornadas de fe religiosa... Noveno Congreso Eucarístico Nacional de Magallanes” (9 de febrero de 1946), p. 3; “Para defender al adolescente de los peligros del cine” (5 de febrero de 1944), p. 2; “Doctrina. Nuevo Orden Social” (19 de febrero de 1944), p. 1; “Prohíbese el concubinato” (10 de junio de 1944), p. 3; “Qué quiere decir ser cristiano” (19 de agosto de 1944), p. 2; “Carnaval” (10 de febrero de 1945), p. 1; “La Misión de la Iglesia ante la Crisis del Mundo” (16 de marzo de 1946), p. 1.

⁷¹⁰ “Creóse la Dirección General de Culto en el M. de Relaciones Exteriores” (18 de diciembre de 1943), p. 1; “Pídase la inclusión de la enseñanza religiosa en las escuelas cordobesas”, (22 de agosto de 1948), p. 3.; “Toma mayor amplitud el movimiento Pro-Enseñanza del Catecismo en las Escuelas de Córdoba” (26 de septiembre de 1942), p. 1; “Fue decretada la enseñanza religiosa en todo el país” (8 de agosto de 1943), p. 4; “El Cardenal Copello felicitó al Presidente de la Nación por la Implantación de la Enseñanza Religiosa en Todas las Escuelas del País” (15 de enero de 1944) p. 1; “La palabra del Presidente sobre la enseñanza religiosa” (15 de febrero de 1947), p. 1; “La Cámara de Diputados aprobó la Ley Enseñanza Religiosa” (22 de marzo de 1947), p. 1.

⁷¹¹ “El protestantismo no es la verdadera religión” (12 de febrero de 1944), *La Cruz del Sur*, p. 6.

⁷¹² “El porqué de algunos protestantes” (19 de febrero de 1944), *La Cruz del Sur*, p. 3.

⁷¹³ Durante la década de 1940, *La Cruz del Sur* publicó numerosos artículos destinados a la celebración de los congresos eucarísticos (17 de junio de 1944, p. 7; 21 de octubre de 1944, p. 1; 25 de agosto de 1945, p. 2; 28 de junio de 1947, p. 1) y la participación de la feligresía en actos oficiales (12 de septiembre de 1942, p. 6), fiestas patronales (27 de febrero de 1943, p.1; 28 de agosto de 1943, p. 1; 19 de octubre de 1946, p. 1; 4 de septiembre de 1948, p. 2; 12 de noviembre de 1949, p. 1) y obras pro-templo (22 de agosto de 1942, p. 4; 29 de agosto de 1942, p. 4; 19 de septiembre de 1942, p. 4; 10 de octubre de 1942, p. 5). En 1943, alentó el trabajo de las asociaciones laicas, principales de la juventud, para la construcción de una “patria cristiana” (2 de octubre de 1943, p. 6). Entre 1946 y 1947, el periódico dedicó decenas de artículos y varias portadas a dar cuenta de las “convicciones religiosas” de la población local, entre ellos: “Una jornada de intenso fervor religioso vivió Rawson el domingo (26 de octubre de 1946),

compuso un relato histórico en el que minimizó el perfil confesional de los protagonistas de la “gesta” de 1865 y representó a los misioneros salesianos como “los verdaderos civilizadores de la Patagonia”⁷¹⁴.

Ante estos embates, *Y Draford* tomó una posición claramente defensiva. En “La libertad de cultos en América”, de 1943, la nota editorial reflexionó sobre los dichos de un funcionario público en torno a “la idea de que América debe realizar su destino dentro de la catolicidad”, y “que todo lo que está fuera de ella no es americano y que el protestantismo, por consecuencia, no lo es tampoco”. A partir de la situación histórica de “las naciones de este hemisferio”, especialmente Argentina, pronunció:

[Estos países] han crecido y se han desarrollado gracias al aporte de su aluvión inmigratorio en cuya filas figuraban cultores de las confesiones más distintas: católicos, protestantes, judíos, mahometanos y ortodoxos llegaron a nuestras playas acunados por una sola esperanza y empujados por una misma fe: la de hallar clima propicio para sus labores de paz y trabajos, al amparo de leyes que, al tiempo que garantizaban el pleno goce de sus libertades y políticas, excluían toda posibilidad de persecuciones motivadas en problema de conciencia⁷¹⁵.

Al igual que sucedió a comienzos del siglo, el periódico enarboló la bandera de la laicidad. La lucha contra la enseñanza católica en las escuelas públicas constituyó el eje central de su discurso combativo. Durante el año 1947, por ejemplo, publicó una decena de artículos en los que homenajeó a Sarmiento y recordó las enseñanzas de Alberdi mientras denunciaba el proselitismo religioso en las escuelas⁷¹⁶. Ante las repetidas quejas de vecinos, el órgano de la Compañía Mercantil del Chubut (cooperativa originalmente integrada por productores galeses) expuso que “el respeto hacia los distintos credos es un deber sagrado no solo para los maestros sino para

p. 1; “La capital del territorio vivió y sigue...” (23 de noviembre de 1946), p. 2; “Trelew exteriorizó elocuentemente sus convicciones religiosas” (17 de mayo de 1947), p. 1; “Puerto Madryn exteriorizó elocuentemente su intenso fervor religioso” (20 de septiembre de 1947), p. 3; “Una jornada de ferviente religiosidad vivió esta Capital el Domingo” (22 de noviembre de 1947), p. 1.

⁷¹⁴ En esos años, *La Cruz del Sur* destinó sus páginas a la construcción de una “historia salesiana” de la Patagonia (25 de marzo de 1944, p. 6). Así, celebró los aniversarios de la “obra salesiana” (12 de diciembre de 1942, p. 1) y el periódico (30 de diciembre de 1944, p. 1), apoyó la construcción del Museo Regional de Rawson en las instalaciones del colegio salesiano (9 de junio de 1945, p. 2) y la erección de monumentos, como el de Don Bosco (24 de octubre de 1942, p. 3). Como señalamos, en esa operación se reescribió la historia del Chubut y la “colonización galesa” (1 de agosto de 1942, p. 1; 21 de agosto de 1943, p. 1; 29 de julio de 1944, p. 1; 28 de julio de 1945, p. 1; 31 de julio de 1948, p. 1; 14 de agosto de 1948, p. 1). En ella, los misioneros salesianos asumieron el rol de “verdaderos civilizadores de la Patagonia”, según reza el título de una nota enviada por el entonces Teniente Perón en 1940, que el periódico reprodujo años después (17 de agosto de 1946, p. 1).

⁷¹⁵ “La libertad de cultos en América” (12 de noviembre de 1943), *Y Draford*, p. 1. Dos años después, en la columna “En defensa de los galeses del Chubut” respondió a las “calumnias” vertidas por el periódico trelewense *La Nueva Provincia*. En un artículo escrito por un médico local, se hablaba despectivamente en torno a la salud y las prácticas endogámicas de los descendientes de galeses, así como se cuestionaban sus apegos étnicos y su identidad nacional (2 de febrero de 1945, p. 4).

⁷¹⁶ *Y Draford* publicó los artículos: “Qué pasa con la Escuela Nacional N° 39 de Bryn Crwm?” (28 de marzo de 1947), p. 5; “Se necesita una nueva fe en los destinos humanos” (4 de abril de 1947), p. 6; “Un homenaje a Sarmiento y a la Escuela” (11 de abril de 1947), p. 4; “La escuela y los ideales pacifistas” (15 de agosto de 1947), p. 4.

todos los hombres en general”. Con ello reclamó a las autoridades que, a pesar del “catolicismo ferviente” de los maestros, no tenían “derecho alguno ni a insinuar tan siquiera a sus alumnos, abandonen o renieguen de las creencias o no creencias religiosas de sus padres”⁷¹⁷. Del mismo modo, en el ensayo “Mientras retrocedemos”, analizó el impacto del decreto que modificaba el artículo 8° de la ley 1.420 y dispuso la urgencia de “la división entre lo espiritual y lo temporario” (“Al César lo que es del César”)⁷¹⁸.

Y *Drafod* también reparó en el relato histórico construido por *La Cruz del Sur*. La Fiesta del Desembarco (27 de julio) constituyó el momento privilegiado para recordar la colonización galesa, las primeras familias, los “patriarcas” de la colonia; aunque no fue el único. El periódico publicó artículos en español y en galés sobre el *Mimosa*, las principales instituciones comunitarias y las mujeres y hombres de la Colonia, así como poemas, memorias y fragmentos de diversas crónicas⁷¹⁹. El mismo aniversario de su fundación resultó una buena instancia para revivir el legado galés y la identidad del Chubut⁷²⁰. Los artículos publicados no desatendieron el perfil religioso de las primeras familias y sus referentes, y se promocionaron con frecuencia los servicios en las distintas capillas del valle. Sin embargo, asentado el gobierno peronista, la influencia de este discurso quedó restringido; faltarían unos años para la creación del “Movimiento Juvenil en Apoyo de la Cultura Galesa”, en el marco del 90° aniversario del arribo del contingente de 1865⁷²¹. La larga pero fallida defensa del traslado del cementerio de Gaiman dio cuenta de tales dificultades.

En su centenaria historia, las congregaciones de origen galés tuvieron tres lugares de entierro: el cementerio de la capilla bautista, destruido en la inundación de 1899; el cementerio de la capilla Moriah, en Trelew –actualmente uno de los “sitios históricos” de la provincia–; y el

⁷¹⁷ “La Escuela no es una Institución de Proselitismo Religioso” (23 de octubre de 1947), *Y Drafod*, p. 4.

⁷¹⁸ “Mientras retrocedemos...” (21 de marzo de 1947), *Y Drafod*, p. 3.

⁷¹⁹ En la década de 1920, el periódico publicó en varios números las crónicas de Richard Jones (1919-1920) y Thomas Jones (1926), traducidas y recopiladas por Fernando Coronato en *Memorias de un duro comienzo* (2015). En este punto, nos referimos a los artículos “1865-1947. Los tripulantes del ‘Mimosa’” (25 de julio de 1947), p. 4; “Abraham Matthews (1832-1899)” (12 de mayo de 1949), p. 1; “Dathlu Hanner Canmlwyddiant Capel Bryn Crwm” (12 de octubre de 1950), p. 1.

⁷²⁰ En enero de 1951, por ejemplo, *Y Drafod* publicó dos artículos (en galés y en español) dedicados a sus “60 años de lucha” (11 de enero de 1951, pp. 1 y 8).

⁷²¹ En “¡Atención, Descendientes de Galeses!” (1° de septiembre de 1956, p. 2), el Movimiento recientemente creado invitaba a las familias galesas a la capilla de Gaiman para presentar las bases generales de su programa, consistente en el “apoyo de la conservación y resurgimiento de las costumbres y cultura galesa en el valle”. “Considerando que no solo la religión y las costumbres, sino fundamentalmente el idioma, ha contribuido al mantenimiento de la unión galesa, urge la necesidad de mantenerlo mediante la divulgación y la práctica del mismo en las siguientes formas: a) Aprovechar los conocimientos de las personas que lo dominan, para estudiar la gramática y la fonética galesa. b) Divulgar la lectura de libros de interés inmediato que pueda brindar su literatura. c) Edición de un boletín y correspondencia local y exterior”. Conjuntamente, la asociación tuvo como objetivo “procurar un acercamiento espiritual entre Gales, y las distintas colonias diseminadas por todo el mundo, bajo las formas siguientes: a) De común acuerdo con el pueblo de Gales, adquirir los conocimientos de su historia y la gestación de su cultura y sus costumbres. b) En posesión de estos conocimientos, promover a la divulgación de la historia de sus distintas colonias en sus diversos lugares de asiento”.

cementerio de la antigua capilla de Gaiman, quizás, el escenario principal de la última batalla de los galeses frente al avance secularizador del Estado. A principios de siglo, el tema del “campo santo” apenas mereció la atención de la ciudadanía⁷²². Distinta fue la situación en los años cuarenta, cuando el “cementerio viejo” de Gaiman se convirtió en un espacio de disputa entre el vecindario –descendientes de galeses y miembros de las congregaciones–, los funcionarios públicos y la prensa local. El asunto giró en torno al traslado de las sepulturas y estelas a la nueva locación, en la sección noreste del poblado. Con motivo de la urbanización de la planta céntrica y la construcción del edificio de Correos y Telégrafos, las autoridades públicas, con el apoyo del gobernador Conrado Sztyrle y un grupo de vecinos, propiciaron el proyecto de reubicación de los antiguos enterratorios.

En respuesta, *Y Draford* presentó una serie de notas sobre una cuestión “nada nueva” y que “en ocasiones anteriores fue tema de agrios comentarios”. En una de ellas, además de resaltar “los grandes gastos que dicha obra demandaría”, el periódico evaluó “el valor histórico del viejo cementerio de Gaiman”, pues:

Descansan allí muchos de aquellos pro hombres que consagraron su vida por completo al progreso de este retazo de tierra argentina; héroes humildes que si bien no tienen monumentos de bronce para perpetuar su memoria, los tienen en cada palmo de terreno de este Valle del Chubut, porque fue su tesón y su sudor el que dio vida y valor a esta parcela de la llamada ‘Tierra Maldita’⁷²³.

Y Draford señaló que aquellas personas que se manifestaron a favor del traslado eran ajenas a la comunidad; es más, sostuvo que “en todos los pueblos civilizados, la paz de las tumbas es sagrada, y solo los paganos se animan a profanarla”. En consonancia, evaluó que, de ser “sumamente necesario” el traspaso, debía “hacerse con toda devoción y respeto, y sin apresuramiento de ninguna especie”, porque “si es importante el porvenir de un pueblo, también lo es su pasado”. La posición en contra del traslado del cementerio se consolidó en ediciones posteriores, mediante respuesta a resoluciones y solicitadas (entre ellas las de Aeron Jones,

⁷²² En 1913, por ejemplo, el municipio de Gaiman presentaba las entradas y salidas del erario y daba cuenta del dinero destinado al mantenimiento de los cementerios locales, un monto que no representaba el 10% de las salidas de ese año –además del cementerio de la capilla, el municipio contaba con uno ubicado en “Gaiman nuevo”, en la sección suroeste del poblado– (31 de octubre de 1913, *Y Draford*, p. 4). Más resonancia tuvo un episodio de 1929 que *Y Draford* dio a conocer a través de la publicación de una carta abierta dirigida al presidente del consejo municipal de Trelew. La misiva, firmada por un vecino de la ciudad, J. Stanley Jones, subrayó que la sección destinada a protestantes dentro del cementerio público de esa ciudad no recibía los mismos cuidados que el resto del espacio. El autor de la nota recodó que “todo el trabajo efectuado en el Cementerio se hace con personal pagado del erario Municipal”. Por tal motivo, llamó la atención del consejo local y solicitó que se ordene que el trabajo “sea hecho con ‘IGUALDAD’ en todo el perímetro del Cementerio ‘SIN DISTINCIÓN DE CULTO’” [Mayúsculas fijas en el original] (12 de abril de 1929, *Y Draford*, p. 1).

⁷²³ “El Sr. Gobernador del Territorio solicita el inmediato traslado del antiguo cementerio local” (19 de junio de 1942), *Y Draford*, p. 1.

presidente municipal) y la presentación de poemas e historias sobre el “viejo cementerio”⁷²⁴. La presión pública dilató el traslado pero no modificó la decisión oficial⁷²⁵. El periódico aprovechó ese tiempo para desestimar algunas posiciones vertidas por medios locales y plantear alternativas, como la búsqueda de otros espacios para la construcción de los edificios públicos⁷²⁶.

En 1947, finalmente, las autoridades decidieron remover el cementerio. En un último intento por evitarlo, *Y Draford* publicó una carta abierta dirigida al Presidente de la Nación en la que su autor, Arturo Roberts, asoció el episodio a la historia de Acab y la viña de Nabot. El vecino retomó elementos del discurso nacionalista y planteó que, como “ciudadanos argentinos, leales a [la] Patria”, el pueblo de Gaiman sufrió un “acto de injusta tiranía” cometido por funcionarios del gobierno y el apoyo de “hombres de Belial”, al igual que sucedió con el protagonista del relato bíblico referido. En consecuencia, solicitó a Perón que no sellara con su aprobación “el despojo del Campo Santo [...] donde fueron sepultados para reposar en paz los pioneros que desbrozaron el camino para el avance de la civilización en este Territorio”⁷²⁷.

La disputa por el “viejo cementerio” de Gaiman cristalizó discursos y representaciones variados en torno a un espacio de la memoria de la comunidad. En un contexto de expansión y consolidación del Estado (nacional, territorialiano, municipal), exhibió la posición de al menos dos grupos: aquellos descendientes de galeses que, si bien se identificaban como “leales a la Patria”, reconocían el valor material y simbólico del lugar y resistían ante la política ejecutada por los funcionarios locales; y otro grupo de vecinos, también vinculados a la comunidad galesa, que no tenía inconvenientes al desmantelamiento y reubicación del cementerio. En todo caso, el conflicto por la continuidad del cementerio en el centro de la ciudad-emblema de la “Colonia Galesa” da

⁷²⁴ “Viejos cementerios...” (10 de julio de 1942), *Y Draford*, p. 8. Para dar cuenta del valor del lugar, en “Refutando apreciaciones”, *Y Draford* presentó una extensa nota de una página completa, en la que se recordaba la historia de la “Capilla de Piedras”, donde se organizó el cementerio. El artículo señalaba el papel ocupado por el entonces Comisario Oneto, máxima autoridad del territorio, en el otorgamiento de “una parcela de tierra para Cementerio de Protestantes o Disidentes; parte de dicha parcela ocupa hoy el Cementerio Viejo de Gaiman” (25 de febrero de 1943, p. 3; 29 de octubre de 1943, p. 3).

⁷²⁵ Algunos vecinos argumentaron que todavía había terrenos disponibles para la construcción de edificios públicos en la naciente Gaiman, y plantearon que no era un problema de “salud pública”, pues “un cementerio clausurado hace tantos años, no puede tener nada de nocivo para nadie. Posiblemente si lo tendría la remoción del mismo” (14 de agosto de 1943, *Y Draford*, p. 4; 12 de febrero de 1943, p. 2).

⁷²⁶ En septiembre de 1943, *Y Draford* publicó una nota en respuesta a su colega *La Opinión*. En un artículo firmado por “Argentino” se tildó de “ilógica nuestra defensa en pro del no levantamiento del cementerio antiguo”, con la idea de “delatarnos como anti-argentinos, y reaccionarios al Gobierno Nacional”. En defensa, el periódico pronunció fuertes declaraciones: “el inmigrante galés NO EXPLOTÓ PROSTÍBULOS, y [...] sus hijos no se dedicaron a la Trata de Blancas [ni] tampoco mancharon sus manos con la sangre de los hijos nativos de la tierra americana, como lo hicieron otros inmigrantes [sedientos] de riqueza [...] En tierra argentina siguió amando el idioma y las tradiciones de la patria natal”. YD-028-1943-10-01-8. Cuando inició el gobierno peronista, el asunto no se había resuelto. “Qué se hará con el cementerio viejo?” se preguntaban en un artículo, tras la promesa del gobernador Angel Solari de destinar el predio para un parque. Si bien el periódico no simpatizaba “tampoco con la hipocresía de un ‘I arque Recordatorio’”, entendía que “ello mitigaría en algo el enorme daño y dolor causado a los sentimientos de una colectividad que mucho hizo por el progreso de la Argentina Austral” (3 de septiembre de 1943, p. 7).

⁷²⁷ “Carta Abierta” (16 de octubre de 1947), *Y Draford*, p. 5.

cuenta de que el lugar de la religión había mutado; miembros de la propia comunidad no solo cuestionaron la presencia del “campo santo” sino que apoyaron su desplazamiento.

En segundo lugar, para evaluar qué sucedió con las familias que dejaron de asistir a las capillas, debemos remitir a la misma práctica unionista. Un lustro antes de cumplirse el centenario de la “gesta galesa”, *Y Draford* publicó una extensa nota titulada “La Patagonia debe ser ayudada”. Sus autores eran dos obreros de la “Iglesia Llavallo” de Villa Devoto (Carlos E. Peralta y Carmelo Racciatti) que habían visitado la provincia en distintas oportunidades. El artículo destacaba la obra evangélica realizada por Modesto García y su mujer durante quince años (“habiendo dejado testimonios locales en todos los pueblos del valle”), al igual que el trabajo de sus sucesores, Juan Craigg y el “hermano anciano” Eduardo Rogers. Con el fin de “mantener el testimonio de los que se reúnen sencillamente al nombre del Señor”, bregaba por una cooperación efectiva “para el desarrollo de la obra en esta región” ante la expansión de otros “grupos denominacionales” (entiéndase los Santos de los Últimos Días)⁷²⁸.

Los autores del artículo subrayaban el esfuerzo de “los hermanos en el lugar” para proseguir “con la obra a pesar de la falta de obreros y dones necesarios”, presentando un breve estado de las distintas congregaciones:

Las reuniones celebradas contaron con el aporte entusiasta de las distintas familias asistiendo inconversos, algunos de los cuales manifestaron recibir al Señor como Salvador. Alcanzamos a visitar Gaiman donde actualmente se celebra solamente la escuela dominical; Rawson donde hay un grupo de hermanos que trabajan entusiastamente, visitando la cárcel los domingos y teniendo reuniones en la capilla galesa; Puerto Madryn, lugar que actualmente no celebra reuniones pero cuya capilla preparada aguarda el regreso del hermano Craigg. Trelew es el lugar donde hay mayor número de hermanos sintiendo renovada responsabilidad para continuar con el testimonio⁷²⁹.

De la información brindada por el artículo se desprende que las ciudades del este del Chubut constituyeron una plaza importante para que una entidad religiosa, con sede en Villa Devoto, enviara recursos y sostuviera una misión a cientos de kilómetros de distancia. Es más, sus autores señalaban que había una participación regular de descendientes de galeses, pues no solamente se celebraban reuniones en las antiguas capillas, sino que, también, funcionaba una escuela dominical en la misma Gaiman. Frente a este panorama, podemos suponer que esas familias que dejaron de asistir a los servicios regulares del principal templo inconformista del valle, Bethel, no perdieron su fe.

⁷²⁸ “La Patagonia debe ser ayudada” (31 de octubre de 1959), *Y Draford*, p. 3.

⁷²⁹ “La Patagonia debe ser ayudada” (31 de octubre de 1959), *Y Draford*, p. 3.

E. Wyn James (2012b) sostiene que durante la primera del siglo XX se atestiguó un descenso gradual en el uso del idioma galés y también en la adhesión al cristianismo en el País de Gales, y esta misma situación la observa en el asentamiento galés de la Patagonia. Asimismo, a partir del estudio de la trayectoria religiosa de una figura central para la vida de la comunidad galesa local como Eluned Morgan, el especialista señala que algunos fieles (“nominalmente cristianos protestantes”) atravesaron un proceso de “conversión evangélica” durante el *revival* de 1905, que en los años de entreguerras los alejó de las capillas inconformistas. En este sentido, es posible conjeturar que, valiéndose de pastores de denominaciones hermanas y la expansión de otras misiones cristianas, al menos un grupo de ellos encontró espacios alternativos para compensar sus necesidades espirituales, como las iglesias pentecostales y la Iglesia de los Santos de los Últimos Días; de allí que los obreros de la Iglesia de Llavallo denunciaron la presencia de mormones en la localidad de Rawson. Después de una década de aquel artículo de *Y Draford* que criticara su expansión, aún la iglesia originaria de Estados Unidos contaba con misiones activas en la región; es decir, sin importar la oposición y el estigma de la prensa local, familias vinculadas a la comunidad galesa asistían a sus encuentros y/o eran destinatarios de su campaña proselitista para que el periódico una y otra vez destinara columnas a contener su avance.

4. A MODO DE CIERRE DEL CAPÍTULO 5

La “guerra total” de 1914-1918 constituyó una bisagra para las experiencias protestantes patagónicas. Por un lado, la coyuntura que dio inicio al “corto siglo” no solo conllevó la disminución de los recursos humanos y materiales direccionados a las misiones e iglesias trasatlánticas; además, afectó sus fundamentos ideológicos. Los conceptos de “civilización” y “progreso” pregonados por un sector de la élite política e intelectual occidental decimonónica no habían desestimado el elemento cristiano; es más, en los casos estudiados, constituyeron parte del argumento utilizado por los políticos para justificar su apoyo a las iniciativas misioneras y colonizadoras. Después de la guerra, difícilmente pudieron mantenerse en pie. Ello coincidió con las resoluciones tomadas en la Conferencia de Edimburgo (1910), que desestimó al territorio latinoamericano como área de misión al considerarlo como ya “cristianizado” (entiéndase “católico”). Por otro lado, finalizada la contienda bélica, la Iglesia Católica se presentó como una solución integral a los problemas emergentes de la sociedad. En Argentina, entre las décadas de 1920 y 1940, se atestiguó un proceso de clericalización de la vida pública y el reforzamiento de un discurso que asoció el catolicismo a la nación. En este contexto, las misiones e iglesias protestantes tuvieron que asumir nuevas estrategias y redefinir su posición en el espacio social. Para algunas de ellas constituyó la culminación de una etapa; para otras, representó un proceso

de reconversión y nacionalización de sus estructuras eclesiásticas. En todos los casos, los “modelos” de iglesia y misión fueron cuestionados y resignificados (Seiguer, 2010). En este capítulo, nos centramos en la trayectoria de la SAMS y las congregaciones inconformistas de origen galés.

El inicio de la centuria representó el ocaso de la obra anglicana en la Patagonia. Por entonces, la SAMS contaba con iniciativas en distintas regiones del subcontinente y había logrado éxitos notables entre la población indígena del Chaco paraguayo. En 1916, a través de una publicación en el SAMM, el comité informó la decisión de poner fin a la misión de Río Douglas y, con ello, dar por concluida su actividad en la región. En la escueta nota se hizo hincapié en dos motivos: la masacre de la población indígena y “la necesidad urgente” de fortalecer el trabajo en otros sitios. A esos factores sumamos, primero, la presencia cada vez más fuerte de los agentes estatales y el despliegue de las misiones salesianas en un territorio reocupado por población mayormente identificada con la tradición católica; segundo, la política eclesiástica del nuevo obispo diocesano, reforzada en el marco de las conclusiones de Edimburgo y las consecuencias de la Primera Guerra Mundial.

El obispo Every (1902-1937), con el objetivo de crear una “conciencia de pertenencia eclesiástica común, centrada en la figura del obispo” (Seiguer, 2009a), llevó adelante una división administrativa que se concretó en 1910. A partir de entonces, funcionaron dos diócesis en el subcontinente: Islas Malvinas, que incluía la “costa occidental” latinoamericana, y Argentina y Sudamérica Oriental, a cargo de Every. Esta reorganización eclesiástica implicó una modificación de los vínculos entre la SAMS y la Iglesia Anglicana, pues hasta entonces la empresa había mantenido una notable autonomía, contó con el apoyo de Stirling y trabajó en pro de la diócesis mediante la provisión de recursos para el establecimiento y funcionamiento de varias capellanías, el desarrollo de la obra anglicana en la región e inclusive el pago de una buena parte del salario del obispo. Ello no se mantuvo con el nuevo obispo, quien contaba con fondos propios y el apoyo de un sector de la Iglesia Anglicana distinto al de su antecesor, los anglocatólicos. Asimismo, a partir de 1910, el trabajo de la sociedad misionera quedó bajo dos jurisdicciones distintas, cuyas autoridades eclesiásticas tenían un peso y una red de influencias desiguales dentro de la Iglesia Anglicana. En la práctica, esta situación privó al Consejo Directivo de la SAMS de la autonomía que había gozado hasta entonces y favoreció el desarrollo de determinadas áreas de misión por sobre otras. Ello afectó especialmente al campo de misión en la Patagonia: iniciada la década de 1920, la entidad solo auspició el envío de agentes para atender la “capellanía del Chubut”.

Las iglesias inconformistas del Chubut sobrellevaron desafíos del mismo tenor. En la década de 1910 cesó la circulación de personas y bienes en dirección al sur argentino, situación

que condujo a que la *Undeb* centrara sus acciones en la atención espiritual de la feligresía. La ausencia de un plantel numeroso y estable colocó a algunas congregaciones en una posición de debilidad frente a otras, con mayores recursos, que pudieron auspiciar los servicios semanales de ministros. Asimismo, durante ese tiempo el sentimiento pro británico logró un notable impulso entre muchas familias de la comunidad galesa y las capillas constituyeron piezas claves de una red de solidaridad que se extendió en todo el territorio para ayudar a sus compatriotas del otro lado del Atlántico. En ese movimiento, algunas de ellas establecieron contactos con otras iglesias y entidades confesionales; relaciones que se reforzaron en los años siguientes y se conectaron con otras preexistentes.

En el período de entreguerras, la ausencia de fuentes de financiamiento alternativas debilitó aún más los frágiles límites denominacionales de las capillas y la prédica “unionista” se fortaleció. Así, iniciado el gobierno peronista, observamos cómo *Y Draford* invitaba al vecindario a sintonizar la “Audición Cristiana Evangélica” y celebraba la apertura de instituciones confesionales, como el sanatorio de la Asociación Mutualista Evangélica de Buenos Aires. Sin embargo, esas muestras de “fraternidad cristiana” no resultaron en la formación de espacios interdenominacionales nacionales o supranacionales. Tampoco generaron repercusiones homogéneas hacia el interior de la comunidad y para con todas las iglesias cristianas. En 1952 el periódico local publicó una serie de artículos (en español y galés) en los que se llamaba la atención sobre la presencia mormona y la actitud de “los dirigentes de algunas capillas protestantes”, quienes abrieron las puertas de los templos para el desarrollo de sus “acciones proselitistas”. En esas denuncias, el órgano de la Compañía Mercantil del Chubut articuló un discurso que asoció la identidad protestante de la comunidad galesa y el sentimiento nacionalista/argentino para hacer frente al avance de una iglesia asociada a los intereses “imperialistas” de Estado Unidos.

Ante ese panorama, nos interrogamos sobre el estado de la feligresía protestante y su concurrencia a las capillas. Los documentos consultados coinciden en que la asistencia a los cultos decayó durante el segundo cuarto del siglo XX. A los fines de profundizar en los factores que incidieron en esa situación, en primer término, consideramos el avance del “nacionalismo católico”. Para ello, analizamos una vez los discursos de la prensa local: *La Cruz del Sur* e *Y Draford*. El periódico asociado a la obra salesiana nos permitió observar hasta qué punto el proyecto de construir una “nación católica” permeó en el territorio sureño. El órgano de la Compañía Mercantil del Chubut, en respuesta, tomó una posición defensiva y enarboló, una vez más, la bandera de la laicidad. Sin embargo, asentado el gobierno peronista, su discurso quedó restringido. El episodio del traslado del “viejo cementerio” de Gaiman nos permitió demostrar que el lugar de la religión

había mutado dentro de la comunidad galesa: había familias y referentes locales que no solo cuestionaron la presencia del “campo santo” sino que, además, apoyaron su desplazamiento.

En segundo término, retomamos la práctica unionista de las propias iglesias del valle. Hacia mediados de la centuria, las principales ciudades del Chubut recibieron a obreros evangélicos que, en la mayoría de los casos, atendieron a la feligresía asidua a las capillas. La documentación consultada revela que algunos de esos encuentros se celebraron en los salones de cultos levantados por la comunidad galesa y que en la misma Gaiman, epicentro de la “Colonia” y la ciudad con la mayor cantidad de descendientes galeses, funcionó una escuela dominical por varios años. En efecto, planteamos que un segmento de fieles que dejó de asistir a los servicios regulares del principal templo inconformista de la región, Bethel, encontró nuevos espacios para satisfacer sus demandas espirituales. De allí que, de manera recurrente, *Y Drafod* advirtiera sobre el avance de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días. De este modo, mientras que el inicio del siglo XX constituyó el principio del fin de la obra de la SAMS en la Patagonia, las congregaciones inconformistas del Chubut resistieron al avance de la Iglesia Católica y recorrieron dos caminos: el de la práctica unionista y el de la “conversión”. En el siguiente capítulo, analizaremos la experiencia valdense.

CAPÍTULO VI. DESDE LOS BORDES. RENOVACIÓN GENERACIONAL, ASOCIACIONISMO Y REDES ECUMÉNICAS DE LOS VALDENSES DE COLONIA IRIS (1934-1966)

El último capítulo está destinado a evaluar los cambios y las continuidades de la experiencia valdense entre la organización de la Federación de Iglesias Evangélicas Valdenses del Río de la Plata (FIEV, 1934) y la celebración del primer sínodo de la Iglesia Valdense del Río de la Plata (1966). Dicho periodo incluye los años 1934 a 1953, marcados por las crisis agroecológicas, la movilidad territorial y el nacionalismo católico; y la etapa de la “gran parroquia de Colonia Iris” (1953-1965), cuando la IEVCI asumió un papel clave a nivel regional y respondió a las demandas de una feligresía ampliada. Para comprender los alcances de las acciones desarrolladas por la comunidad valdense pampeana en ese tiempo, primeramente, consideramos el lugar ocupado por la Iglesia Valdense en el campo evangélico latinoamericano y la clericalización católica de la vida pública argentina en los años treinta y cuarenta. Luego, recuperamos los ejes de análisis de la investigación (organización ad intra y relaciones con el Estado, la sociedad y otras iglesias) y analizamos la dinámica de la IEVCI. Conducida por una generación renovada de pastores, la parroquia pampeana expandió el área de influencia a través del accionar de sus miembros y los contactos con otras iglesias e instituciones evangélicas. La dispersión de familias valdenses en otras localidades de La Pampa, Buenos Aires y Río Negro motivó el ensayo de diferentes estrategias por parte del consistorio para mantener la unidad de su feligresía. El impulso de la instrucción religiosa, el desarrollo de espacios de participación para la niñez, la juventud y las mujeres y la intervención en instancias intereclesiales favorecieron un crecimiento cualitativo. Ante la situación política nacional y la organización de la Convención de Iglesias Evangélicas Valdenses en la Argentina (1953), la IEVCI asumió un rol preponderante en el escenario emergente. Ello cambió una década después con el crecimiento de las congregaciones y la subsiguiente reorganización de la parroquia en el marco de la conformación de la Rama Sudamericana de la Iglesia Valdense.

1. DESAFÍOS Y POSIBILIDADES EN UNA ETAPA DE REDEFINICIONES

Dos contextos generales repercutieron, de manera disímil, en la dinámica de la IEVCI entre las décadas de 1930 y 1950: el movimiento intereclesial y ecuménico latinoamericano, que ayudó a configurar un campo evangélico regional con espacios de discusión interdenominacionales, reuniones y congresos periódicos, instituciones de formación teológica coligadas e iniciativas editoriales mancomunadas; y la creciente clericalización de la vida pública en Argentina, que en el Territorio Nacional de la Pampa Central se tradujo en el estrechamiento de los lazos entre los funcionarios públicos y las autoridades eclesiales. A continuación, abordaremos cada uno de ellos.

1.1 Los valdenses y el campo evangélico latinoamericano

En 1910 la ciudad de Edimburgo fue sede del primer encuentro ecuménico de alcance internacional. En secciones anteriores planteamos que el evento estuvo protagonizado por delegados de iglesias y entidades evangélicas de Europa y América Anglosajona. Sin embargo, la Conferencia no contó con la participación de referentes de América Latina al considerarla ya

“cristianizada” y no idónea para empresas de evangelización. Las misiones e iglesias evangélicas de la región tuvieron ocasión de rever esa situación en 1913, cuando constituyeron el Comité de Cooperación para América Latina⁷³⁰. Tres años más tarde celebraron el Congreso de Obra Cristiana en Panamá; el encuentro incluyó a 21 nativos entre los casi 500 participantes y resultó un momento clave en la historia religiosa del continente. Junto a los Congresos de Montevideo (1925) y La Habana (1929), sentó las bases del movimiento ecuménico regional y favoreció la organización de federaciones e iglesias independientes de las juntas misioneras extranjeras.

En las décadas posteriores el campo evangélico latinoamericano emergió con límites más definidos y una notable dinámica expansiva. Las Iglesias celebraron las primeras Conferencias Evangélicas en América Latina (Buenos Aires, 1949; Lima, 1961; Buenos Aires, 1969) y los Congresos Latinoamericanos de la Juventud Evangélica (Lima, 1941; La Habana, 1946). Además, intervinieron en la creación de nuevos organismos como la Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata (1938) –que en 1957 se desdobló en la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE) y la Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay (FIEU)–, la Unión Latinoamericana de Juventudes Ecuménicas (ULAJE, 1941), la Unión Ecuménica Latinoamericana (UNELAM, 1944), el movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL, 1959) y la Comisión Ecuménica de Educación Cristiana (CELADEC, 1962).

En este contexto los valdenses sudamericanos y su Iglesia atravesaron al menos dos procesos: uno de organización eclesiástica y otro de integración evangélica, ambos simultáneos y complementarios. Como hemos planteado en el capítulo 4, a comienzos del siglo los valdenses afianzaron una “historia eclesiástica en común” a partir de la celebración de las primeras conferencias distritales (Geymonat, 2008 [1994]). En la década de 1920 la interrelación de las iglesias se hizo más estrecha mediante la promoción de nuevos espacios de sociabilidad, como las uniones cristianas de jóvenes (federadas desde 1921) y las ligas femeninas (creadas en 1925 y federadas una década después). Ello se tradujo en un fuerte recelo por la preservación de la historia étnica y religiosa de la comunidad, materializado en la organización de la Sociedad Sudamericana de Historia Valdense (1926), la publicación de su *Boletín* (1935) y la creación de la librería “Pastor Miguel Morel” (1936)⁷³¹. Este camino, en último término, condujo a la consolidación institucional de la Iglesia vernácula. En 1934 las congregaciones de Uruguay y Argentina

⁷³⁰ En Argentina fue organizada la Junta Evangélica del Río de la Plata, que continuó luego como Distrito Rioplatense del Comité de Cooperación para América Latina (1925-1937).

⁷³¹ La librería Morel nació con el fin de distribuir y vender material evangélico a las diferentes comunidades valdenses de Uruguay y Argentina, además del público en general. La conferencia de la FIEV de 1936 resolvió su creación.

organizaron la Federación de Iglesias Evangélicas Valdenses del Río de la Plata (FIEV)⁷³². La experiencia federada –en particular tras la interrupción del diálogo con la Iglesia italiana durante la segunda guerra mundial y la situación impuesta por los contextos nacionales en los años posteriores– constituyó una pieza clave para que la Iglesia Valdense rioplatense llevara adelante su primer sínodo, autónomo del europeo.

De manera paralela, los valdenses fueron partícipes activos en una red evangélica supranacional. Tempranamente habían estrechado lazos con iglesias cristianas, juntas misioneras y sociedades bíblicas en el subcontinente (Geymonat, 2008 [1994]; Caetano, 2013). Las familias pioneras mantuvieron un contacto asiduo con el capellán anglicano Frederick H. Snow Pendleton (1818-1888), una de las figuras que acompañó el establecimiento de las colonias en un comienzo. Del mismo modo, el pastor Armand Ugón y el metodista Thomas Wood (1844-1922) fundaron el Liceo Evangélico de Colonia Valdense (1888) con el fin de formar obreros y evangelistas y satisfacer las demandas de las congregaciones locales; la institución sería uno de los antecedentes de la Facultad de Teología de Buenos Aires⁷³³. La situación europea y la creciente intervención del catolicismo en la esfera pública, particularmente en Argentina, resultaron motivos más que suficientes para que los protestantes redefinieran sus objetivos y evaluaran nuevas estrategias de cara al futuro (Luzny y Velázquez, 2001). Con la organización de la FIEV, la adhesión a la Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata (1938) y la presencia en los congresos ecuménicos desarrollados en América Latina, los valdenses hallaron un marco institucional para el diálogo fraternal con otras Iglesias y entidades confesionales, que estimularon la dinámica interna y la toma de nuevas decisiones. En parroquias periféricas, como la pampeana, estos procesos impactaron en su funcionamiento de una manera significativa. Volveremos sobre este punto más adelante.

⁷³² Según sus estatutos, los objetivos principales eran: primero, “estrechar los vínculos de solidaridad entre las Iglesias Federadas”; segundo, “mantener vivas las relaciones con la Iglesia Evangélica Valdense de Italia, a la cual la Federación se declara vinculada por identidad de fe y de doctrina y por sentimientos de afecto y de gratitud”, y tercero, “trabajar para la difusión de los principios evangélicos sustentados por la Iglesia Evangélica Valdense en su conjunto”. AICI, Libro de Actas III, Asamblea, 17/05/1934.

⁷³³ Algunos años más tarde y debido a su crecimiento, la obra fue trasladada a Buenos Aires. En 1917 se adhirió la Iglesia de los Discípulos de Cristo; treinta años más tarde lo hizo la Iglesia Presbiteriana Escocesa. Esta institución interdenominacional paulatinamente atendió las necesidades de otras iglesias, como la Anglicana y las reformadas. En 1969, ocho de ellas decidieron unificar la Facultad Evangélica de Teología y la Facultad Luterana de Teología (nacida en José C. Paz, en 1955) en una sola entidad: el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET). Las Iglesias fundadoras del ISEDET son: la Iglesia Anglicana (Diócesis Argentina), la Iglesia Evangélica Discípulos de Cristo, la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP), la Iglesia Evangélica Luterana Unida (IELU), la Iglesia Luterana Dano-Argentina, la Iglesia Evangélica Metodista Argentina (IEMA), la Iglesia Presbiteriana Escocesa San Andrés, las Iglesias Reformadas en la Argentina y la Iglesia Evangélica Valdense del Río de La Plata.

1.2 “Nuestra Pampa para nuestro Dios”. La clericalización de la vida pública territorialiana

La misión salesiana de la Pampa Central había sido la piedra angular de la estructura eclesiástica territorialiana. Como sostienen Ana Rodríguez y Mariana Funkner, “sobre la base de la organización parroquial, misiones ambulantes, colegios y la institucionalización de la feligresía laica, los salesianos bregaron, por más de treinta años, por construir una sociedad pampeana católica” (2010, p. 205). Hacia 1934, cuando desaparecieron las vicarias foráneas, el catolicismo local “había desarrollado una red de relaciones que le permitió tener una presencia, aunque desigual, en la totalidad del [Territorio Nacional] y había adquirido una supremacía en el campo religioso”. Desde entonces, el norte de la Pampa Central quedó bajo la autoridad de la Diócesis de Mercedes y el sur dependió de la Diócesis de Bahía Blanca. En el transcurso de los años siguientes, la Congregación Salesiana llevó adelante un proceso de traspaso de alrededor de cuarenta capillas, si bien pudo conservar las parroquias y colegios más emblemáticos de Santa Rosa, General Pico, General Acha y Victorica (Rodríguez y Funkner, 2010, p. 205-208; Rodríguez, 2014, p. 482).

De acuerdo con las historiadoras mencionadas, el mito de la “nación católica” tuvo su correlato en la construcción del mito de la “pampeanidad católica”. Por un lado, fueron los laicos institucionalizados (exalumnos de Don Bosco y la Acción Católica) quienes, de manera conjunta con párrocos y capellanes, se abocaron a consolidar una identidad confesional-católica para la sociedad territorialiana. La liturgia pasó a formar parte de la vida pública: las ceremonias religiosas se convirtieron en eventos públicos, los símbolos católicos se erigieron en espacios concebidos como seculares, los actos oficiales del Estado y las instituciones civiles contaron con la presencia católica de capellanes y párrocos. El Congreso Eucarístico Pampeano de 1934 fue el evento que condensó todas las acciones de la comunidad católica pampeana (Rodríguez y Funkner, 2010). En la década siguiente se replicaron estos encuentros (el Congreso Católico Pampeano de 1943, cuyo lema fue “Nuestra Pampa para nuestro Dios”, el Congreso Mariano de 1946, los congresos catequísticos pampeanos de 1948 y 1952), aunque no tuvieron la dimensión del anterior. Paralelamente, las celebraciones de la liturgia católica se acrecentaron, como así también la inauguración de templos, las entronizaciones, la colocación de nombres a calles y los festejos por aniversarios de la presencia salesiana (Funkner, 2014) –de la misma manera que observamos para el caso del Chubut (capítulo 5)–.

No resulta extraño que en esos años la feligresía católica de Jacinto Aráuz logrará organizarse y construir el templo local. Como hemos expuesto en el capítulo 4, las familias de esta localidad no recibieron la misma atención que otros grupos de fieles del sureste del Territorio de la Pampa Central visitados por misioneros salesianos. En gran parte ello demoró su desarrollo; recién en 1927 obtuvieron la donación del terreno, cuando para esa fecha sus vecinos valdenses

ya contaban con cuatro templos en la zona. La visita del obispo de Bahía Blanca monseñor Leandro Astelarra (1935) resultó un hito en la vida de la congregación católica de Aráuz: además de constituir una de los primeros encuentros oficiales con una autoridad eclesiástica, se organizaron las comisiones pro-templo de mujeres y varones. En los años siguientes la feligresía católica se movilizó con el objetivo de recaudar los fondos para la edificación de la parroquia dedicada a su patrona, María Auxiliadora, la cual fue inaugurada finalmente en 1948.

Por otro lado, los lazos tendidos entre la Iglesia Católica y las autoridades territorianas se estrecharon. Los programas políticos de los gobernadores Evaristo Pérez Virasoro (1933-1939) y Miguel Duval (1939-1945) se caracterizaron por el anhelo de construir “un ser nacional” y para ello se apoyaron en asociaciones civiles y otras instituciones públicas (Moroni *et. al.*, 2008). En consonancia, los funcionarios (designados por el gobierno nacional) pusieron a disposición la estructura estatal para garantizar el éxito del proyecto católico (Rodríguez y Funkner, 2010, pp. 210-212; Funkner, 2014, pp. 25-30). La clericalización católica de la vida pública alcanzaría su ápice a mediados de la década de 1940. Durante la primera presidencia de Perón, las políticas del nuevo gobierno sintonizaron, al menos en un principio, con las demandas eclesiásticas⁷³⁴. Los roces entre el peronismo y la Iglesia Católica se acrecentaron en los años siguientes, hasta su ruptura definitiva iniciada la década de 1950 (Caimari, 1995).

En el capítulo anterior indicamos que, entre el golpe militar de 1943 y la segunda presidencia de Perón, Iglesias como la Valdense debieron afrontar numerosos obstáculos resultantes de un conjunto de medidas que tuvieron como objetivos reforzar la posición del catolicismo en la sociedad argentina y controlar, limitar e impedir el desarrollo de “otras” expresiones religiosas no católicas, como la creación del Fichero de Cultos y la censura de emisiones radiofónicas. Simultáneamente, los protestantes tampoco escaparon a las tensiones resultantes de las disputas ideológicas de la época. En nuestro caso, la participación de miembros de la congregación valdense en instancias civiles, que en décadas anteriores había sido un aliciente, resultó motivo de conflictos que perduraron años después⁷³⁵. Por si fuera poco, los

⁷³⁴ Mariana Funkner (2014) ha analizado las relaciones entre los funcionarios públicos pampeanos y la Iglesia Católica en los años peronistas. Las autoridades eclesiásticas organizaron múltiples eventos en los que gobernadores y otras autoridades territorianas participaron activamente.

⁷³⁵ Un mes después del golpe de 1955 el Consistorio se reunió. La cita inició con la lectura de Efesios 4:25-32 RV (“Por lo tanto, dejando la mentira, hable cada uno a su prójimo con la verdad, porque todos somos miembros de un mismo cuerpo”). El consistorio de la IEVCI discutió “acerca de la participación de personas de la Iglesia en actos civiles propios de la época en que vivimos” y manifestó: “Mientras algunos eran partidarios que cuando elementos activos de la Iglesia se vieran precisados a participar en dichos actos deberían suspender sus actividades en la Iglesia, no por considerarse dichos actos indebidos sino en razón de la Iglesia [siendo] parte de su autoridad para dar su mensaje que debe ser para todos los bandos en pugna. Otros eran partidarios de dejar plena libertad de acción política o civil”. Meses después, ante la situación particular de un miembro de la IEVCI, los integrantes del órgano acordaron: “1ero. Se lamenta que los efectos de la contienda política hayan alterado la paz y la fraternidad de la Iglesia. Particularmente porque el reclamante se haya sentido afrentado por un procedimiento civil en el cual participó un miembro del

constantes roces del peronismo con el gobierno uruguayo entorpecieron la comunicación entre las “iglesias hermanas”⁷³⁶. Así, por primera vez en su historia, las conferencias de Miguelete (1953) y Cosmopolita (1954) no contaron con la mayoría de los representantes del distrito sudamericano de la Iglesia Valdense. Esta situación indujo a que las congregaciones nacionales organizaran una “Convención de Iglesias Valdenses en la Argentina” (1953) como un plan de acción conjunto ante la imposibilidad de mantener el diálogo con las iglesias allende el Río de La Plata.

La creación de la nueva entidad y sus estatutos fueron debatidos en cada una de las parroquias del país. Los valdenses de Colonia Iris contaron con el asesoramiento del secretario de la Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata, José Quiñones. Reunidos en una asamblea extraordinaria, acordaron la “conveniencia” de la iniciativa; entendieron que el gobierno argentino no iba a rechazar su funcionamiento al estar inscrita en el “fichero de Cultos”. Asimismo, los integrantes de la IEVCI dejaron constancia de que la creación de la Convención no implicaba su salida de la federación rioplatense ni la ruptura de las relaciones con Italia. En este sentido, aclararon que la expresión “en la Argentina” no implicaba “una iglesia aparte” –probablemente constituyó parte de la estrategia para lograr la aceptación de los funcionarios del Estado—⁷³⁷. Después del golpe militar que puso fin al gobierno peronista, el diálogo se reencausó y la entidad coexistió un tiempo más como apéndice de la FIEV; pasaría a constituir el antecedente más cercano del primer sínodo de la Iglesia Valdense sudamericana.

2. “MANTENER ENCENDIDA LA ANTORCHA DE LA FE” (I): FELIGRESÍA Y PASTORADO

Roger Geymonat encuentra en los años veinte los límites de la expansión colonizadora valdense. A partir de entonces identifica una época marcada por la “asimilación” y la “reorganización” de la Iglesia y la comunidad valdenses en el Río de la Plata. Según su planteo, los principales factores que explican estos procesos de cambio son tres: la crisis colonizadora; la diseminación y la urbanización; y la “secularización” (2008 [1994], pp. 257-267). Ante esta situación, el especialista postula que la dirigencia eclesiástica no asumió una posición uniforme; hubo quienes sostuvieron

Consistorio. 2do. Pero que el Consistorio ni ninguno de sus miembros pueda juzgar los motivos de conciencia que impulsaron a dicho miembro a esa participación activa en dicho procedimiento. 3ero. Que tampoco puede sancionarlo por actividad política o civil si ella se realizar dentro de las leyes y la moral y los principios doctrinarios de la Iglesia. 4to. Rogarle que deje todo sentimiento de enojo o disgusto personal y no tome actos semejantes como agravios personales”. AICI, Libro de Actas V, Consistorio, 12/11/1955; 07/01/1956.

⁷³⁶ La decisión del gobierno uruguayo de alinearse con los países aliados durante la Segunda Guerra Mundial había generado reticencias en sectores nacionalistas y militares de Argentina. Los triunfos electorales de Juan D. Perón y su par uruguayo Luis Batlle (1947-1951) no subsanaron las diferencias. El país vecino era vinculado con Estados Unidos; el exilio de ciudadanos argentinos acrecentó la tensión. En 1953 el gobierno uruguayo requirió de visa a los ciudadanos que viajaran a Argentina. En efecto, los contactos entre las comunidades valdenses de ambas márgenes del río se vieron afectados.

⁷³⁷ AICI, Libro de Actas V, Asamblea, 07/06/1953.

una postura “conservadora” mientras que otro sector, vinculado a la generación de pastores formados en la Facultad de Teología de Buenos Aires, presentó una propuesta “renovadora” tendiente a la “naturalización” de la Iglesia Valdense. Las pugnas entre ambas tendencias quedaron grabadas en las páginas de *El Mensajero Valdense*. Finalmente, la segunda opción se impuso (Geymonat, 2008 [1994], pp. 272-285).

La conservación de la colonia agrícola y la iglesia rural, como hemos visto para el caso pampeano, no resultó la respuesta más conveniente ante los nuevos desafíos que se presentaban y difícilmente pudo sostenerse en el tiempo. En efecto, pastores y otros referentes de la Iglesia Valdense sudamericana, a pesar de las resistencias y sus recaudos, encontraron alternativas novedosas frente a los dilemas que supuso el siglo XX. En las siguientes páginas analizaremos los discursos y las estrategias implementadas por los miembros de la IEVCI. Para ello, tendremos en cuenta, por un lado, la situación de la feligresía y la nueva generación de pastores y, por otro, las distintas respuestas que se ensayaron ante los desafíos que supuso la dispersión de las familias valdenses y la clericalización católica de la vida pública.

2.1 “Familias que emigran”. La feligresía valdense, entre la dispersión y el éxodo

El desplazamiento de familias y la circulación de trabajadores temporarios valdenses en el Río de la Plata constituyó una de las preocupaciones de los líderes comunitarios durante las décadas iniciales del siglo XX, tal como quedó expuesto en los números de *La Unión*. En esa etapa, varias decenas de valdenses se ubicaron en el norte de la Pampa Central y en otras localidades de la región, más allá de los límites de Colonia Iris. Sin embargo, los años treinta representaron una bisagra. El sur de la Pampa Central dejó de ser un centro receptor y vivió un proceso inverso. La aguda crisis de rentabilidad de la agricultura pampeana y del modelo económico del país se conjugaron localmente con tres años de sequía extrema, el manejo deficiente de los suelos y la deforestación excesiva (Di Liscia y Lluch, 2014, p. 106). Las cosechas posteriores no resultaron suficientes para sobrellevar esa situación ante la caída de los precios de los granos que se produjo con el estallido de la segunda guerra mundial. Los efectos fueron devastadores para los agricultores, sobre todo en la zona sur del territorio. En consecuencia, el Territorio Nacional atravesó un ciclo marcado por el despoblamiento; en esos años, se produjo un éxodo masivo hacia los centros urbanos y otras regiones del país como el Chaco (Lluch, 2014, p. 137). De 175.077 personas registradas en 1935, la Pampa Central pasó a contar con una población total de 167.352 habitantes en 1942 (Ander Egg, 1957).

En torno a 1930 algunas familias de Colonia Iris se habían radicado en el suroeste bonaerense. La sequía de los años siguientes aceleró el desplazamiento. Entre 1937 y 1939,

varios valdenses del lote 15 no pudieron pagar los alquileres de las tierras y fueron desalojados⁷³⁸. El campo donde funcionaba la escuela dominical, por ejemplo, cambió de propietario; y ante la “notable despoblación [sic]”, el consistorio propuso la fusión de las secciones correspondientes a los lotes 15 y 16⁷³⁹. El órgano consultivo de la IEVCI dedicó varias líneas de los informes anuales de 1942-1943 a las familias que migraron “en procura de tierras [y] condiciones más propicias para sus desenvolvimientos económicos”. Algunas de ellas se ubicaron en zonas relativamente próximas a la sede parroquial, como Colonia Artalejos y Bahía Blanca; otras, en cambio, proyectaron “constituir la nueva colonia ‘Pedro Valdo’ en Paysandú, Uruguay”⁷⁴⁰. A fines del decenio un número importante de familias estaban asentadas en los partidos del centro-oeste y sur de la provincia de Buenos Aires y en el territorio de Río Negro.

En general, los años treinta y cuarenta comprendieron una etapa difícil para las parroquias a uno y otro lado del Atlántico. La ausencia de datos para el total de la población de origen valdense impide evaluar el impacto de la guerra en las comunidades italianas. Aun así, el Sínodo Valdense registró una disminución en los miembros de la Iglesia, que pasaron de 19.551 en 1938 a 18.485 en 1946. La población valdense del distrito rioplatense, en su conjunto, también decreció. En 1930 el número de valdenses registrados ascendió a 8.271; un 20.7 por ciento de ellos (1.720) correspondió a Colonia Iris. A fines de la década, la población había disminuido: el distrito contó con 6.555 valdenses y el grupo de Colonia Iris comprendió el 15.5 por ciento de ese total (1.020 valdenses). La población valdense sudamericana superó esa caída demográfica a mediados de la década siguiente. En 1948 el distrito alcanzó los 10.967 valdenses. El 20 por ciento del total correspondió a Colonia Iris (2.000 varones y mujeres), manteniendo su posición como una de las comunidades más importantes de la región (Anexo, Cuadros N° 17 y 18).

Los vaivenes de la población valdense repercutieron directamente en la dinámica de las iglesias. En el distrito del Río de la Plata su disminución no implicó un decrecimiento de la feligresía, aunque detuvo su desarrollo. Como se observa en el Cuadro N° 18 del Anexo, los miembros de las parroquias sudamericanas pasaron de 3.775 en 1930 a 4.072 en 1938 y 4.892 en 1948. Durante la década de 1930 el número de valdenses descendió de 8.271 a 6.555. No obstante, hacia 1948 la población total del distrito era de 10.967 valdenses; es decir, más de la mitad del total de valdenses sudamericanos no participaba como “miembro” de las iglesias

⁷³⁸ AICI, Libro de Actas III, Consistorio, 31/01/1931; Libro de Actas IV, Consistorio, 08/01/1943. Otras comunidades étnico-religiosas constituidas en el entorno rural pampeano atravesaron un proceso similar, como los alemanes de Rusia (Rulli, 1995).

⁷³⁹ “El local donde funciona la E. D. del Lote 15 es cedido este año por el Sr. Chambon, y no en años anteriores; la confusión proviene de que, siendo el local el mismo de siempre, ha cambiado de propietario”. AICI, Libro de Actas III, Consistorio, 05/06/1937; Libro de Actas IV, Consistorio, 03/11/1939.

⁷⁴⁰ AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 08/01/1943; 08/01/1944.

distribuidas en la región. En ese lapso de tiempo, las congregaciones mantuvieron el número de miembros, pero quedaron rezagadas ante el movimiento general de la población. En la década de 1950 la membresía creció al mismo ritmo que la población valdense del distrito, comprendiendo la mitad de su total. Pero las diferencias se acrecentaron cada vez más; a comienzos del decenio siguiente se observa un retroceso: en 1965 solo un 37.6 por ciento de la población valdense participaba en la Iglesia.

El mismo fenómeno se observa en Colonia Iris. Los miembros de la IEVCI crecieron de 662 en 1930, a 702 en 1938 y 892 en 1948. La población de la zona sufrió notablemente las crisis de los años treinta: entre 1930 y 1938 su número decayó un 40 por ciento –la cantidad de valdenses pasó de 1.720 a 1.020 en tan solo ocho años–. En 1948 Colonia Iris y sus alrededores incluyó a unos 2.000 valdenses, pero el 55.4 por ciento de ellos (1.108 valdenses) no figuraba como miembro de la IEVCI. Durante los años cincuenta, con el funcionamiento de la “gran parroquia”, la población valdense y la membresía crecieron. Sin embargo, antes de la reconfiguración de la jurisdicción y la separación de las congregaciones bonaerenses, se visualizan síntomas de estancamiento. En 1960, mientras que el número de valdenses crecía, los miembros de la parroquia disminuyeron: sólo el 26,9 por ciento de la comunidad valdense pampeana participaba de la IEVCI (Anexo, Cuadro N° 18).

En consonancia, la participación en los cultos disminuyó y los integrantes del consistorio discutieron regularmente la merma de la asistencia. En los años cuarenta el tema era recurrente en los informes anuales⁷⁴¹. En 1942 el consistorio manifestó que la asistencia era “más o menos estable”, aunque se lamentó “que en otros grupos después de haber sido buena, también ella decrece sin que podamos descubrir las causas verdaderas de esa anormalidad”. Esta tendencia se mantuvo en los años siguientes. Las secciones correspondientes a los centros urbanos (Aráuz y Villa Iris) conservaron una participación regular gracias al acompañamiento de las asociaciones juveniles⁷⁴². En cambio, en las secciones rurales la asistencia tendió a la baja. En particular, los cultos en Villa Alba disminuyeron; el desalojo de los arrendatarios del lote 15 repercutió directamente en ello. Según los registros parroquiales, unas treinta familias se trasladaron al pueblo homónimo (luego denominado General San Martín); allí se reunieron en una casa particular hasta la inauguración del quinto salón de cultos valdense de la zona (1952)⁷⁴³.

⁷⁴¹ AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 16/01/1942; 08/01/1943; 08/01/1944; 12/01/1945; 11/01/1946; Asamblea, 02/02/1947.

⁷⁴² AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 16/01/1942; 08/01/1943; 08/01/1944; 12/01/1945; 11/01/1946. En los documentos, se enfatiza la participación de las entidades juveniles. Como veremos más adelante, tuvieron un papel activo en estos años.

⁷⁴³ AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 08/01/1943; 31/08/1944. A partir de 1944 el consistorio resolvió “Aceptar el nombre impuesto de General San Martín para designar la zona del pueblo y designar la colonia y sitio adyacente a la

Los miembros del órgano consultivo reflexionaron sobre “el hecho de que muchos de sus miembros no se benefician de sus cultos y reuniones y que únicamente asisten a un acto especial o dos en el transcurso del año”⁷⁴⁴. Ante la partida de varios “fieles y activos miembros de Iglesia”, vieron necesario incrementar el número de sus miembros. La celebración de “cultos familiares en Colonia España y Arroyo Seco, en los que participan las familias vecinas”, la incorporación de un culto regular mensual en el pueblo de San Martín y la inauguración del nuevo templo de El Triángulo (1946) apenas aminoraron la baja participación de una feligresía móvil⁷⁴⁵. Algunos referentes de la parroquia se preguntaron sobre las causas más profundas de esta situación. Así, en el informe presentado en la asamblea de 1947, expresaron:

¿Qué pasa con muchos miembros que han prometido un día asistir con regularidad a los cultos? Muchos procuran excusarse mediante diversas razones, pero es indudable que la razón fundamental y que no se admiten con franqueza, es la indiferencia por los valores espirituales. Todo miembro fiel y discípulo consciente de Cristo, debe trabajar para que una mayor consagración evangélica, reina en nuestras Iglesias⁷⁴⁶.

Como es posible prever, la evolución de la membresía valdense tuvo su correlato en las finanzas de la IEVCI. Los registros permiten observar el impacto de la “crisis reinante” en las recaudaciones⁷⁴⁷. Entre 1930 y 1945 las suscripciones para el sostenimiento de cultos difícilmente se pudieron sostener. En total, las secciones de la parroquia aportaron: 2.569,5 pesos en 1930, 2.714,6 pesos en 1932, 3.109 pesos en 1934, 3.021,5 pesos en 1935, 3.223,7 pesos en 1941, y 4.028,8 pesos en 1944. Hacia 1935 los aportes de los contribuyentes se estrecharon con relación a los de años anteriores. Asimismo, como mencionamos en el capítulo 4, los balances de tesorería de 1931-1933 y 1936 arrojaron saldos negativos. A pesar de que en los años 1934 y 1935 los resultados eran favorables para la caja parroquial, los ingresos de la IEVCI a duras penas cubrieron los gastos durante el resto de la década (Anexo, Cuadros N° 15 y 19). Entre 1939 y 1941 las entradas disminuyeron en coincidencia con el desalojo de las familias del lote 15 y el consecuente desplazamiento fuera del radio de Colonia Iris. Recién a mediados de la década de 1940 las finanzas de la parroquia se restablecieron lo suficiente para dejar como saldo entre el 3 y el 6 por ciento de las recaudaciones. En ese contexto la sección de El Triángulo pudo inaugurar su nuevo

Capilla con el nombre de “Colonia Bidou”, que en adelante sustituirá a los conocidos por “Villa Alba” o Colonia del Trigo indistintamente”.

⁷⁴⁴ AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 11/01/1946.

⁷⁴⁵ AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 08/01/1943; Asamblea, 02/02/1947.

⁷⁴⁶ AICI, Libro de Actas IV, Asamblea, 02/02/1947.

⁷⁴⁷ AICI, Libro de Actas III, Asamblea, 07/02/1932.

salón de cultos⁷⁴⁸. La tendencia positiva se mantuvo en los lustros siguientes a raíz del trabajo de las asociaciones de jóvenes y mujeres y los aportes de las congregaciones de la provincia de Buenos Aires y Río Negro.

2.2 Una generación de líderes renovada

La oficialización de la FIEV, tema de debate desde mediados de los años veinte, representó un momento clave en el fortalecimiento de comunidades como la pampeana. Después del Sínodo de Italia y la Mesa Valdense, constituyó una instancia institucional para la regulación y el auspicio de sus actividades. Debates doctrinales, trabajos pastorales, asociaciones civiles como hogares de ancianos, participación femenina y juvenil, educación y promoción de la historia valdese, entre otros temas, fueron jurisdicción de la Federación. Asimismo, estas cuestiones no podrían haberse desarrollado sin la dirección de una nueva generación de varones y mujeres valdenses.

Dos pastores marcaron a fuego el devenir de la IEVCI entre los años treinta y el peronismo: Silvio Long (1903-s/d), quien estuvo al frente de la parroquia en dos períodos sucesivos (1929-1935 y 1937-1941), y Wilfrido Artús Janavel (1917-2013), el primer ministro de Colonia Iris nacido y formado en el Río de La Plata (1942-1949). En conjunto, ambos obreros estuvieron al frente de la modernización de la IEVCI. El italiano Long, un puente entre la vieja camada de pastores y la generación de pastores sudamericanos, fomentó las instancias de participación juvenil –lo que significó su promoción al cargo de presidente de la Federación de Jóvenes Valdenses del Río de La Plata– y mantuvo un contacto estrecho con la Iglesia metodista de Bahía Blanca y otras instituciones y congregaciones cristianas del sur de la provincia de Buenos Aires y la Capital Federal. Acompañado de su mujer Fernanda Menotti, manifestó una clara preocupación por la historia y la identidad valdenses a través de iniciativas culturales y una serie de trabajos monográficos que se publicaron en los años siguientes⁷⁴⁹. Su activo trabajo fue continuado por Artús y su esposa Alice May Breeze. El matrimonio estimuló la vida comunitaria con un marcado énfasis en el accionar de los jóvenes, las flamantes ligas femeninas y los encuentros intereclesiásticos; el desempeño de Artús al frente de la IEVCI le valió su nombramiento como delegado a la Conferencia Evangélica Latinoamericana (1949)⁷⁵⁰.

⁷⁴⁸ En la misma época, el grupo de San Martín recibió un terreno ofrecido por Juan Negrin Fontana para la construcción del templo local, en vista del crecimiento de las familias radicadas en el pueblo pampeano. AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 31/08/1944.

⁷⁴⁹ Entre ellos, consideramos los artículos “David Jahier: 1865-1937” (1937), “Nuestros proverbios” (1937), “Colonia” (1952-1953), “IV Centenario de la Paz de Cavour” (1961), “La colonia valdese de San Pedro en su cincuentenario” (1962), “Los Apellidos valdenses” (1962); y los volúmenes *Pedro Gilles: pastor e historiador valdese: 1571-1644* (1959) y *Monumentos valdenses: 1) La Ghieisa d'la Tana, 2) Lou Coulege* (1962).

⁷⁵⁰ Artús ocupó una posición destacadísima dentro de las iglesias valdenses del Río de La Plata por su incansable labor en defensa de los derechos humanos (durante el terrorismo de Estado, participó en calidad de representante de

A comienzos de los años cincuenta, cuando se interrumpieron los vínculos con las “iglesias hermanas” de Uruguay, la Iglesia más periférica del distrito asumió un papel relevante en la Patagonia Norte como responsable de la atención de los grupos de valdenses en el centro-suroeste de Buenos Aires y la provincia de Río Negro. Esta etapa coincidió con los ministerios de Ricardo Ribeiro (1950-1958) y Daly R. Perrachón Gonnet (1959-1966), quienes afrontaron la difícil tarea de conducir las riendas de una Iglesia ampliada sin desatender a la feligresía de las secciones “originales”. Junto a su mujer Ivetti Jourdan, Ribeiro (1924-) prosiguió el trabajo con la juventud valdense y acompañó el proyecto de construcción del Centro de Actividades Interunionistas (CAI). Durante su pastorado, además, se incorporó la figura de “ayudante” para la atención de los diseminados de Artalejos y Bahía Blanca. La persona que inauguró ese cargo fue la “candidata a asistente de Iglesia” Inés Rostán, primera mujer en asumir la dirección de una congregación en Colonia Iris (1953-1958)⁷⁵¹. Perrachón (1928-) no modificó la línea de trabajo y continuó con la atención de los grupos diseminados con el apoyo de los estudiantes de Teología Carlos Delmonte (1960), David Baret (1961), Gerald Nancen (1963) y Benjamín Barolín (1964)⁷⁵².

A diferencia de Long, los últimos pastores mencionados –Artús, Ribeiro y Perrachón– nacieron en Uruguay y se formaron en la Facultad de Teología de Buenos Aires durante el rectorado de Bowman Foster Stockwell (1927-1960)⁷⁵³. Según los reportes del Sínodo de la Iglesia, se consagraron respectivamente en los años 1943, 1951 y 1956; es decir, realizaron sus estudios entre 1940 y 1956. Para entonces, el seminario porteño contaba con más de una década de experiencia y había logrado conformar un plantel de docentes comprometidos con el espíritu ecuménico fundacional. Además, durante esos años se introdujeron en América Latina los

la IEV en el Consejo Consultivo de Iglesias, creado en 1978) y su participación en la formación y participación de diversos organismos ecuménicos internacionales. Además, llevó adelante la creación del Centro de Servicio Social “El Pastoreo”, El Sarandí Hogar Valdense y el Hogar de Ancianos de Colonia Iris. AIEVRP, “Actos de la LI Asamblea Sinodal Rioplatense 2014”, Parque XVII de Febrero, Playa Fomento Departamento de Colonia, República Oriental del Uruguay (recuperado de <http://www.iglesia-valdense.org/wp-content/uploads/2013/12/Actos-Sinodo-2014.pdf>)

⁷⁵¹ Los reportes del Sínodo de los años 1955 y 1960 indican que, antes de desempeñar funciones en la IEVCI, Inés Rostán realizó prácticas en Colonia Valdense (1955). Después de su primera instancia en la región nordpatagónica, auxilió a la Iglesia de Colonia Belgrano (1960). Regresaría en 1961 para radicarse en Bahía Blanca y trabajar con las familias de la zona.

⁷⁵² Carlos Delmonte (1936-) fue el sucesor de Perrachón desde 1968 a 1973; en 1963 se había consagrado como pastor y desempeñaba funciones al frente de la Iglesia de Montevideo. A él le seguiría Gerald Nancen (1937-) entre 1974 y 1978. Después de terminar sus estudios y ser consagrado (1964), el joven pastor trabajó en la congregación de Fray Bentos. David Baret (1938-), de la misma cohorte de Nancen, se ocuparía de la novel Iglesia de Bahía Blanca.

⁷⁵³ Bowman Foster Stockwell (1899-1961) llegó a Argentina enviado por la Junta de Misiones de la Iglesia Metodista Episcopal, para ejercer de docente en el Seminario de Teología de Buenos (luego ISEDET). Un año después de su arribo, en 1927, asumió el cargo de rector, que ocupó hasta 1960. Su gestión fue clave en el proceso de consolidación institucional y el desarrollo del campo ecuménico argentino. En 1960, meses antes de su fallecimiento, Stockwell había sido electo para la Conferencia Central Latinoamericana de la Iglesia Metodista. En su obra, figuran una serie de artículos y libros sobre estudios bíblicos, el protestantismo, el ecumenismo y el diálogo cristiano, publicados por la Facultad Evangélica de Teología, La Aurora, Columba y la Casa Bautista de Publicaciones, entre la década de 1930 y 1960. Una biografía de Stockwell fue presentada por Tomás S. Goslin en *Bowman Foster Stockwell: la historia de una misión* (1993).

pensamientos de teólogos europeos y norteamericanos como Karl Barth, Emil Brunner, Paul Tillich, Reinhold Niebuhr y Dietrich Bonhoeffer. Tal como plantea Geymonat, sus propuestas eran críticas de la “teología liberal” finisecular, que asociaba al protestantismo con la modernización y el progreso. En particular, el tratamiento de la “teología dialéctica” de Barth por parte del español Gutiérrez Marín, docente visitante de la Facultad en 1949, impulsó el debate dentro de las iglesias rioplatenses al promover “una profunda revisión de las bases sobre las que hasta ese momento se habían sustentado” (Geymonat, 2008 [1994], pp. 277-278)⁷⁵⁴. La generación de pastores formados entre fines de los años cuarenta y los sesenta participó de esas discusiones teológicas; los obreros de la IEVCI no fueron la excepción.

Una vez consagrados, los tres jóvenes obreros cumplieron el primer ministerio en la parroquia pampeana. Su trabajo se caracterizó por el auspicio de la participación femenina, la promoción de la instrucción religiosa, el fortalecimiento del diálogo ecuménico, el contacto asiduo con la Facultad de Teología y el desarrollo de giras misioneras y campañas de “avivamiento” en la región. No obstante, el sello distintivo de sus pastorados resultó el fomento de las uniones cristianas de jóvenes. En este sentido, tuvieron una posición crítica con respecto a la participación y la postura pasiva de los miembros de la IEVCI. No casualmente los cuestionamientos sobre la baja asistencia de la feligresía se pronunciaron con fuerza durante el periodo de Artús y se intensificaron con Perrachón. Así, en el informe anual correspondiente al año 1962, el consistorio planteó una lectura bastante pesimista respecto del devenir de la parroquia a sesenta años de su organización:

Otras denominaciones, en tantas localidades de estas provincias, en muchos menos años han realizado obra de evangelización y hoy cuentan con elementos realmente consagrados y entusiastas [...] ¿Por qué no lo hemos hecho nosotros? ¿No estamos haciendo de la Iglesia de Cristo una especie de club de “gente selecta”, y no hay un hogar acogedor, con sus puertas siempre abiertas para tantas vidas merecedoras de renovación, de salvación, de paz con Dios y de amor fraternal? [...] Debemos despertar de este letargo⁷⁵⁵.

El discurso, respaldado en el trabajo realizado por la juventud local, interpeló a un sector “adormecido” de la feligresía. Coincidió con aquellas posiciones que, en décadas anteriores, criticaron la participación irregular de los miembros de la parroquia, limitada sólo a las “ceremonias especiales”. Propio de su tiempo, el pensamiento esgrimido deja entrever una concepción

⁷⁵⁴ Desde la perspectiva del teólogo suizo, “Cristo vino al mundo, no a salvar a los suyos, sino a los ‘perdidos’, no vino a transformar su grupo sino a todos”; en consecuencia, la Iglesia debía comprometerse y transformar la sociedad (Geymonat, 2008 [1994], pp. 277-278).

⁷⁵⁵ AICI, Libro de Actas VI, Consistorio, 05/01/1963. Dos años después, durante la celebración del Instituto Presbiteral, volverían sobre el tema “¿Qué es la Iglesia?”. Según el informe anual correspondiente, los asistentes acordaron de que se trataba de la “verdadera Iglesia de Cristo, dejando de ser un simple ‘club’ o ‘asociación religiosa’”. AICI, Libro de Actas VI, Consistorio, 06/01/1966.

renovada de la Iglesia y su lugar en la sociedad que, al menos superficialmente, se opuso a la visión de varios integrantes de la IEVCI. Para el común de los valdenses, como plantea Christian Lalive D'Épinay (1970a, pp. 51-52), la participación al culto fluctuaba entre la necesidad personal y la costumbre.

3. “MANTENER ENCENDIDA LA ANTORCHA DE LA FE” (II): DISCURSOS Y ESTRATEGIAS

Iniciados los años cuarenta, el consistorio de la IEVCI aconsejaba a los “jefes de hogares” que “al escoger nuevos campos de trabajo tuvieran en cuenta el cultivo de la vida espiritual”. Confiaba en que “todas las familias que se han ausentado de la localidad mantengan encendida la antorcha de la fe”. En ese tiempo, el órgano consultivo tuvo que enfrentarse “ante la realidad de las familias que emigran” y “la necesidad de intervenir en la solución de diversos problemas de tal carácter”⁷⁵⁶. La tarea no resultó sencilla dado estrechamientos de los vínculos entre la Iglesia Católica y el Estado (sobre todo con el régimen militar de 1943) y una serie de regulaciones oficiales que restringieron su accionar. De este modo, los referentes de la comunidad pampeana ensayaron varias respuestas circunscriptas a tres campos: la instrucción religiosa, la participación juvenil y femenina y las relaciones ecuménicas. En conjunto, resultaron estrategias complementarias que contuvieron el avance de la “nación católica”, consolidaron a la parroquia y permitieron que los valdenses pampeanos asumieran una posición destacada a nivel regional.

3.1 Instrucción religiosa y sociabilidad

3.1.1 “Cada Escuela Dominical debe ser un campo de evangelización”⁷⁵⁷. La IEVCI y el cuidado de la infancia

El destino de las nuevas generaciones constituyó una preocupación creciente para los miembros de la IEVCI, en particular después del traslado de la sede parroquial al ámbito urbano. Con respecto a la infancia, las primeras acciones estuvieron dirigidas al fortalecimiento de las escuelas dominicales (en adelante EEDD) y la instrucción religiosa en general. Así, en torno a 1920 se establecieron los encuentros anuales de las EEDD con el objeto de estrechar los lazos entre las distintas secciones de la Iglesia y favorecer actividades de esparcimiento (Anexo, Figura N° 21).

⁷⁵⁸. También, se evaluaron los requisitos para la admisión de catecúmenos: edad (diferenciada por

⁷⁵⁶ AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 08/01/1943; 08/01/1944.

⁷⁵⁷ AICI, Libro de Actas IV, Asamblea, 02/02/1947.

⁷⁵⁸ De los encuentros celebrados en estos años existen escasas referencias (AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 15/09/1917). Se conoce que las “Obreras del Señor” colaboraron particularmente en las fiestas de concentración de las EEDD (Vigna, 2001, p. 74).

sexo), tiempo de duración de los cursos de estudio, modalidad de exámenes⁷⁵⁹. A pesar de tales logros, el consistorio no pudo sobrellevar los efectos de la alta movilidad de los colonos, la falta de espacio para el dictado de clases y la ausencia de material de enseñanza. La continuidad de las clases dependió de la asistencia de los niños y de la voluntad de quienes asumieron el compromiso de la enseñanza (varones y mujeres que trabajaban *ad honorem* por el término de un año generalmente). A fines de la década la parroquia contaba con un promedio de seis escuelas dominicales. En las principales secciones (Aráuz, Iris, Alba y El Triángulo) funcionaron sin interrupción, no así en áreas rurales como los lotes 15 y 16.

El órgano colegiado reforzó el trabajo educacional con la llegada de Long. Quizás, la participación del pastor en la Convención Mundial de Escuelas Dominicales (Rio de Janeiro, 1932) haya constituido un incentivo importante⁷⁶⁰. Ciertamente es que, a partir de esos años, la IEVCI aseguró la presencia de un director y un maestro en la mayor cantidad de secciones, incorporó el método pedagógico de Ana Armand Ugón⁷⁶¹ y proveyó de material educativo para sus alumnos y alumnas –adquirido en la librería Morel–. Hacia fines de la década de 1930 la parroquia contó con 9 EEDD distribuidas en Aráuz, El Triángulo, Villa Iris, Villa Alba, Colonia Bidou, Traicó Chico, Arroyo Seco, Colonia España y lote 15 (la mayoría de ellas en el área rural). En el decenio siguiente, estas escuelas estuvieron bajo la responsabilidad de 25 directores y maestros (35 en 1941) y tuvieron una población escolar que fluctuó entre 200 y 350 niños (Anexo, Cuadro N° 20).

Las EEDD constituyeron una instancia primaria para el fortalecimiento de los lazos comunitarios y la identidad valdense (Geymonat, 1995, 2008 [1994]; Luzny y Velázquez, 2001). Los referentes de la IEVCI las concibieron como “un campo de evangelización” entre la niñez de

⁷⁵⁹ En 1915 el Consistorio resolvió “no admitir como miembros de Iglesia a los catecúmenos menores de 16 años para los varones y 15 años para las mujeres, salvo el caso de ciertas circunstancias especiales sometidas a consideración del Consistorio”; aclarando que “el examen preparatorio podrá rendirse sin limitación de edad” (AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/09/1915). Un año después los requisitos cambiaron: “la edad que [debían] tener los interesados para ser recibidos como miembros de la Iglesia y por tanto, participar de la Comunión [fue] diez y seis años para las señoritas y diez y siete para los jóvenes” (AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 02/11/1916). En 1919 el tema era considerado nuevamente; en esta oportunidad el pastor ambulante proveniente de Tarariras, Julio Tron, hizo uso de su posición como presidente interino del Consistorio. Considerando su experiencia, planteó que “es excesivamente limitado y casi imposible que los alumnos puedan prepararse convenientemente en tan corto plazo de tiempo: además no solo se ha de atender a la preparación moral: esto es, que estén bien compenetrados del acto que van a realizar, de las responsabilidades que les incumben y que hayan demostrado con su vida y sus actos estar capacitados para llevar el título de miembro de la Iglesia de Cristo” (AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 03/10/1919). En dicha ocasión, por unanimidad, los miembros resolvieron exigir de los catecúmenos dos años de estudio, entretanto no haya un pastor efectivo y haber cumplido la edad establecida (AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 03/10/1919).

⁷⁶⁰ Long integró el Subcomité de Cooperación en Buenos Aires. Junto al pastor Daniel Breeze, conformó la delegación del distrito rioplatense de la Iglesia Evangélica Valdense para participar en el encuentro de Brasil. AICI, Libro de Actas III, Consistorio, Asamblea, 03/04/1931; Consistorio, 28/05/1932.

⁷⁶¹ AICI, Libro de Actas III, Consistorio, 29/03/1930. Ana Margarita Armand-Ugon Rivoir de Tron nació en 1884, fruto del matrimonio del pastor Daniel Armand Ugón Eynard y Alice Sophie Rivoir Monnet. Esposa del pastor Ernesto Tron, desarrolló una extensa trayectoria en el campo educativo y la Iglesia Valdense. Fue una de las primeras docentes del Liceo de Colonia Valdense y llevó adelante la creación de las Escuelas Municipales del Hogar en el departamento de Colonia y la Liga Femenina Valdense (1925).

la zona. Además, como espacios de sociabilidad privilegiados, hicieron posible que la religión conservara su lugar como “hilo de la memoria” entre las sucesivas generaciones. Las EEDD celebraron sus concentraciones anuales y las fiestas de la Madre, el Canto y la Navidad, extensivas a familias y demás miembros de la parroquia. El consistorio distribuyó folletos de la Sociedad de Historia Valdense entre el alumnado y destinó cultos especiales para la niñez, como aquellos celebrados con motivo del 250° del “Glorioso Retorno”⁷⁶².

Junto con las EEDD, el consistorio aseguró el dictado de clases de instrucción religiosa destinada a la juventud de las secciones más numerosas. Para los valdenses, como para otras iglesias cristianas, el catecismo constituye un paso necesario para la realización del examen de admisión y su posterior incorporación como miembro comulgante de la parroquia. Hasta 1940 el pastor dictó cursos en Aráuz y Villa Iris; a partir de esa fecha, se incorporó un tercer grupo en la localidad de Villa Alba (General San Martín) para asegurar la concurrencia de los hijos de familias de esa zona. Paralelamente, los referentes de la IEVCI ensayaron estrategias para incrementar el interés de la juventud frente al número de catecúmenos que, año tras año, aprobaban los exámenes. Reforzaron las exigencias en el proceso de admisión, considerando “la exactitud de las contestaciones, el grado de preparación elemental, la capacidad de inteligencia, la dedicación al estudio y el papel preponderante de la influencia del hogar”⁷⁶³. Sin embargo, los resultados no fueron muy esperanzadores; a fines de los años cuarenta, el consistorio decidió reducir la edad para el ingreso a los cursos, de 15 y 16 años a 14 años, sin distinción de sexo⁷⁶⁴.

Al observar comparativamente las cifras correspondientes a la instrucción religiosa, divisamos una notable discontinuidad en la permanencia de los integrantes más jóvenes en esas instancias de la vida comunitaria. Ello no resulta extraño para áreas rurales o semiurbanizadas como la estudiada, donde muchos niños y niñas en edad escolar se incorporaron tempranamente al mundo laboral (Billorou y Sánchez, 2014). En 1942, por ejemplo, las EEDD contaron con 330 alumnos, mientras que en los cursos de catecismo el número ascendió a 70 y solo 37 jóvenes fueron admitidos como miembros comulgantes (Anexo, Cuadro N° 20). Una manera de revertir esta tendencia fue posible a través de la promoción de instancias asociativas juveniles y femeninas.

⁷⁶² AICI, Libro de Actas III, Consistorio, 21/03/1936; 28/07/1939; Libro de Actas IV, Asamblea, 02/02/1947.

⁷⁶³ AICI, Libro de Actas III, Consistorio, 02/12/1938.

⁷⁶⁴ AICI, Libro de Actas IV, Asamblea, 02/02/1947.

3.1.2 “Atraer a los jóvenes para el porvenir de la Iglesia”⁷⁶⁵. Entidades juveniles y renovación generacional

Los miembros de la IEVCI nunca desestimaron el tema de la juventud⁷⁶⁶. Pero fue a comienzos de los años veinte, una vez resuelto el conflicto en torno a la mudanza de la sede parroquial, cuando el consistorio tomó cartas en el asunto; ello coincidió con el despliegue de organizaciones juveniles cristianas a uno y otro lado del Atlántico⁷⁶⁷. En 1921, concretamente, el órgano consultivo decidió fundar una Asociación Cristiana de Jóvenes (en adelante AACCJJ) en el marco de la creación de la Federación Juvenil Valdense del Uruguay (FJV)⁷⁶⁸. La asociación constituyó un espacio dedicado a los “estudios bíblicos y liberales” y la implementación de actividades deportivas y de recreación, con un claro objetivo:

⁷⁶⁵ AICI, Libro de Actas II, Consistorio, 05/11/1921.

⁷⁶⁶ En el segundo lustro de la década de 1910, el consistorio dispuso otorgar un “subsidio para ayudar a los jóvenes que se decidan a profesar el ministerio Evangélico” (AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 03/01/1918). En 1921 analizó la situación de aquellas jóvenes que trabajaban y no podían asistir a las clases (AICI, Libro de Actas II, Consistorio, 25/12/1921).

⁷⁶⁷ La juventud como sujeto social e histórico ha devenido tema de numerosos estudios; veáse el artículo de Sandra Souto Kustrín (2007, pp. 171-192), en el que la especialista española ofrece una síntesis historiográfica sobre este campo de indagación. Aquí consideramos particularmente la propuesta teórico-metodológica de la historiadora Valeria Manzano (2017, pp. 22-30). Como explica Souto Kustrín (2007), en la segunda mitad del siglo XIX se formaron organizaciones juveniles patrocinadas por adultos en distintos países de Europa “con el fin de crear una juventud respetable”. Entre las primeras instituciones en crear entidades juveniles se encontraron las diferentes confesiones religiosas, en especial la Iglesia Católica, “cuyos patronatos juveniles y obras educativas-catequizadoras tienen una larga historia en países como Francia o España”. En Europa, como en otros países occidentales, la primera gran oleada de movilización juvenil se produjo en el periodo de entreguerras; aunque algunas de las organizaciones juveniles existían con anterioridad al conflicto bélico, en esas décadas alcanzaron su mayor desarrollo (Souto Kustrín, 2007, pp. 175-177). Para entonces, dentro del mundo católico, las asociaciones juveniles (masculinas y femeninas) más importantes pertenecían a la Acción Católica, con un importante número de socios y una red que se desplegó en países europeos y latinoamericanos. Para el caso argentino, veáse los trabajos de Jessica Blanco (2008, 2011) y Omar Acha (2011, 2016) dedicados a las ramas juveniles de la Acción Católica Argentina y los Círculos Católicos Obreros; Miranda Lida (2015) ofrece un panorama del movimiento juvenil en su *Historia del catolicismo en la Argentina*. En el ámbito de las iglesias protestantes, la fundación de la *Young Men's Christian Association* (YMCA) en 1844 y la organización de la *World Young Women's Christian Association* (World YWCA) en 1855 constituyeron hitos en el desarrollo del movimiento juvenil. Con un mandato ecuménico, hacia fines del siglo las entidades contaron con representantes en todos los continentes. A comienzos del siglo XX, según el *Atlas* de Dennis, Beach y Fahs (1911, pp. 96-99), Argentina contaba con delegaciones de la YMCA (1901) y la YWCA (1906) (Anexo, Cuadro N° 13). Mientras que el tema ha sido motivo de varios volúmenes en países de tradición protestante como Estados Unidos, como el reciente trabajo de Amanda Izzo (2018) sobre el activismo global de las mujeres de la YWCA, en Argentina ha recibido escasa atención.

⁷⁶⁸ La primera Unión de Jóvenes en Colonia Valdense data de 1891. Tres décadas después, en 1921, el pastor Ernesto Tron dio impulso a la creación de la FJV de Uruguay. Para entonces, el movimiento juvenil dentro de las iglesias cristianas había crecido lo suficiente para que sea tema de tratamiento para *La Unión Valdense*. En 1913 el periódico presentaba un artículo sobre su significado. Al respecto, decía: “Es una asociación de hombres que se han unido con el fin de conseguir y propender a su adelanto moral, intelectual y físico. Es un club de recreo, basado en los principios cristianos. En su biblioteca, salón de lectura, conferencias, juegos y reuniones sociales, el joven puede contraer amistades provechosas y pasar sus horas de ocio con provecho y alegría. Es una asociación que emplea los ejercicios atléticos para desarrollar a los hombres y no los hombres para fomentar los *sports* [...] Es una escuela nocturna para los jóvenes que tienen que trabajar durante el día [...] Es un hogar para el joven que se encuentra lejos de su familia. Es una organización que enseña a los jóvenes a valerse por sí mismos. Esta asociación no tiene carácter político [...] Como su nombre lo indica, es una organización cristiana, y sus esfuerzos se dirigen a elevar el carácter de los jóvenes al más alto nivel de los principios morales. No es una organización sectaria, ni pertenece a ninguna denominación religiosa [...] Es una hermandad universal [...]” (*La Unión Valdense*, 125 (abril 1913), p. 68).

atraer los jóvenes y al mismo tiempo [instruirlos] haciéndoles más aptos para el desempeño de las funciones a que serán llamados en el porvenir, dándoles también oportunidad para interesarse por el funcionamiento de la Iglesia, que hasta hoy parece estar solo al alcance de las personas mayores⁷⁶⁹.

Al año siguiente la IEVCI contó con sus primeras AACCCJJ en El Triángulo, Villa Iris y lote 15⁷⁷⁰. La apertura de las nuevas asociaciones no generó impresiones homogéneas; sin embargo, la asamblea reforzó la postura de “crear un ambiente favorable a los jóvenes alentándolos en el camino que quieran emprender sin ponerles trabas con críticas cuya única virtud es desalentarlos, cuando de otro modo se entregarían por completo a la obra”. En consonancia, bregó porque la populosa sección de Aráuz contará a la brevedad con una entidad juvenil propia. En esa localidad funcionaba el grupo “Obreras del Señor”, reservado exclusivamente a las mujeres de la congregación. A partir de la convocatoria del consistorio, la juventud de Aráuz inició las tratativas para conformar una agrupación propia. Ello tuvo lugar en 1925, cuando la asociación femenina decidió desintegrarse para dar origen a una nueva AACCCJJ⁷⁷¹. En vísperas de las bodas de plata de la colonia pampeana, cuatro secciones contaron con asociaciones juveniles; en los años siguientes se sumaría otra en Villa Alba.

Desde entonces, las AACCCJJ estuvieron al frente de los servicios y la atención en actos oficiales, llevaron adelante colectas y suscripciones encomendadas por el consistorio, e iniciaron una serie de campañas bajo iniciativa propia destinadas a la recaudación de fondos para la obra parroquial⁷⁷². Además, en el grupo de Aráuz recayó la responsabilidad de cuidar y mantener la biblioteca parroquial⁷⁷³. Pero no fue hasta mediados de la década del treinta cuando su accionar dio un salto cualitativo. El apoyo otorgado por el pastor Long y la integración de las Iglesias

⁷⁶⁹ AICI, Libro de Actas II, Consistorio, 05/11/1921.

⁷⁷⁰ En 1922 tuvo lugar la primera asamblea de la “Unión Cristiana Valdense del Triángulo y Lote 15”, con la dirección de Augusto Gonnet y la participación de 47 personas. La Comisión Directiva estuvo integrada por el mismo Gonnet, como Presidente; Elvira Rusconi de Berton, Vicepresidenta; Miguel E. Long, Secretario; Adela Robert de Gonnet, Pro-Secretaria; Juan E. Long, Tesorero; Rosa Robert, Pro-Tesorera; Ida Bertín, Daniel Berton y David Caffarel, Vocales. En 1925 fue inaugurado su primer salón de actividades en un terreno cedido por Augusto Gonnet hasta su traslado, en 1946, al nuevo local construido junto a la flamante capilla de El Triángulo.

⁷⁷¹ AICI, Libro de Actas II, Asamblea, 26/12/1922; Consistorio, 30/01/1926; Libro de Actas III, Consistorio, 30/06/1934. La Comisión Directiva de la AACCCJJ de Aráuz estuvo compuesto por Danuel Bonjour Dalmas (presidente), B. Berton Dalmas (secretario), Enrique Bertin (tesorero), Clementina Tourn de Tron (mujer del pastor), Hilda C. de Conte Grand, Julia Malan y Celia Bertin.

⁷⁷² En 1923 Augusto Gonnet, “a nombre de la Asociación Cristiana de Jóvenes del Triángulo, [donó] \$500 para obras casa parroquial” (AICI, Libro de Actas II, Consistorio, 26/10/1923). Tres años después, la AACCCJJ de Aráuz hizo entrega de fondos no inferiores a 400 pesos para refacciones de la capilla de Aráuz (AICI, Libro de Actas II, Consistorio 30/01/1926).

⁷⁷³ En 1941 el Consistorio resolvió transferir la Biblioteca a la AACCCJJ de Aráuz, que estuvo a su cargo de su fundación, con el argumento de haber “sido ampliamente enriquecida con libros adquiridos con fondos de la Asociación y que a su cargo han estado también los pequeños gastos de atención y conservación”. Asimismo, sugirió “que la Biblioteca esté abierta para todos los miembros de la Iglesia, dentro de las reglamentaciones que se crean necesarias para su conservación, extensión y mejor funcionamiento”. AICI, Libro de Actas II, Consistorio, 17/02/1926; Libro de Actas IV, Consistorio, 25/09/1941.

valdenses a entidades federadas propiciaron un marco fundamental para el desarrollo de las entidades juveniles.

En ese tiempo, la juventud de Villa Iris, Villa Alba y Jacinto Aráuz se movilizó en pos de obtener un espacio propio para la realización de sus actividades, anexo o cercano a las capillas, como el salón utilizado por la AACCJJ de El Triángulo desde 1925⁷⁷⁴. También asistieron a la IEVCI en los actos y conferencias oficiales, participaron de los nacientes campamentos de varones en Arroyo Seco con la presencia del pastor metodista de Bahía Blanca, Luis Villalpando, y formaron parte de delegaciones y actos significativos para la comunidad. En 1938, por ejemplo, el Oficial del Ejército de Salvación de Bahía Blanca, Santiago Taramasco, realizó una transmisión radial a cargo de las estaciones LU7 y LU2 de esa ciudad, en la que intervinieron el pastor Long y un grupo de jóvenes convocados para tomar parte de los cantos. La iniciativa fue aplaudida por el Consistorio “como un medio nuevo para la propaganda evangélica”, y se repitió en otras oportunidades⁷⁷⁵. Un año después, con motivo del 250° aniversario del “Glorioso Retorno”, el pastor hizo un llamado especial a la niñez y a la juventud para “conmemorar debidamente” esa fecha, siendo una oportunidad para conocer la historia valdense y obtener “nuevos y renovados entusiasmos para servir a nuestra Iglesia en la causa de Cristo”. A tal fin, convocó a la juventud para representar un “drama valdense” en un acto al que asistieron delegaciones de la Iglesia Metodista de Bahía Blanca –encabezada por el obispo Juan Gattinoni– y el Ejército de Salvación, con una cobertura especial a cargo de las emisoras amigas⁷⁷⁶.

El progreso de la actividad juvenil se verificó con el incremento de sus socios. En 1941 las AACCJJ contaron con más de 250 miembros; en tan solo un año, la sección de Aráuz había sumado 40 nuevos jóvenes a sus ya 80 inscriptos. Entre 1942 y 1943 el número de asociados alcanzó los 300 y 350 respectivamente, cifras que expresaban “la importante labor que cumplen las Asociaciones de Jóvenes, en número de cuatro”⁷⁷⁷. Este *boom* de las uniones juveniles tuvo su reconocimiento oficial. En 1939 la IEVCI recibió al representante de la FJV, Pablo Salomón, quien arribó a la localidad con el objeto de convocar a las AACCJJ para una acción conjunta. Tres años más tarde el grupo de Jacinto Aráuz ofició de anfitrión en la asamblea anual de dicha Federación, que por primera vez tuvo su sede en Argentina. Del mismo modo, en 1941

⁷⁷⁴ En 1934 inauguraron el salón de Colonia Bidou; en diciembre de 1938, el de Villa Iris; y en febrero de 1942, el de Jacinto Aráuz. AICI, Libro de Actas II, Consistorio, 03/01/1925; Asamblea, 08/02/1925; Libro de Actas III, Consistorio, 20/10/1934; 27/03/1937; 24/04/1937; 30/05/1937; 25/06/1937; 31/07/1937; Libro de Actas IV, Consistorio, 28/11/1940.

⁷⁷⁵ AICI, Libro de Actas III, Consistorio, 22/01/1938; 02/04/1938; 25/06/1938; 12/08/1938.

⁷⁷⁶ En 1935 la juventud había representado el “drama histórico valdense” titulado “La Renegada”. En 1941 presentaron “Amor que salva”, original del pastor Ernesto Tron. AICI, Libro de Actas III, Consistorio, 28/07/1939; Libro de Actas IV, Consistorio, 20/10/1939.

⁷⁷⁷ Las entidades en funcionamiento desde entonces eran cuatro: J. Aráuz, la más numerosa, Villa Alba, Villa Iris y El Triángulo. AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 16/01/1942; 08/01/1943.

representantes de la delegación bahiense de la Federación Argentina de Ligas Juveniles Evangélicas (FALJE) visitaron la Iglesia con el acompañamiento del matrimonio Villalpando. El objetivo del encuentro fue lubricar los canales de diálogo con la juventud local para su posterior incorporación a la entidad, celebrada en los meses siguientes. En 1943, nuevamente, Aráuz era elegida como sede de un encuentro de la juventud cristiana, la Convención Anual de la FALJE-Regional del Sud⁷⁷⁸.

Los integrantes del consistorio manifestaron su deseo de “mantener y cultivar asiduamente estas visitas” y expresaron la conveniencia de que todas las AACJJ remitieran un extracto de su memoria anual con el fin de tener conocimiento “del progreso de las mismas y sus necesidades, dados que son del mayor interés para la Iglesia”. En 1942 no dudaron en proclamar el éxito de su campaña para “atraer [a la juventud] a la Iglesia y por medio de ella a Cristo”. Si bien tuvieron en cuenta “los peligros que [la] acechan” y la existencia de jóvenes “para los cuales la Iglesia parece no existir y que viven ‘en el mundo y para el mundo’”, celebraron que la mayoría de ellos “ama[ran] a su Iglesia y se interesa[ran] por sus problemas y dificultades”. En consonancia, fijaron la misión de encontrar nuevas instancias para “asegurar su futuro”, “robustecer la vida de n/asociaciones juveniles y, lo que más importa [...], despertar a n/jóvenes el deseo de servir al maestro con renovado entusiasmo y más absoluta obediencia y fidelidad”⁷⁷⁹.

El inicio del pastorado de Artús encontró a las AAJJCC en un momento privilegiado para cumplir con tales expectativas –el obrero había establecido los primeros contactos con las uniones juveniles de la congregación siendo aún candidato al ministerio–. A partir de 1943 el renovado consistorio estableció una “Comisión Central” presidida por el pastor para coordinar y hacer más efectivas la labor juvenil de las cuatro asociaciones. Además, amplió las opciones para la juventud de la Iglesia; promocionó los encuentros corales (la IEVCI contaba con cuatro coros para la época), los torneos atléticos y los campamentos anuales (mixtos desde ese año) (Anexo, Figura N° 22). En este sentido, el órgano consultivo aprobó la construcción de una cancha de vóley en el terreno contiguo al templo de Aráuz y autorizó a diáconos y ancianos de todas las secciones a realizar “actos de esa naturaleza [...] que sean de positivo beneficio para la Iglesia en general, sin necesidad de demorarlos” hasta su tratamiento y aprobación⁷⁸⁰. Conjuntamente, animó la

⁷⁷⁸ AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 20/10/1939; 08/01/1943; 26/06/1941; 08/01/1944.

⁷⁷⁹ AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 26/06/1941; 25/09/1941; 16/01/1942.

⁷⁸⁰ AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 26/06/1942; 26/03/1943; 08/01/1944. La historia del vóley está enlazada con la cultura juvenil cristiana. Su creador, William George Morgan, fue director de Educación Física en la YMCA de Holihoke. Esta práctica deportiva llegó al país en 1912 a través del profesor Philip Paul Philips, director del Departamento de Educación Física de la YMCA de Buenos Aires. Su difusión, luego, estuvo asociada a la organización de los torneos deportivos de las iglesias evangélicas desde 1923. Según María Belén Bartoli y Andrés López (2013), el crecimiento del deporte se debió a los encuentros promovidos por la FALJE.

suscripción de las AACCCJJ a la FJV (presidida entonces por Silvio Long), los intercambios con las entidades hermanas nucleadas por la FALJE (en Bahía Blanca, Coronel Suárez, Tres Arroyos, Coronel Dorrego) y las reuniones con representantes de instituciones ecuménicas⁷⁸¹.

Durante los años cuarenta las AACCCJJ celebraron sus reuniones periódicas con normalidad; realizaron estudios bíblicos, meditaciones, reuniones culturales y deportivas. La agenda "interunionista" incluyó: la realización de campamentos y torneos deportivos; las visitas a la juventud evangélica bahiense; la participación en la Convención de la FALJE –en 1943, 1949, 1952, 1954 y 1956 la reunión anual tuvo lugar en las secciones de la IEVCI–; el envío de delegados a la asamblea anual de la FJV; la realización de veladas artísticas para la recaudación de fondos en pos de la obra valdense parroquial, sudamericana y europea (sobre todo a partir del estallido de la segunda guerra mundial); la celebración de actos especiales como los primeros aniversarios de las entidades⁷⁸²; y el acompañamiento de varias iniciativas de la IEV. Por ejemplo, a partir de 1944 implementaron la celebración de la Semana del Libro Evangélico, jornadas en la que eran distribuidos centenares de volúmenes y folletería facilitada por el consistorio (en ese año repartieron más de 200 libros; en 1945, la cifra alcanzó los 300 ejemplares, enviados por la editorial cristiana "La Aurora"). También realizaron una serie de conferencias médicas en Jacinto Aráuz y General San Martín a cargo de los profesionales del medio (entre ellos, René Favalaro) durante los años 1947, 1951, 1954 y 1955⁷⁸³.

No es de extrañar que, dado el dinamismo de la juventud valdense local, el consistorio apoyara a las vocaciones evangélicas; en última instancia, el interés detrás de la promoción de las entidades juveniles era "formar verdaderos dirigentes" y colaboradores de la obra pastoral⁷⁸⁴. Dos acciones vinieron a fortalecer ese objetivo. Por un lado, hacia 1942 entraron en funcionamiento los

⁷⁸¹ La IEVCI fortaleció los intercambios con los metodistas de Bahía Blanca y su juventud. Así, por ejemplo, en 1942 la Iglesia Metodista de Bahía Blanca era invitada a participar del encuentro coral en Jacinto Aráuz, mientras que el pastor Artús se dirigió a la ciudad portuaria con una delegación de 32 de jóvenes para la realización de dos concentraciones de la juventud evangélica en Tiro Federal, tres transmisiones radiotelefónicas con coros y mensajes y una reunión, muy concurrida, en el cuartel del Ejército de Salvación, con la presencia y participación del Comisionado Territorial, y de una delegación de la Unión Evangélica de Coronel Dorrego. AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 25/09/1942.

⁷⁸² A fines de los años cuarenta, las entidades juveniles de Colonia Iris comenzaron a celebrar sus primeros aniversarios. Así, en el transcurso de 1947, "tuvo lugar un feliz y significativo acto, la celebración del 25 aniversario de vida de la Asoc. Cris. de Jóvenes de El Triángulo que reunió a centenares de jóvenes y personas mayores que participaron con entusiasmo en las distintas partes del programa. Esta entidad de jóvenes, al celebrar sus Bodas de Plata, se manifiesta sólida y con actividades cada vez más amplias e intensas. Se destaca, en la historia de esa entidad, la actuación de Don Augusto Gonnet, Presidente fundador por su perseverancia y consagración. Recordamos aquí también la destacada actuación de Don Daniel Bonjour Dalmás, quien por 21 años consecutivos estuvo al frente, como Presidente de la [AACCCJJ] de Jacinto Aráuz a cuya institución brindó siempre su capacidad y amor". AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 03/01/1948.

⁷⁸³ AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 12/01/1945; 11/01/1946; 03/01/1948; Libro de Actas V, Consistorio, 04/01/1952; 16/01/1954; 10/01/1957.

⁷⁸⁴ AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 08/01/1944.

“cadetes”, entidad que convocó al grupo etario que asistía a las EEDD y no participaba de las AACCCJJ (es decir, niños y niñas entre los 12 y 14 años aproximadamente). Para el consistorio era necesario una mayor atención de los “jovencitos”, “en cuanto a su preparación espiritual, y según las características propias de su edad”⁷⁸⁵. El primer grupo funcionó en Villa Iris y en 1943 nació otro en Jacinto Aráuz, con 30 miembros y bajo la dirección de Alice Breeze de Artús. Recién en 1952 la IEVCI contó con un tercer grupo en San Martín⁷⁸⁶. De este modo, la IEVCI logró contener a los miembros más jóvenes de su comunidad con una incorporación temprana a la vida parroquial y una formación continua a través de sus distintas instancias de participación. Un niño ingresaba a los 6 años a las EEDD, de manera paralela a la escuela primaria. A su término participaba de los cadetes y entre los 14 y 16 años realizaba los cursos como catecúmeno. Luego de rendir el examen de admisión ante el consistorio, era miembro activo de la IEVCI y podía participar tanto de las AACCCJJ como del resto de los organismos parroquiales.

Por otro lado, los integrantes del consistorio introdujeron ciclos de formación cristiana para la preparación de obreros, contando para ello con el apoyo de la Facultad de Teología de Buenos Aires. En los años treinta la IEVCI había establecido vínculos formales con la institución, cristalizados a través del envío de contribuciones y la participación en sus actividades⁷⁸⁷. En 1942 sus autoridades visitaron Jacinto Aráuz. El encuentro con la vicerrectora, Lena Knapp, fue “muy apreciado por la juventud en vista del interés manifestado por algunas señoritas para seguir un curso por correspondencia”⁷⁸⁸. Un mes después, su rector, el metodista Bowman Foster Stockwell, llegó a Colonia Iris para pronunciar varias conferencias y presidir cultos en las distintas secciones⁷⁸⁹. Con esos antecedentes, en 1944 la IEVCI celebró la apertura del Instituto de Educación Cristiana para obreros de las EEDD.

Los primeros ciclos de formación funcionaron con una regularidad anual hasta 1949; en los años siguientes su continuidad se vio afectada y fueron dictados de manera esporádica (1952, 1961, 1962). Organizados con el acompañamiento de las AACCCJJ, consistieron en una serie de encuentros de capacitación destinados a varones y mujeres de la juventud y maestros de las EEDD. Los inscriptos, entre 25 y 35 individuos de ambos sexos por año, abonaban una cuota

⁷⁸⁵ AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 08/01/1949.

⁷⁸⁶ AICI, Libro de Actas V, Consistorio, 04/01/1952; 16/01/1954. Durante una década las reuniones y encuentros de cadetes se desarrollaron con normalidad, pese a las dificultades que generaba la ausencia de adultos a cargo y el trabajo con niños y niñas en edad escolar

⁷⁸⁷ Desde 1933 la IEVCI contribuyó con donaciones destinadas a la Beca de Estudiante de Teología. En 1937, se establecieron los primeros contactos con el rector del Seminario, Stockwell. Ese mismo año el pastor Silvio Long fue invitado a participar del dictado de cursos en la institución (AICI, Libro de Actas III, Consistorio, 31/07/1937).

⁷⁸⁸ Lena Knapp fue una misionera metodista y especialista en educación cristiana. Entre sus aportes figura *Cómo dirigir la educación cristiana en la iglesia local* (1951), editado por el Consejo Metodista de Educación Cristiana.

⁷⁸⁹ AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 28/08/1942; 25/09/1942. En dicha ocasión, las distintas secciones recogieron donaciones destinadas al Seminario de Buenos Aires.

mínima y asistían a cursos diurnos y nocturnos durante una semana⁷⁹⁰. En cada encuentro abordaban temas relativos a la historia religiosa, estudios bíblicos, educación cristiana y el trabajo con la niñez y la juventud⁷⁹¹. Las clases magistrales estuvieron a cargo de teólogos, misioneros y pastores de diversas instituciones e iglesias evangélicas –varones y mujeres, no sólo valdenses– vinculadas a la Facultad. Dentro de las personalidades convocadas figuraron: Odette de Oliveira, Luis Villalpando, Ana María Cepollina, Silvio Long (entonces presidente de la FJV), Carlos Alberto Griot, Modesto Cenoz, Hugo D. Moreira y José Míguez Bonino⁷⁹². Estos encuentros, además, fueron complementados con una serie de conferencias extraordinarias a cargo de referentes del mundo cristiano (como Alberto Rembao y Sante Uberto Barbieri), el funcionamiento de Colonia Iris como campo de aplicación para estudiantes del Seminario (quienes visitaron la parroquia anualmente desde 1943 hasta fines de la década siguiente) y la celebración de la Semana de Vocación Ministerial (a partir de 1947)⁷⁹³.

⁷⁹⁰ Para el año 1944, las actas parroquiales señalan que las lecciones diarias estaban programadas desde las 16 hasta las 19 pm. Por la noche, las reuniones generales eran a las 21:30 pm. Los días miércoles y sábado se celebraban dos reuniones especiales, y el domingo se realizaba un culto presidido por los visitantes. Respecto al pago, el consistorio estableció una cuota de 2 pesos por persona, “pero se [tuvo] en cuenta una cuota menor para las familias que tengan dos o más alumnos”. AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 27/10/1944

⁷⁹¹ Entre los temas estudiados figuran: “La Iglesias atendiendo a los niños” y “La personalidad del niño” (curso 1944); “Los Devocionales” y “Protestantismo y Catolicismo” (curso 1947).

⁷⁹² Los visitantes integraron una vasta red de iglesias, seminarios y organizaciones cristianas latinoamericanas, en muchos casos articulados por el metodismo. La brasileña Odette de Oliveira (1899-1983), mujer del metodista italiano Sante Uberto Barbieri, tuvo una extensa trayectoria vinculada a la labor educativa. Como ella, el uruguayo Modesto Cenoz se dedicó al campo educativo, especialmente en el Liceo de Colonia Valdense. Luis Villalpando, procedente de Bolivia, se desempeñó como pastor de la Iglesia Metodista Argentina. Durante varios años, estuvo al frente de la congregación metodista de Bahía Blanca, posición desde la que estrechó vínculos con los valdenses de Colonia Iris. Entre sus publicaciones, figuran *El Metodismo, su fundador, su mensaje y su obra: Lecciones para Escuela Dominical* (Buenos Aires: Comité de Educación Cristiana de la Iglesia Metodista, 1956), *Misión de cien años (s/d)* y *Más allá del pesimismo (s/d)*. Su colega Ana Cepollina fue secretaria del Consejo Metodista de Educación Cristiana y Misiones en Uruguay. Su interés por la educación cristiana quedó reflejado en la publicación de varios volúmenes: *Ser cristiano: curso de Escuelas Cristianas de Vacaciones o Campamentos. Secundarios (s/r)*, *Qué clase de niño quiero ser: curso para Escuelas Cristianas de Vacaciones* (1943), *Las criaturas pequeñas* y *el Creador: curso para escuela cristiana de vacaciones* (1960). También colaboró con Edna Madison Bruser en *La Ciudad de la Regla de Oro: curso para niños de 9 a 12 años* (1941), editado en Buenos Aires por el Comité de Educación Cristiana de la Iglesia Metodista. El último de los ilustres seminaristas es José Míguez Bonino (1924-2012), quien inició sus estudios universitarios en la Facultad Evangélica de Teología en los años cuarenta y participó del trabajo eclesial en Bolivia. Tras consagrarse, ejerció el pastorado en Mendoza y luego, viajó a Estados Unidos para realizar una maestría en la *Candler School of Theology* (Atlanta). De regreso a Buenos Aires, fue profesor de Teología Dogmática entre 1954 y 1958. Luego estudió en el *Union Theological Seminary* de Nueva York, donde obtuvo su doctorado (1960) con una tesis acerca del ecumenismo. En ese tiempo sería nombrado rector de la Facultad de Teología, luego ISEDET, en la que se desempeñó como director de estudios de postgrado. Paralelamente, fue pastor titular de la Iglesia Metodista de Buenos Aires y, durante el Concilio Vaticano II, fue el único observador protestante latinoamericano. En los años siguientes, formó parte del Movimiento Ecuménico de la Comisión de Fe y Doctrina del Consejo Mundial de Iglesias y la Asociación Sudamericana de Instituciones Teológicas entre 1970 y 1976. Reconocido como uno de los fundadores de la Teología de la Liberación latinoamericana y una trayectoria materializada en decenas de publicaciones, fue convocado a participar de la Asamblea Constituyente de 1994. Bonino visitó dos veces a los valdenses de Colonia Iris: en 1947, siendo estudiante avanzado de la Facultad de Teología, y en 1952, cuando ya contaba con experiencia en el campo pastoral.

⁷⁹³ La Semana de Vocación Ministerial comenzó a celebrarse en 1947 y formó parte del calendario parroquial hasta 1956. Durante una semana del mes de agosto u octubre, la Facultad de Teología enviaba estudiantes para realizar diversas actividades con los miembros de la comunidad local, alentar a jóvenes y recaudar contribuciones.

Los resultados de esta experiencia fueron positivos para la comunidad de Colonia Iris. Entre 1944 y 1945 tres jóvenes valdenses iniciaron cursos de formación en Buenos Aires: Rita Alegría, Norberto Bertón y Nelly Bertín⁷⁹⁴. Desde luego, la iniciativa de esos jóvenes fue celebrada y acompañada institucionalmente. La última mujer mencionada era directora de la EEDD de Aráuz cuando recibió una beca de la IEVCI para capacitarse en la Facultad de Teología. En 1948 acompañó al pastor Artús como colaboradora. De este modo, la Iglesia no sólo contó con una ayudante para el trabajo con “niños, jóvenes, Ligas Femeninas, visitas a Familias”, sino que, también, permitió “al Pastor el cumplimiento de diversas tareas que muchas veces se ve en la necesidad de postergar, ej. visitar a diseminados”⁷⁹⁵. La comunidad pampeana vio en esos jóvenes la posibilidad de contar con un segundo pastor para una Iglesia en crecimiento; ello sería posible unos años después.

3.1.3 Madres y obreras: las ligas femeninas y la mujer valdense

La participación de la mujer en la vida eclesiástica asumió distintas modalidades con el correr de los años. Hacia fines de la década de 1910, los pedidos de admisión de comulgantes y las listas de jóvenes evaluadas por el consistorio, al igual que su incorporación a las actas de miembros electores y la participación (sin voto) en las asambleas, demostraron un incremento del número de mujeres en las filas de la IEVCI⁷⁹⁶. Así, entre 1920 y 1925 tuvo lugar la primera experiencia asociativa, la comisión pro-bazar “Obreras del Señor”, a cargo de la celebración de encuentros, fiestas, veladas literarias y recaudación de donativos en el marco de la construcción de los nuevos templos y las campañas de ayuda a pastores y valdenses italianos⁷⁹⁷.

Antes de su desintegración, con motivo del nacimiento de la AACCJJ de Aráuz, la “comisión de damas” recomendó la incorporación del día de la madre al calendario parroquial. La ocasión serviría para recordar “en los cultos y reuniones las cualidades relevantes que adornan a toda madre cristiana y el objeto de cariño y amor que debe ser por parte de sus hijos”. El consistorio aceptó la propuesta y a partir del año siguiente fue llevado a la práctica. No obstante, sus miembros expresaron que no era “necesario oficializar un día para [...] enaltecer las virtudes maternas, y los deberes filiales”⁷⁹⁸. Pese al creciente papel de las mujeres dentro de las parroquias de Uruguay –

⁷⁹⁴ AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 08/01/1944; 16/04/1944; 27/04/1945. En 1954, el consistorio informaba que Elena Dorado, directora de la EEDD de Aráuz, realizaría un curso para laicos en la Facultad de Teología. AICI, Libro de Actas V, Consistorio, 20/11/1954.

⁷⁹⁵ AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 27/04/1945; 24/10/1947; 03/01/1948.

⁷⁹⁶ AICI, Solicitudes de Admisión de Comulgantes jóvenes (1914-1932); Libro de Actas I-III.

⁷⁹⁷ En 1920, el consistorio nombró a Eugenia F. de Griot como presidenta de las “Comisiones de Damas pro Bazar” de Villa Iris, Villa Alba y Jacinto Aráuz, “para reunir fondos para capillas con el establecimiento de kermeses en dichas localidades”. AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 29/05/1920.

⁷⁹⁸ AICI, Libro de Actas II, Consistorio, 12/04/1924.

puesto de manifiesto en la figura de Ana Armand Ugón y la apertura de la Liga Femenina de Colonia Valdense (1925)–, los integrantes del órgano consultivo de la IEVCI (todos ellos varones) les reservaron un rol tradicional.

El único espacio de intervención femenina hasta la década de 1930 fue el educativo. Junto a otros valdenses, las mujeres asumieron la responsabilidad de formar a la niñez y la juventud, y ocuparon puestos directivos en varias de las secciones donde funcionaron EEDD⁷⁹⁹. Si pensamos la relación entre religión y mujeres no necesariamente “en términos de opresión, de control o de imposición”, como plantea Inmaculada Blasco, este tipo de participación supuso una vía para la “obtención de beneficios a los que el modelo de feminidad dominante imponía sus restricciones – espacios de sociabilidad respetable, ventajas personales y emocionales, formas de vida alternativas al matrimonio, seguridad y protección, pluralidad de actividades, reconocimiento social, desarrollo profesional, etc.–” (2010, p. 9). Además, la experiencia adquirida permitió que, en los años siguientes, las valdenses de Colonia Iris alcanzaran una participación más activa y configuraran redes de sociabilidad propias.

Con la instalación del matrimonio Artús-Breeze, las vías de participación femenina se institucionalizaron. Durante su estancia en la Iglesia, las mujeres integraron asiduamente las delegaciones a la conferencia distrital y organizaron sus propias entidades⁸⁰⁰. Las visitas de la pacifista inglesa Muriel Lester (1941) y las especialistas en educación cristiana Lena Knapp (1942) y Odette de Oliveira (1944) constituyeron mojones en el proceso de redefinición del rol femenino. Sus disertaciones dieron cuenta de la importancia de las mujeres en el trabajo comunitario; en el encuentro celebrado con Oliveira, por ejemplo, las “señoras y señoritas” tuvieron ocasión de discutir “la importancia de la Liga femenina de la Iglesia Evangélica”⁸⁰¹. Con esos antecedentes, en 1945 la IEVCI celebró la fundación de las Ligas Femeninas (LLFF) de Aráuz y Villa Iris, con un total de 89 inscriptas y la presidencia de Alice Breeze. Las secciones de General San Martín y El Triángulo hicieron lo mismo en 1948 y 1949 respectivamente. Con la apertura de la cuarta entidad, las LLFF locales alcanzaron una membresía de 150 mujeres⁸⁰².

Las LLFF celebraron reuniones mensuales de carácter devocional y cultural y concentraciones anuales en la sección de San Martín. Dentro de sus actividades podemos listar:

⁷⁹⁹ A comienzos de la década de 1920, para citar un caso, el consistorio de la IEVCI confirmó en puestos directivos a la “Sra. Elvira R de Berton para la del Lote XV, Juan Bertinat para Rondeau, Luisa Gonnet de Pontet para la de Arroyo Seco y Sta Cristina Rochón para Campo Martínez”. AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 07/08/1920.

⁸⁰⁰ Entre 1939, cuando fue enviada la primera mujer como delegada local a la conferencia anual (Fernanda Menotti de Long), y 1953, año en la que la IEVCI no pudo participar del encuentro distrital, las mujeres integraron la comitiva local en calidad de delegada titular o suplente. Debemos señalar que, en cuatro de las ocho ocasiones que sucedió, Alice Breeze ocupó uno de esas posiciones.

⁸⁰¹ AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 12/01/1945.

⁸⁰² AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 11/01/1946; 08/01/1949.

las colectas de ropa y dinero para los valdenses italianos; las visitas a enfermos, familias en luto y personas imposibilitadas de asistir a los cultos; los auspicios de conferencias médicas y la organización de ferias, veladas y bazares para las EEDD y la obra parroquial. En 1946 el cuerpo colegiado de la IEVCI destacó una donación especial para las EEDD y el padrinazgo de niños huérfanos e indigentes de la guerra por medio de la Ayuda Internacional de Socorro al Niño. También colaboraron en el acondicionamiento de la casa parroquial, la recaudación de dinero con motivo de la obra pro-templo de San Martín y algunas conmemoraciones como el primer “Centenario de la Emancipación”⁸⁰³. Hacia 1950 las LLFF de Colonia Iris estaban afiliadas a la Federación Femenina Valdense y participaban de sus encuentros anuales. Del mismo modo que sucedió con las AACCCJJ, la integración a un organismo regional les permitió consolidar su posición y contar con visitas asiduas que dinamizaban su vida institucional⁸⁰⁴.

Cabe subrayar aquí el protagonismo asumido por Alice Breeze. Si bien ministros religiosos anteriores como Levy Tron y Silvio Long desarrollaron la labor pastoral acompañados de sus respectivas familias, hasta la designación de Artús la figura de la “esposa del pastor” no había tenido tanta visibilidad⁸⁰⁵. Breeze ocupó un rol clave en la IEVCI: además de hacerse cargo de la dirección de EEDD, fue electa delegada titular y suplente en conferencias sinodales, participó de campamentos mixtos y visitas a familias diseminadas junto a su esposo, y motorizó la formación y el funcionamiento de las LLFF, asumiendo la presidencia de sus comisiones directivas. En este sentido, su desempeño durante el periodo allanó el terreno para que sus congéneres ocuparan responsabilidades más importantes en la Iglesia local. Así, entre fines de la década de 1940 y el decenio siguiente, fueron mujeres las designadas como “ayudantes de pastor”: primero Nelly Bertín, quien durante su año de prácticas en la comunidad “tuvo a su cargo las clases de catecismo y la dirección de todo lo relacionado con el trabajo Pastoral”⁸⁰⁶, y luego, formalmente, Inés Rostán. Entre 1953 y 1958, esta mujer trabajó en la obra parroquial cuando la dispersión de miembros de la IEVCI hizo necesaria la presencia de un segundo pastor.

⁸⁰³ AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 02/02/1947; 03/01/1948.

⁸⁰⁴ En 1951 las LLFF locales recibieron las visitas de dos representantes de la Federación Femenina Valdense, Lidia B. de Revel y la mismísima Alice Breeze. Para esa fecha Artús había finalizado su ministerio en la IEVCI. Breeze ofició de nexo entre la entidad y las asociaciones locales, de las cuales fue una de sus patrocinadoras-fundadoras. AICI, Libro de Actas V, Consistorio, 04/01/1952.

⁸⁰⁵ En los libros de actas, la figura de la “esposa del pastor” raramente es mencionada. Las únicas referencias concretas son las de Clementina Tour de Tron, quien participó dentro de la comisión de la primera AACCCJJ de Aráuz, y Fernanda Menotti de Long, primera mujer en ser elegida delegada para participar de la conferencia de distrito.

⁸⁰⁶ AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 08/01/1949.

3.2 Los valdenses y la apuesta ecuménica

Desde fines de la década de 1910, a pesar de algunas “opiniones contrarias”, la IEVCI mantuvo contactos con la Iglesia Metodista de Bahía Blanca, el Ejército de Salvación, la BFBS y varias librerías cristianas de la ciudad de Buenos Aires⁸⁰⁷. Además, los servicios pastorales (o en su defecto, de los ancianos y diáconos) eran solicitados por familias evangélicas y de cultos no instituidos o carentes de ministro en la región⁸⁰⁸. Después de la organización de la FIEV (1934) esos vínculos se robustecieron. Los valdenses de Colonia Iris estrecharon lazos con iglesias e instituciones metodistas de Capital Federal y provincia de Buenos Aires, la Iglesia Discípulos de Cristo de Buenos Aires, la Iglesia Reformada de Tres Arroyos, la Iglesia Menonita de Santa Rosa, la Iglesia Evangélica de Habla Francesa de Buenos Aires, la Alianza Cristiana y Misionera Argentina de General Pico, Eduardo Castex y Olavarría, la Iglesia Presbiteriana Escocesa de Bahía Blanca, los Hermanos Libres de Mar del Plata. También, participaron de instancias como la Federación Argentina de Ligas Juveniles Evangélicas (FALJE), conservaron contactos con la editorial “La Aurora”, colaboraron con el Orfanato Evangélico de Mercedes (Instituto Nicolás Lowe) y apoyaron las iniciativas de la Facultad de Teología de Buenos Aires (a través de donaciones, el envío de estudiantes y la aprobación de prácticas en sus congregaciones).

Durante el periodo 1930-1945 la parroquia destinó entre 1.21% y el 5.18% de las salidas anuales para cubrir los gastos resultantes de la participación en encuentros ecuménicos y los aportes a diversas entidades evangélicas (Anexo, Cuadros N° 19a, 19b, 19c, 19d, 19e y 19f). Las cifras pueden no ser considerables. Sin embargo, en una época de oscilaciones económicas como lo fueron los años treinta, representaron una apuesta relevante para la parroquia, que tendría sus frutos en la década siguiente. Sin considerar las cuotas anuales a la Comisión Ejecutiva de la IEV y las contribuciones a iglesias, entidades y obras valdenses en América del Sur y Europa (como la Sociedad de Historia Valdense, *El Mensajero Valdense*, la Caja de Jubilación de pastores y viudas, el Hogar para Ancianos, la Obra de Evangelización en Italia), la IEVCI realizó aportes permanentes a la Facultad de Teología (Beca de Estudiantes de Teología), las sociedades bíblicas, el Ejército de Salvación y el Orfanato Evangélico de Mercedes. Asimismo, en los primeros años cuarenta cubrió los viáticos de teólogos, educadores, misioneros, pastores y autoridades eclesiásticas que visitaron Colonia Iris⁸⁰⁹.

⁸⁰⁷ Remitimos al episodio del “cambio de púlpito”, tema de discusión dentro del consistorio en 1921 (capítulo 4).

⁸⁰⁸ Aún en 1940 el consistorio registró sucesivos pedidos de “servicios fúnebres” por parte de familias de otras denominaciones cristianas. En general, se trataban de familias rusoalemanas o de nacionalidades suiza y belga, según consta en los breves obituarios y en los apellidos registrados en las actas parroquiales (Schmidt, Lischeske, Bergstrasser, Petersen-Jensen, Müller, Wais, Koch).

⁸⁰⁹ La IEVCI también realizó donaciones para otras campañas de evangelización y ayuda humanitaria sin continuidad en el tiempo, como aquellas realizadas en el Chaco por la Comisión de “Ayuda al Indio” de la FALJE.

Los vínculos con pastores e iglesias metodistas, a la par de la integración y el apoyo a federaciones e instituciones como la Facultad de Teología, colocaron a la IEVCI dentro de una red evangélica internacional. De manera simultánea a la celebración de los congresos católicos celebrados en las principales ciudades de la Pampa Central (como el Congreso Católico Pampeano de 1943 y el Congreso Mariano de 1946), la parroquia valdense devino sede de encuentros ecuménicos (visitas y ceremonias intereclesiales, conferencias de la FALJE–Distrito Sud, campamentos de jóvenes de distintas iglesias de la zona) y recibió a personalidades con una dilatada trayectoria en el mundo cristiano⁸¹⁰.

Aquí debemos mencionar la presencia asidua de los pastores metodistas de Bahía Blanca (Luis Villalpando, Juan E. Gattinoni, y Horacio Gualdieri), las giras de los rectores de la Facultad de Teología y un grupo de mujeres y varones vinculados con la institución de formación teológica, el metodismo, la educación cristiana y la juventud evangélica. Entre ellos sobresalen figuras en ascenso como los pastores Carlos T. Gattinoni –entonces Secretario del Consejo Metodista de Educación Cristiana–⁸¹¹, José Míguez Bonino, Roberto Ríos –quien visitó Colonia Iris para exponer algunos lineamientos del Congreso Mundial de la Juventud Cristiana en la India (1952)–, Emilio Castro, Julio Sabanes y Daniel Luró Villanueva –líder de la juventud evangélica y director de *Cultura*, periódico de la FALJE–; las especialistas en educación cristiana Odette de Oliveira y Ana María Cepollina; y el pastor Manuel Flores, Secretario de Educación Cristiana de la Iglesia Metodista de México. Asimismo, podemos citar nombres vinculados a otras iglesias y entidades evangélicas: el Mayor Santiago Taramasco, del Ejército de Salvación; el pastor Paul Penzotti, de la ABS; el doctor Jorge Wensel, de la Iglesia de los Discípulos de Buenos Aires; el director del Instituto Lowe, Dr. Daniel Di Leo; y el secretario de la Confederación de Iglesia Evangélicas del Río de la Plata, José Quiñones.

Este listado no está completo sin la mención de tres personalidades, cuyas breves pero significativas presencias dan cuenta de la posición de la IEVCI en una red que excedió los límites regionales. Nos referimos a la pacifista cristiana Muriel Lester⁸¹², el teólogo latinoamericano

⁸¹⁰ Para dar cuenta de este punto es bastante ilustrativa la descripción de “Visitas” de 1945, presentada en el Informe anual de la IEVCI. En ese año los valdenses pampeanos recibieron al Mayor Sidney Booth del Ejército de Salvación, con motivo del campamento; a los pastores valdenses Juan Tron, Ernesto Tron, Silvio Long, Emilio Ganz, Carlos Negrin, Carlos Griot y Elvio Maggi durante la conferencia anual; a Juan E. Gattinoni y Luis E. Odell; al pastor Esteban Pascual y a A. Fischter, “en intercambio fraternal con los hermanos de Bahía Blanca”; al Mayor E. Pereira, del Ejército de Salvación; al pastor Manuel Flores de México; y a Silvio Long y Ana Cepollina con motivo de la apertura segundo Instituto de Educación Cristiana. AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 11/01/1946.

⁸¹¹ Carlos Gattinoni fue el primer pastor de la Iglesia Metodista Argentina (1969-1977), y asumiría un lugar activo en la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos y la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas.

⁸¹² Bautista inglesa, activista de la paz e incansable trabajadora social, Muriel Lester (1883-1968) inició su acción cristiana junto a su hermana en el contexto de la “Gran Guerra”. En esos años, las hermanas Lester organizaron un centro comunitario destinado a niños, el *Kingsley Hall*. La fundación fue erigida en el *East End* de Londres bajo los principios cristianos y montessorianos, y expandió su ayuda a los sectores marginales de la sociedad londinense de

Alberto Rembao⁸¹³ y el prolífero obispo metodista Sante Uberto Barbieri⁸¹⁴. Entre 1941 y 1947 estos visitantes notables arribaron al sur de la Pampa Central a través de los puentes tendidos por los metodistas y la Facultad de Teología de Buenos Aires. La primera llegó en junio de 1941, en el marco de su campaña mundial y por intermedio del pastor metodista de Bahía Blanca, Luis Villalpando. Durante su visita, celebró una conferencia que tuvo a la juventud y las mujeres como destinatarios privilegiados. Rembao, de paso a Chile, dictó charlas en Jacinto Aráuz y Villa Iris, también destinadas a la juventud, y presidió un culto en la sede la IEVCI. El último de los viajeros, Barbieri, arribó un tiempo después que su mujer, Odette de Oliveira, en representación de la Facultad de Teología y con motivo de una “campaña de avivamiento” auspiciada por la Comisión de Emancipación local. Su presencia se extendió varios días, en los que celebró reuniones y cultos con los distintos grupos de la parroquia. Como sucedió en los casos anteriores, dedicó especial atención al estado de las nuevas generaciones y el trabajo de las AACCCJ⁸¹⁵.

De este modo, en los tempranos años cuarenta la IEVCI cosechó los frutos del diálogo ecuménico. Fue sede de encuentros y conferencias intereclesiales y recibió la visita de referentes internacionales que visibilizaron la obra parroquial. De forma conjunta, fortaleció sus vínculos con otras iglesias de la región, dando cuenta de la “hermandad evangélica” pregonada por la Iglesia. En 1946, ante la ausencia temporal del obrero, el consistorio presentó un listado de

posguerra. Lester apoyó el movimiento sufragista británico y tomó una postura pacifista pública como una de las fundadoras del Movimiento de Reconciliación (*Fellowship of Reconciliation*) y, luego, secretaria del Movimiento Internacional de Reconciliación (IFOR). Esta última posición le permitió viajar a distintos países del mundo en calidad de “embajadora de la paz” y contactarse con líderes políticos de la talla de Jawaharlal Nehru, Jomo Kenyatta y Nelson Mandela y con destacadas mujeres del campo intelectual y político como Eleanor Roosevelt, Madame Chiang Kai-shek y la feminista Vera Brittain. En 1931 inició una amistad con Mahatma Gandhi, cuando el líder indio se hospedó en el *Kingsley Hall*; tres años después, Lester sería una de sus acompañantes en una gira por la India.

⁸¹³ Habían transcurrido cinco años del encuentro con Muriel Lester cuando los valdenses de Colonia Iris recibieron al mexicano Alberto Rembao (1895-1962) y a su esposa, Julia G. García. Para entonces, Rembao era un reconocido intelectual, con una larga trayectoria en el campo evangélico latinoamericano. Durante la primera posguerra, estudió en la *Pacific School of Religion* de Berkeley (California), donde ofició de pastor y fue editor de *La Nueva Senda*, periódico del *Interdenominational Council on Spanish Speaking Work*. Desde Nueva York, Rembao dirigió la revista *La Nueva Democracia* entre 1933 y 1962. En esos años, consolidó su posición como uno de los representantes del “protestantismo liberal” latinoamericano, a través del diálogo con intelectuales de habla hispana, la participación en seminarios de teología y encuentros ecuménicos y la publicación de varios artículos y libros, como *Mensaje, Movimiento y Masa* (1939) y *Discurso a la Nación Evangélica* (1949) –muchos de ellos, editados por La Aurora–.

⁸¹⁴ Hijo de italianos, Sante Uberto Barbieri (1902–1991) pasó su infancia en varios países europeos hasta su radicación en Brasil. Durante su juventud entró en contacto con la Iglesia Metodista y en 1924 se casó con Odette de Oliveira. En 1939, luego de realizar sus estudios en Estados Unidos y dirigir el Seminario de Teología del Sur de la Iglesia Metodista en Brasil, Barbieri fue transferido a la región del Río de la Plata (Argentina y Uruguay) para enseñar en el Seminario Teológico de Buenos Aires. En la década del cuarenta, además, fue consagrado obispo de la Iglesia Metodista por la Conferencia Central Latinoamericana. Su desempeño significó la continuidad en el cargo durante cuatro períodos consecutivos, el nombramiento como obispo de la Iglesia Metodista en Perú y, entre 1969 y 1973, la responsabilidad de organizar las iglesias autónomas de Argentina, Bolivia, Costa Rica, Panamá, Perú y Uruguay. También, asumió la posición de vicepresidente de la *World Churches of Christian Education and Sunday School* hasta su fusión con el Consejo Mundial de Iglesias, y presidente de la Primera Asamblea de las Iglesias Protestantes de América Latina (1949) y del Consejo Mundial de Iglesias (1954).

⁸¹⁵ AICI, Libro de Actas IV, 26/06/1941; 16/01/1942; 31/05/1946; Asamblea, 02/02/1947; Consistorio, 25/07/1947; 26/09/1947.

las personas que se harían responsables de los servicios ministeriales. En ella, además de los laicos de la parroquia, figuraron los nombres de los pastores de Bahía Blanca, Villalpando y Pascual, a quienes se les delegaba la prerrogativa de celebrar casamientos y otros cultos⁸¹⁶. Más de dos décadas después del “cambio de púlpito” entre L. Tron y Samuel Grimson, que tanto malestar generó entre algunos miembros, la comunidad valdense pampeana no dudó de estas relaciones y sus beneficios. Es más, si tenemos en cuenta que ese tiempo estuvo marcado por una serie de medidas y regulaciones oficiales que afirmaron el avanzado proceso de clericalización de la vida pública argentina, podemos pensar que la apuesta ecuménica valdense resultó una de las estrategias frente al nacionalismo católico. Desde los bordes, el protestantismo encontró una veta para resistir a sus embates.

La parroquia pampeana no estuvo exenta de la “ola negra” y las medidas restrictivas del Estado⁸¹⁷. Pero hemos visto que durante fines de los años treinta y gran parte del decenio siguiente la obra de la IEVCI creció de manera notable tanto en el campo de la instrucción religiosa y el asociacionismo de jóvenes y mujeres como en el ámbito del diálogo ecuménico. Es probable que el impacto de aquellos procesos haya sido menor y/o discontinuo en el tiempo dada su posición periférica dentro del escenario territorial y el concierto nacional. En consecuencia, contó con un margen de acción mayor que otras entidades religiosas ubicadas en centros urbanos mayores.

Después de 1947 las visitas y giras de personalidades internacionales difícilmente se volvieron a repetir; quizás, en ello hayan incidido los controles del gobierno peronista. Si uno compara las relaciones intereclesásticas de Colonia Iris durante la primera parte de la década de 1940 y los años posteriores, puede observarse un descenso notorio del movimiento hacia y desde la “parroquia más lejana” de la Iglesia Valdense. En torno a 1950, la IEVCI mantuvo vínculos con la Facultad de Teología y las Iglesias y asociaciones cercanas geográficamente⁸¹⁸. El informe anual de 1953, para clarificar este punto, tan solo registró “contactos fraternales” con la Iglesia Evangélica Alemana de General San Martín⁸¹⁹, la Iglesia Metodista y el Ejército de Salvación de Bahía Blanca; las únicas entidades mencionadas de alcance nacional o supranacional era la FALJE y la no menos importante Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de La Plata –que

⁸¹⁶ AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 17/02/1946.

⁸¹⁷ En 1949 el consistorio registraba la presentación de informes ante la Inspección General de Justicia. La última vez que había presentado este tipo de documentación, según los libros de actas parroquiales, fue en 1935. AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 28/05/1949.

⁸¹⁸ Hacia 1955 el pastor Ribeiro integraba la Junta Directiva de la Facultad Evangélica de Teología, la Comisión Revisora del Himnario y la “Comisión del Acercamiento” (intereclesástica). AICI, Libro de Actas V, Consistorio, 07/01/1956.

⁸¹⁹ Con respecto al Iglesia Evangélica Alemana, se informaba que “el obrero local ha presidido varios actos litúrgicos para miembros de aquella Iglesia, muchos de sus niños asisten a nuestras escuelas dominicales, particularmente en G. S. Martín y en esta última localidad los hermanos de dicha Iglesia han colaborado generosamente en nuestras fiestas de Navidad”. AICI, Libro de Actas V, Consistorio, 16/01/1954.

durante los años cuarenta encabezó los reclamos por la defensa de la libertad religiosa—. Esta situación afectó particularmente la continuidad del Instituto de Educación Cristiana: a partir de 1949 el programa para la formación de laicos dejó de contar con especialistas externos y no pudo sostenerse en el tiempo. Asimismo, la experiencia obtenida a lo largo de la década anterior fortaleció a toda la comunidad valdense pampeana y le permitió asumir responsabilidades mayores a partir de 1953.

3.3 Los valdenses y la fugaz experiencia de la “Gran Parroquia” (1953-1965)

Las medidas del Estado nacional terminaron por afectar la dinámica de la IEVCI a fines de la década de 1940, cuando se había superado el momento más álgido del proceso de la clericalización de la vida pública. Hemos dado cuenta de ello en el último punto analizado. Sin embargo, no podemos considerar que el periodo peronista constituya un momento de ruptura para todos los aspectos de la vida parroquial. En 1946, año en el que se inauguró el nuevo templo de El Triángulo, el consistorio analizó una circular enviada por la FIEV sobre la implementación de la enseñanza católica en las escuelas públicas, en la que se exhortaba “a los miembros de las Iglesias Evangélicas a no aceptar esa imposición al margen de las leyes de la Nación”. Ante la misiva y el recaudo de no expresar oposición alguna a la medida del Ejecutivo, los miembros del órgano eclesiástico manifestaron desconocer “que se haga propaganda por la enseñanza religiosa”, subrayando que el ambiente era “más bien indiferente”⁸²⁰. Ciertamente es que, un lustro después, los valdenses pudieron celebrar el cincuentenario de su arribo a la región con la consagración del quinto templo de la Iglesia en la localidad de General San Martín, la publicación de un manuscrito conmemorativo (*Bonjour Dalmas*, 1951) y la recepción de los delegados a la Conferencia anual, que tuvo lugar oportunamente en Jacinto Aráuz, sin ningún tipo de sobresalto.

Iniciada la década de 1950, los roces del peronismo con el presidente de Uruguay entorpecieron el diálogo entre las iglesias del distrito rioplatense. Los valdenses argentinos vaticinaron un nuevo problema, pero pudieron sobrellevar la situación a corto plazo, mediante la organización de una “Convención de Iglesias Valdenses en la Argentina”. De hecho, la documentación analizada nos permite afirmar que la falta de comunicación con Uruguay y la creación de esa entidad resultaron una oportunidad única para la IEVCI. La parroquia pampeana contaba con una feligresía numerosa, varias EEDD, asociaciones juveniles y femeninas y, aún con

⁸²⁰ El asunto sería tema de tratamiento en la Conferencia de Belgrano (3-6 de marzo de 1947). Los representantes concluyeron en la “Exhortación a todos los padres de familia que envían a sus hijos a las escuelas públicas, a no permitir que a sus hijos se les imparta enseñanza de la religión católica, como acaba de sancionarse en el Congreso Nacional. La Ley respectiva exime de la enseñanza religiosa a los hijos de padres que expresamente lo manifesten y pidan por escrito”. AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 29/03/1946; 21/03/1947.

la merma del diálogo ecuménico, mantenía contactos con instituciones clave (la Facultad de Teología, los metodistas de Bahía Blanca, la FALJE). El proceso abierto en 1953 colocó a Colonia Iris en una posición privilegiada para asumir un rol destacado en el mapa valdense. No es de extrañar que, un año después, Jacinto Aráuz resultara sede de la primera reunión de la Convención.

Para entonces, un nuevo pastor había asumido la responsabilidad de conducir la IEVCI, Ricardo Ribeiro. Con tan solo 26 años, el joven ministro se hizo cargo de la atención espiritual en una etapa donde la ayuda del Uruguay fue discontinua. Al igual que su sucesor, Rolando Perrachón, la principal tarea del obrero recayó en el cuidado de una parroquia amplificada, sobre todo ante las solicitudes de aquellas familias valdenses que se habían radicado en otros puntos de la región. Por tal motivo, desde 1953 hasta 1958, la IEVCI contó con una ayudante de pastor, Inés Rostán, para que cubriera funciones vacantes y mantuviera el buen funcionamiento de la parroquia durante las giras evangélicas. Este período sería conocido por la historiografía confesional como el de la “Gran Parroquia de Colonia Iris” (Vigna *et. al.*, 1971).

3.3.1 Los diseminados y las campañas de evangelización

En el capítulo 4 vimos que la alta movilidad territorial de los valdenses constituyó una preocupación recurrente en todas las congregaciones del Río de La Plata. En el caso pampeano, el consistorio bregó por el destino de aquellas familias que se radicaron en otros puntos de la región. Si bien el mayor interés residió en el cuidado espiritual de la feligresía local, en varias ocasiones previó giras esporádicas de pastores y laicos para satisfacer las necesidades religiosas de los “diseminados”. Así, en los períodos 1915-1916 y 1920-1922, los pastores Ernesto y Levy Tron realizaron recorridos entre los valdenses radicados en el norte del territorio pampeano y el sureste bonaerense –de los grupos dispersos, el de Monte Nievas-Eduardo Castex (Pampa Central) fue el más importante–. Sin embargo, en las décadas siguientes los recorridos no pudieron sostenerse; sólo en 1925, 1927 y 1930 se registran encuentros con las familias del norte del Territorio.

Los años cuarenta constituyeron un período de renovación respecto de las relaciones con los diseminados⁸²¹. Después de las crisis agroecológicas, muchas familias de Colonia Iris se radicaron en la zona de Colonia Artalejos y otros puntos de la provincia de Buenos Aires. En 1948, según los registros oficiales, la IEVCI estaba integrada por 892 miembros comulgantes, incluyendo a 334 familias radicadas en la zona y 85 diseminadas, un número para nada desdeñable. En

⁸²¹ La Sociedad Sudamericana de Historia Valdense remitió varios ejemplares del folleto “Los valdenses diseminados en el Río de la Plata”, para ser distribuidos entre las familias de la Congregación. AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 19/03/1949.

respuesta, el consistorio instrumentó mecanismos, primero, para socorrer a las familias locales afectadas por las malas cosechas y otros infortunios; segundo, para mantener el contacto con las familias desplazadas⁸²². Así, durante 1943-1945 y 1947-1949, el matrimonio Artús-Breeze destinó una semana anual para celebrar cultos en dos puntos privilegiados: por un lado, Eduardo Castex, Monte Nievas y alrededores, y por otro, Artalejos-Laprida, Villa Sáenz (17 de Agosto), Coronel Suárez y Torsquist. Además, el consistorio puso en circulación el primer boletín de la IEVCI para la difusión de sus actividades y mantener el contacto con los diseminados y apoyó la creación de EEDD en los centros con mayor presencia de valdenses⁸²³.

En 1954 la Comisión Coordinadora de la recientemente creada Convención instó a evaluar el problema de los diseminados y diversas opciones para la “obra de evangelista itinerante”. También informó que “otras Iglesias Evangélicas [estaban] abocadas al mismo problema y se trataría de aunar esfuerzos y voluntades para paliar este problema común”, “pensando que las visitas que se efectuaran [...] crearían un sentido ecuménico que mucho beneficiaría a diseminados [de] cualquier denominación”. Asimismo, el consistorio aclaró “que no todas las Iglesias Evangélicas [estaban] incluidas en lo referente al problema de diseminados, sino aquellas de la misma tradición evangélica y demás como la Iglesia de Habla Francesa, Suizo Alemana y Escocesa”⁸²⁴.

Ante la imposibilidad de contar con la ayuda directa de Uruguay, el órgano directivo de la IEVCI asumió el compromiso de atender a las familias dispersas en la región. Desde entonces, la parroquia pampeana trabajó con los grupos del norte de la provincia de La Pampa (Monte Nievas y alrededores), el suroeste de Buenos Aires (Artalejos-Laprida, 17 de Agosto, Arroyo Corto, Pigüé, Coronel Suárez y Bahía Blanca) y los valles del Río Colorado y Río Negro (General Roca, Allen, Barda del Medio)⁸²⁵. Durante el periodo 1951-1958 las giras evangélicas se desarrollaron anualmente, pese a la crisis política y el nuevo golpe militar. Para ello, el pastor Ribeiro contó con

⁸²² En 1948, por ejemplo, ante el “pavoroso incendio” sufrido por las familias Tourn, Tucát, Rivoir, Artus, Jensen y Long, la IEVCI realizó una contribución de 50 pesos para cada una de ellas. AICI, Libro de Actas IV, Consistorio, 08/01/1949.

⁸²³ En 1943, “por iniciativa y bajo la dirección del Pastor [Wilfredo Artús], y con el beneplácito del Consistorio a mediados del año se inició la publicación de un Boletín mensual de la Iglesia financiado por donaciones voluntarias a fin de mantener todos los miembros y diseminados valdenses al tanto de las actividades de la Iglesia y llevarles una palabra de aliento en la vida espiritual. Dicha hoja ha sido favorablemente acogida, por lo que de continuar el apoyo como hasta el presente continuará publicándose y al ser posible con algunas ampliaciones”. AICI, Libro de Actas V, Consistorio, 08/01/1944.

⁸²⁴ AICI, Libro de Actas V, Consistorio, 22/05/1954; 19/06/1954.

⁸²⁵ La congregación más importante era la de Colonia Artalejos; Monte Nievas-Colonia Castex había perdido esa posición a causa del descenso del número de valdenses en la zona. Los grupos de Río Negro y Bahía Blanca se conformaron a partir de la radicación de varias familias valdenses entre 1952 y 1955. Con respecto a las familias de 17 de Agosto, en la provincia de Buenos Aires, se trató de mantener cultos regulares y no considerarlos como “diseminados” por su proximidad a la sede parroquial.

la “asistente” Inés Rostán y la cooperación de las AACCCJ, como también de la juventud cristiana de Bahía Blanca y colegas de otras iglesias –entre ellos, el pastor Federico Pagura de la Iglesia Central Metodista de Rosario–⁸²⁶. Según los registros parroquiales, los gastos que demandaron estas campañas (viáticos y propaganda) fueron cubiertos por las AACCCJ y el consistorio; en vista de esto, en algunas oportunidades se solicitó a la Comisión Ejecutiva de la Convención dejar “una parte de la colecta de Evangelización [...] para sufragar estos gastos”⁸²⁷.

Además de satisfacer las demandas de las familias separadas de los núcleos principales, las visitas constituyeron un estímulo para reavivar el espíritu religioso de aquellos miembros que no participaban activamente de la Iglesia y extender el “mensaje evangélico” y la “fraternidad cristiana” entre las familias cristianas, no sólo valdenses. Así, en 1953 Ricardo Ribeiro informó que las reuniones celebradas “fueron bastante concurridas notándose la existencia de personas no valdenses”⁸²⁸. Ese mismo año la IEVCI organizó una nueva EEDD en el sur de Jacinto Aráuz. Dirigida por Inés Rostán, tuvo en principio un “carácter evangelístico” y fue considerada como parte de la campaña de evangelización. Dentro de sus objetivos figuró el de “incorporar familias no evangélicas” de ese sector de la localidad. Meses después, la Comisión Central de las AACCCJ, junto a la misma obrera, llevaron adelante una “caravana juvenil” desde Aráuz hasta Colonia Artalejos, con escalas en localidades intermedias; el éxito de esa acción se cristalizó en la formación de una asociación de jóvenes en esa ciudad bonaerense⁸²⁹.

El restablecimiento de las comunicaciones con Uruguay y las Conferencias anuales de la FIEV no hizo más que alentar estas acciones⁸³⁰. Para fines de la década, el pastor y los laicos recorrían más de 1.000 km por temporada. El consistorio priorizó los grupos de las provincias vecinas antes que las familias del norte de La Pampa (en el decenio sólo fueron visitados en 1951, 1952 y 1958). La presencia de la ayudante del pastor y el buen funcionamiento de las instancias de participación local propiciaron esa tarea. Tras la partida de Ribeiro, el pastor Daly Perrachón realizaría visitas entre los “hermanos diseminados” en 1962 y 1965. En dichas ocasiones, los

⁸²⁶ AICI, Libro de Actas V, Consistorio, 22/07/1953. El santafecino Federico José Pagura (1923-2016) fue ordenado pastor de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina (IEMA) en 1950. Realizó estudios de postgrado en el *Union Theological Seminary* de Nueva York y en la Escuela Teológica de Claremont, California. En 1977 asumió el cargo de obispo de la IEMA, posición desde la que denunció los crímenes de la última dictadura cívico-militar.

⁸²⁷ AICI, Libro de Actas V, Consistorio, 22/08/1953.

⁸²⁸ AICI, Libro de Actas V, Consistorio, 22/08/1953; 06/01/1955; 07/01/1956.

⁸²⁹ AICI, Libro de Actas V, Consistorio, 24/07/1954; 06/01/1955; Libro de Actas VI, Consistorio, 02/01/1960.

⁸³⁰ En 1955 las Iglesias valdenses pudieron reunir a sus representantes en la ciudad de Tarariras. De la conferencia distrital participaron 50 miembros con voz y voto, y 12 observadores. Según el informe de 1956, “los cambios en las disposiciones sobre viajes al Uruguay devolvieron a la Iglesia la posibilidad del antiguo intercambio con sus hermanos de allende el Río y los organismos del distrito. Una numerosa delegación asistió a la Conferencia Anual celebrada en Valdense, como asimismo las uniones y las ligas femeninas las asambleas de sus respectivas formaciones”. AICI, Libro de Actas V, Consistorio, 10/01/1956.

recorridos incluyeron a las familias valdenses de La Pampa y se extendieron hasta la provincia de Neuquén; a saber:

1. Del Norte de La Pampa. El pastor y [dos diáconos] visitaron diseminados en las localidades de Falucho, G. Pico, Trenel, Col. Castex, Eduardo Castex, Toay, Santa Rosa y G. Acha. Se hicieron Cultos en casa de familia en Col. Castex y en los templos de la Alianza en G. Pico y E. Castex y menonita en S. Rosa [...] 2. Del Valle del R. Negro y Neuquén. La gira por esta otra zona fue de km 1500, comprendiendo las localidades de de G. Roca, Allen, Cipolletti, Cinco Saltos, Barda del Medio, Neuquén, Plaza Huncul y Río Colorado. El pastor fue acompañado por el diácono Rodolfo Tucat y el Pastor Norberto Berton (como Pte. de la Com de Evangelización) y su Sra.⁸³¹

Los miembros de la IEVCI eran conscientes de que sería imposible mantener este plan de trabajo por mucho tiempo más. Según los informes de Perrachón, “la asistencia de los valdenses fue buena en los dos primeros lugares, pero los dos últimos fue tan escasa que los Cultos pudieron realizarse gracias a la asistencia de los miembros de las Iglesias que nos cedieron los templos”. No es de extrañar la actitud de esas familias hacia la IEVCI después de años sin recibir su atención. Los integrantes del consistorio tenían “la impresión de que los que todavía conservan una fe viviente, asisten con regularidad a las Iglesias Evangélicas mencionadas”. En efecto, esperaban que la celebración de cultos en los templos de la Alianza Cristiana de General Pico y Eduardo Castex y la Iglesia Menonita de Santa Rosa “haya alentado a los valdenses a seguir participando siempre con mayor consagración en la vida de tales denominaciones, de las cuales pueden recibir la necesaria atención espiritual que desde J. Aráuz es, prácticamente, casi imposible de proporcionar”⁸³².

El órgano colegiado de la IEVCI llegó a conclusiones similares para el caso de las familias ubicadas en Río Negro. En las localidades visitadas, la comitiva encabezada por el pastor realizó cultos en casas de familias “con asistencia casi total de los valdenses”. Los integrantes del consistorio, en el informe anual de 1962, no dudaron al plantear la potencialidad de esa zona para otros valdenses; “aún sin pensar en la obra de evangelización”, coincidieron en la necesidad de prestar “inmediata atención regular” y elevar a General Roca a centro regional. Dado que la atención periódica desde Jacinto Aráuz constituiría un gasto difícil de afrontar, propusieron que esas visitas se realizaran desde Bahía Blanca, ciudad que contaba con mejores servicios de comunicación y transporte⁸³³. En los años siguientes, con la organización del Presbiterio Sur, esa sería la opción considerada por la Mesa Valdense.

⁸³¹ AICI, Libro de Actas VI, Consistorio, 05/01/1963.

⁸³² AICI, Libro de Actas VI, Consistorio, 05/01/1963.

⁸³³ AICI, Libro de Actas VI, Consistorio, 05/01/1963.

¿Cómo hizo el consistorio de la IEVCI para satisfacer la demanda de una feligresía dispersa en la región nordpatagónica sin descuidar a las secciones más populosas de la parroquia?

Hacia mediados de la década de 1950 la IEVCI contaba con 974 miembros, 245 comulgantes y 71 electores. Tenía 7 EEDD (a partir de 1958 se sumaría una más), entre 5 y 7 cursos de catecismos (3 de ellos en Aráuz, con poco más de 60 catecúmenos en total), 3 grupos de cadetes y 3 grupos de coro. También había reestablecido los Estudios Bíblicos Nocturnos, con una concurrencia importante que fluctuó entre 87 inscriptos en 1959 y 106 en 1963 (incluyendo el grupo Artalejos). En cuanto a sus asociaciones, funcionaban 6 AACCCJJ (además de las primeras entidades, surgieron dos nuevas en General San Martín y Colonia Artalejos) y 5 LLFF (la última de ellas creada en 1956, en la quinta de Colonia Iris)⁸³⁴.

Frente a tal estructura parroquial, atender a los grupos diseminados en un territorio extenso y dispar no fue tarea sencilla. Los gastos de las giras evangélicas fueron cubiertos principalmente por las familias visitadas, a través de colectas o donaciones, si bien en ocasiones contaron con el auspicio de la parroquia y las AACCCJJ. Por tal motivo, el descenso del número de diseminados o la falta de financiamiento constituyeron los principales motivos por los cuales el consistorio desestimó una u otra visita. Además, la continuidad de estas actividades dependió de la presencia de un ayudante del pastor. Inés Rostán fue asignada a Colonia Belgrano en 1958 y volvería como “segunda obrera” para trabajar con los grupos bonaerenses en 1961⁸³⁵. En ese tiempo Perrachón contó con el auxilio de varios estudiantes de Teología durante temporadas breves (Carlos Delmonte, 1960; David Baret, 1961; Gerald Nancen, 1963; Benjamín Barolín; 1964). En efecto, resultó necesario complementar esas acciones.

Por un lado, el consistorio retomó estrategias implementadas anteriormente. La circulación del boletín parroquial constituyó uno de los medios privilegiados para mantener vivo el “espíritu religioso” de los grupos ubicados a cientos de kilómetros de la sede pastoral. La promoción de la instrucción religiosa y las instancias de sociabilidad, al menos en los grupos más numerosos, también era considerada. Así, fue celebrada la apertura de una EEDD y una AACCCJJ en Colonia Artalejos, institucionalización de espacios de sociabilidad que garantizaban canales de diálogo adicionales. Además, el cronograma de festividades fue ampliado: entre 1955 y 1957 el número

⁸³⁴ AICI, Libro de Actas V, Consistorio, 10/01/1957.

⁸³⁵ Según el informe anual de 1961, “desde mayo la C. Ejecutiva envió a la Asistente de Iglesia Srta. Inés Rostán, como segundo Obrero de Colonia Iris con radicación en B. Blanca para atención directa de ese grupo y de otros de Diseminados que se puedan atender desde dicha ciudad. Rostán centralizó actividades y escribe parte del Boletín. No se pudo visitar a diseminados del norte pampeano y Río Negro”. AICI, Libro de Actas VI, Consistorio, 06/01/1962.

de actos por el día de la Gracitud y de la Madre se elevó a un número de 4 y 3 respectivamente, y a partir de esa fecha se introdujo la fiesta del Año Nuevo.

Por otro lado, la IEVCI decidió organizar un Centro de Actividades Interunionistas (CAI) en los terrenos lindantes al templo de Jacinto Aráuz. El objetivo inicial era proveer de un espacio para las AACCJJ, cuyos miembros celebraban reuniones de la FALJE, torneos deportivos, campamentos y actividades culturales como encuentros corales. Tres años después de la I Asamblea de las Uniones de Colonia Iris (1956), el CAI alcanzó los 500 socios y su terreno fue dedicado al centenario de Colonia Valdense (Uruguay)⁸³⁶. Para cronistas posteriores, el CAI no sólo garantizó una centralización de las actividades competitivas; se esperaba que fuera una “verdadera plaza de deportes y quizás un Instituto Secundario al servicio de toda la zona” (Vigna *et. al.*, 1971, p. 15). Aun así, la finalidad más sobresaliente detrás de la construcción de ese espacio era superar “los localismos, estériles, paralizadores, ajenos a la Iglesia”⁸³⁷. Como espacio de esparcimiento y competición, el CAI constituyó un lugar de encuentros con miembros de la IEVCI y otras Iglesias. Si bien una cantidad importante de sus miembros, sobre todo los más jóvenes, apoyaron este tipo de iniciativas, existieron voces contrarias; cuando el consistorio intentó otorgar carácter “unionista” a otras actividades y hacerles extensivas al resto de los grupos, como los estudios nocturnos, hubo quienes desestimaron esa posibilidad⁸³⁸.

Después de 1955, el consistorio evaluó la posibilidad de que los grupos de Bahía Blanca y 17 de Agosto sean tratados como “secciones periféricas” (no como “diseminados”) al estar dentro de una distancia aceptable para recibir una atención pastoral regular. Inclusive, cuando el diálogo con las “iglesias hermanas” del Uruguay se normalizó, algunos integrantes de la IEVCI manifestaron que “desgraciadamente parece que esto ha vuelto a distanciar un tanto a las congregaciones de Argentina entre sí, que habrían llegado a una interdependencia muy saludable”. Otros, en cambio, encontraron el momento oportuno para solicitar la conformación de una Iglesia propia para las congregaciones de Buenos Aires y Río Negro⁸³⁹.

3.3.2 De la “Gran Parroquia” al Presbiterio Sur

Tras un largo camino de arraigo a los contextos nacionales y de maduración institucional, los valdenses sudamericanos alcanzaron la autonomía de la Iglesia italiana. La celebración de la primera sesión del sínodo valdense rioplatense (marzo de 1966) constituyó el hito fundante de la

⁸³⁶ AICI, Libro de Actas VI, Consistorio, 17/01/1959; 02/01/1960. El homenaje se plasmó en un monolito inaugurado durante la visita de un grupo de “peregrinos” valdenses ítalos-suizos.

⁸³⁷ AICI, Libro de Actas V, Consistorio, 04/01/1958.

⁸³⁸ AICI, Libro de Actas V, Consistorio, 07/01/1956.

⁸³⁹ AICI, Libro de Actas V, Consistorio, 10/01/1956; 10/01/1957.

Rama Valdense sudamericana y propició la organización presbiteral de la Iglesia Evangélica Valdense del Río de La Plata. En ese marco, la IEVCI atravesó su propia reestructuración.

En 1958 los participantes del ciclo de Estudios Nocturnos de Colonia Iris trataron dos temas: “Los distintos integrantes de la Iglesia y su relación con ella” y la “Reorganización eclesiástica del Distrito Rioplatense”. El primero de ellos estuvo destinado a “ilustrar a miembros actuales y futuros acerca de lo que significa integrar la iglesia como asimismo preparar el ambiente para una mejor comprensión de la revisión del registro de comulgantes comenzando por el Consistorio”⁸⁴⁰. El segundo tópicó remitió a la futura organización presbiteral, siguiendo los lineamientos proporcionados por la Comisión de Reglamento del Distrito y en vistas del crecimiento de las “secciones periféricas” de la IEVCI.

Por entonces, los grupos de Artalejos-Laprida y Bahía Blanca contaban con cimientos firmes para erigirse como parroquias independientes. Mientras que el primero alcanzó una veintena de personas, el segundo superó el centenar a comienzos de los años sesenta, con posibilidad de incrementar ese número a través de su posición estratégica y contactos con otras familias evangélicas dispersas en la zona y, más importante aún, con los valdenses diseminados en Río Negro y Neuquén⁸⁴¹. Además, las congregaciones bonaerenses disponían de EEDD y AACCJJ y mantenían vínculos con iglesias de ciudades vecinas, como la Alianza Cristiana y Misionera de Olavarría y los Hermanos Libres de Mar del Plata. El grupo de Bahía Blanca, más numeroso, logró una organización estable desde 1954, cuando alquiló el salón de cultos de la Iglesia Escocesa. En 1960 el “Consejo Unido” de metodistas, valdenses y Discípulos de Dios organizó en Artalejos un Instituto para dirigentes juveniles en el que, junto a los integrantes de la IEVCI, participaron metodistas de Bahía Blanca, Mar del Plata, Balcarce y Dolores⁸⁴².

Hacia 1960 la IEVCI tuvo más de 700 miembros inscriptos –con una participación activa del 27.3% (204 personas)–. De ese total, 109 personas correspondían a Bahía Blanca, cifra que superaba al total de la sección de Villa Iris⁸⁴³. Hasta esa fecha, los valdenses bahienses recibieron los servicios espirituales a través de laicos –algunos locales– y obreros de Colonia Iris. Pero el

⁸⁴⁰ AICI, Libro de Actas VI, Consistorio, 17/01/1959.

⁸⁴¹ Entre 1959 y 1964 se observan varias “transferencias” de miembros de iglesias evangélicas en la ciudad de Bahía Blanca. En 1960, por ejemplo, el consistorio registró el paso de un miembro a la Iglesia Metodista y llamó al “diálogo entre pastores para evitar transferencias, próxima organización iglesia valdense en BB”. En 1962 se menciona el caso de un matrimonio que tomó la misma decisión, pero esta vez a una Iglesia Pentecostal. Asimismo, la IEVCI inscribió a miembros de las congregaciones bautista y luterana. AICI, Libro de Actas VI, Consistorio, 02/01/1960; 05/01/1963.

⁸⁴² AICI, Libro de Actas V, Consistorio, 24/07/1954; Libro de Actas VI, Consistorio, 07/01/1961; 06/01/1962.

⁸⁴³ En 1959 la asistencia a cultos era la siguiente: “En Aráuz, de 275 miembros asistió un promedio de 61 (22%). En Iris, de 133 asistieron 40 (30%). En Bahía Blanca de los 109, 35 (32%). Triángulo, 92 miembros, asistieron 22 (24%). Colonia Bidou, 69, concurren 18 (26%). GSM, 57 miembros, 20 (37%). 17 de agosto, de los 12 miembros, asistieron 8. Se realizó también un Culto en Pigüé y otro en Cnel. Suárez, siendo la asistencia a los mismos varias veces superior al número de miembros que es de 4 y 6 respectivamente”. AICI, Libro de Actas VI, Consistorio, 02/01/1960.

crecimiento de la congregación fue tal que, en 1959, el consistorio decidió adecuar el cronograma de cultos; el pastor viajaría el segundo sábado de cada mes a Bahía Blanca, priorizando este grupo por sobre otras secciones históricas de la parroquia. Ese mismo año el vicemoderador de la Iglesia Valdense Neri Giampiccoti realizó una visita a las congregaciones valdenses del sur argentino y recorrió las localidades de Villa Iris, San Martín, Aráuz y Bahía Blanca, dando cuenta de la posición ganada por este último grupo⁸⁴⁴.

Faltaron un par de años más para que la asamblea de la IEVCI tratara la organización de la congregación de Bahía Blanca como “Iglesia Constituida”. En 1962 los valdenses de la ciudad portuaria eligieron un consistorio provisional, presidido por Inés Rostán, e iniciaron las conversaciones para lograr tal cometido, con la subsiguiente solicitud de un pastor estable. A mediados de los años sesenta, la membresía de la ciudad portuaria adquirió el templo de la Iglesia Escocesa –a cuatro cuadras de la plaza principal de la ciudad– y la Asamblea Provisional de la Iglesia de Bahía Blanca solicitó al consistorio de Colonia Iris se ponga en práctica la disposición concerniente a la autonomía⁸⁴⁵.

Tras sesenta años desde la fundación de la “Parroquia de Colonia Iris y alrededores”, los valdenses del sur argentino celebraron una asamblea en la que se trató la división de la Iglesia y la transferencia de miembros a las nacientes parroquias de Bahía Blanca y Artalejos-Laprida. En mayo de 1965 la localidad de Jacinto Aráuz sería escenario de la organización del Presbiterio Sud Argentino y la elección de su primer delegado jurisdiccional, con la asistencia del presidente de la Comisión Ejecutiva de la Iglesia Evangélica Valdense y moderador sudamericano, el pastor Wilfredo Artús, y los representantes de las secciones involucradas. La jurisdicción más austral de la Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata integró tres parroquias: la IEVCI, con las secciones históricas de Jacinto Aráuz, Colonia Bidou, General San Martín, Villa Iris (incluyendo Rivadeo, Rondeau y San Germán) y El Triángulo; la Iglesia de Bahía Blanca, formada por las secciones de Bahía Blanca, 17 de Agosto (incluyendo Estela, La Angelita, Darregueira, Pigüé y Coronel Suárez), General Roca “y todo otro grupo” de las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut; y la Iglesia de Colonia Artalejos (en formación), que abarcó la sección homónima (incluyendo Laprida, Olavarría y Tandil). Desde entonces, el trabajo pastoral en el sur argentino quedó dividido: la Mesa Valdense designó un segundo obrero para las iglesias de Bahía Blanca y Artalejos, mientras que Colonia Iris volvió a contar con un conductor espiritual para los grupos locales⁸⁴⁶.

⁸⁴⁴ AICI, Libro de Actas VI, Consistorio, 02/01/1960.

⁸⁴⁵ AICI, Libro de Actas VI, Consistorio, 09/01/1965.

⁸⁴⁶ AICI, Libro de Actas VI, Consistorio, 07/02/1965; 15/05/1965. El pastor David Baret fue asignado segundo obrero del Presbiterio Sur para atender a la feligresía de las parroquias de Bahía Blanca y Colonia Artalejos (1964-1969).

4. A MODO DE CIERRE DEL CAPÍTULO 6

El capítulo tuvo como objetivo evaluar los cambios y las continuidades de la última experiencia consignada en la investigación, los valdenses de Colonia Iris, entre la organización de la FIEV (1934) y el primer sínodo de la Iglesia Valdense del Río de la Plata (1966). A diferencia del proyecto misionero de la SAMS en la Patagonia, que llegó a su fin en 1916, y el desarrollo de las congregaciones inconformistas del Chubut y la *Undeb*, que se vio restringido después de la Primera Guerra Mundial, la parroquia más lejana de la Iglesia Valdense llevó adelante un proceso de modernización de sus estructuras y asumió un dinamismo destacado en la región nordpatagónica. Esta peculiaridad adquiere relevancia si consideramos que esos años estuvieron caracterizados por las consecuencias de las crisis agroecológicas, con la consiguiente caída del crecimiento demográfico, y la clericalización de la vida pública. De este modo, luego de contextualizar el período, nos propusimos analizar las estrategias implementadas por esta Iglesia protestante.

En primer lugar, observamos la situación interna de la IEVCI: composición de la feligresía y perfil de pastores. La parroquia no salió ilesa de la crisis de los años treinta. Muchas familias valdenses fueron seriamente afectadas y, como otros habitantes del Territorio, iniciaron un éxodo hacia centros urbanos y otras regiones. Un grupo numeroso se asentó en partidos del centro-sur de la provincia de Buenos Aires (Artalejos-Laprida y Bahía Blanca) y el Territorio de Río Negro (General Roca), superando en cantidad a las familias “diseminadas” en el norte de la Pampa Central. Esta “dispersión” tuvo su correlato en el nivel de asistencia y la recaudación anual, tan necesaria para el sostenimiento de las distintas congregaciones. Después del bienio 1934-1935 los ingresos resultaron exiguos; entre 1939 y 1941 las entradas disminuyeron en coincidencia con el desalojo de las familias del lote 15. La IEVCI salió de su situación deficitaria recién a mediados de la década de 1940.

Quienes asumieron el cargo de pastor en el segundo tercio del siglo XX (Long, Artús, Ribeiro y Perrachón) pertenecieron a una nueva generación de valdenses. Nacidos en el Río de la Plata y formados en la Facultad de Teología de Buenos Aires (con la excepción del italiano Long), supieron transmitir el espíritu ecuménico de la época y la crítica a la “teología liberal” decimonónica a través de la renovación del programa parroquial. Junto a sus respectivas mujeres, quienes asumieron un protagonismo inusitado para la comunidad pampeana (aquí la figura de Alice Breeze destaca por sobre el resto), llevaron adelante la “modernización” de la IEVCI a través

Tras cinco años de ministerio, sería sucedido por Carlos Núñez. En 1973 se solicitó la autonomía para la Iglesia de Bahía Blanca, concedida finalmente en el sínodo rioplatense del año siguiente.

del impulso de las asociaciones juveniles, la organización de las ligas femeninas y la expansión de las redes de contactos con iglesias, organizaciones y figuras del campo evangélico regional e internacional. Además, con el crecimiento de los grupos de familias diseminadas, recibieron el apoyo de estudiantes de Teología del seminario porteño y “candidatos a asistente de Iglesia” como Inés Rostán, primera mujer en asumir la dirección de una congregación en Colonia Iris.

En segundo lugar, consideramos las estrategias implementadas por la IEVCI para mantener la unidad de la feligresía ante la dispersión de las familias y los embates de la “nación católica”. Particularmente, los miembros del nuevo consistorio favorecieron tres campos de acción: la instrucción religiosa, la participación juvenil y femenina y las relaciones ecuménicas. Durante el periodo 1934-1953, concibieron cada EEDD como un “campo de evangelización” para los propios y todo aquel dentro de su área de influencia. El aumento del número de EEDD, directores y maestros y actividades destinadas a la formación de la niñez y la juventud dio cuenta de la necesidad imperiosa de contener a ese segmento de la población valdense local. El apoyo de instancias de sociabilidad de jóvenes y mujeres complementó esas iniciativas. El crecimiento y la centralidad de las asociaciones juveniles fue tal que el consistorio decidió conformar una comisión, encabezada por el pastor, para optimizar su tarea. El objetivo detrás de su fomento, “atraer a los jóvenes para el porvenir de la Iglesia”, se cumplió a corto plazo: entre los años cuarenta y cincuenta, la parroquia contó con sus primeras vocaciones evangélicas.

La vitalidad de los espacios de participación juvenil y femenina fue posible mediante el estímulo de los pastores y sus mujeres y la expansión de los vínculos tendidos en torno a la Facultad de Teología, los metodistas de Bahía Blanca y otras iglesias de la región. Entre fines de los años treinta y mediados de los cuarenta, la IEVCI se convirtió en sede de encuentros y conferencias intereclesiásticas. Además, recibió la visita de misioneros, teólogos, especialistas en educación cristiana y otros referentes del campo evangélico nacional e internacional, quienes dictaron conferencias, estuvieron al frente de los cursos del Instituto para obreros de las EEDD, celebraron cultos y se reunieron con los miembros más jóvenes. Esta “apuesta ecuménica” resultó un aliciente frente a la “nación católica”. Es más, consideramos que el protestantismo encontró una veta para resistir a sus embates desde espacios extracéntricos, desde los bordes de la pampa argentina. Junto al resto de las estrategias mencionadas, los valdenses pampeanos pudieron contener a su feligresía, reforzar el trabajo institucional y asumir una posición destacada en la región nordpatagónica, tal como quedó registrado durante la etapa de la “gran parroquia de Colonia Iris” (1953-1965).

CONCLUSIONES

1. SOCIEDADES MISIONERAS, IGLESIAS ÉTNICAS Y COLONIAS CONFESIONALES: UN ANÁLISIS COMPARADO DE LA DIVERSIDAD PROTESTANTE (1862-ca. 1966)

En este trabajo se indagó la dinámica histórico-religiosa de los territorios nacionales del sur argentino a partir de tres experiencias protestantes: la *South American Missionary Society* (SAMS), las congregaciones *Nonconformists* de origen galés y la comunidad valdense de Colonia Iris. La Patagonia, a diferencia de otras regiones de Argentina, presentó una presencia protestante temprana y sostenida en el tiempo; tal característica puede explicar la situación que presenta en la actualidad: según la *Primera Encuesta de Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina* del año 2008, la región comprendida por las provincias del sur es “la menos católica” del país, con un alto número de “indiferentes” y “evangélicos”. Así, el estudio se propuso analizar las diferentes estrategias de los protestantes, la estructura de sus formas asociativas, sus redes de vinculación y ámbitos de interacción en sociedades en formación y en un espacio extra-céntrico extenso y complejo, la Patagonia, caracterizado por una presencia temprana de estas denominaciones religiosas. En especial, fueron considerados dos aspectos: por un lado, las misiones e iglesias *ad intra* (organización y financiamiento, esquema misionero-pastoral, feligresía); por otro, los vínculos de los protestantes con las instituciones de la sociedad civil, la Iglesia Católica y el Estado a nivel local, nacional e internacional.

Los casos considerados comparten el mismo contexto de origen. Nacieron de empresas misioneras y colonizadoras afines, patrocinadas por religiosos y laicos impactados por los procesos de cambio que atravesaban las sociedades europeas a mediados del siglo XIX. Como planteamos en el capítulo 1, la modernización de las estructuras socioeconómicas y políticas no supuso la evicción o la desaparición de las religiones. El “largo siglo” estuvo repleto de *revivals*. Las estructuras eclesíásticas se ensancharon, el número de vocaciones e instituciones formativas se multiplicaron y las prácticas devocionales crecieron al mismo ritmo que la sociedad. La sucesión de avivamientos que atestiguó el mundo cristiano quedó reflejada en el surgimiento de nuevos movimientos denominacionales y el *boom* de iniciativas misioneras –la SAMS constituye el ejemplo más claro–. Además, de manera paralela a la construcción de los Estados nacionales, algunos grupos vieron necesario instrumentar estrategias de preservación étnico-religiosa. Muchos de ellos hallaron en las iglesias un espacio privilegiado para hacerlo; pues, tal como propone Danièle Hervieu-Léger (2005 [1993]), la religión constituye un “hilo de la memoria” que sirve como nexo entre las distintas generaciones. Otros optaron por una salida más concluyente; intentaron (re) crear su propia “comunidad imaginada” más allá del Atlántico. Aquí se apuntan las experiencias de galeses y valdenses.

Las tres experiencias encontraron en la Patagonia un terreno fértil para llevar a cabo sus cometidos, ya sea la obra de evangelización entre los indígenas o la organización de colonias con un claro perfil confesional. No serían los únicos ni los últimos en proyectar empresas similares en este vasto territorio: en 1882 el padre del sionismo, Theodor Herzl, evaluó la posibilidad de construir un “Estado judío” en la región austral; dos décadas después, los contingentes bóeres desembarcaron en Comodoro Rivadavia, con el anhelo de erigir una comunidad propia bajo una fuerte impronta étnico-religiosa. América devino tierra de esperanza, de posibilidades (vale aquí recordar las experiencias del socialismo utópico en Estados Unidos y Brasil y la formación de falansterios –en Argentina, un proyecto similar se desarrolló en Colonia Hugues, Entre Ríos–). Asimismo, los territorios sureños contaron con una posición privilegiada: una notable extensión de tierras para explotar con una escasa densidad demográfica, sociedades indígenas y asentamientos criollos dispersos y alejados a miles de kilómetros de los principales centros urbanos y de las autoridades nacionales. La débil presencia de los agentes del Estado y una legislación tolerante en materia religiosa y que promovía la colonización agrícola se vio reforzada con la limitada y remota obra de la Iglesia de Roma, a través de sus parroquias de frontera y algunas misiones volante. Este escenario sufrió cambios dramáticos a partir de la década de 1880, cuando los procesos de reocupación y repoblamiento y la puesta en producción de las tierras modificaron la estructura socioeconómica de la región –si bien la década de 1910 sería el parteaguas del proceso estudiado– (capítulo 1).

Igualmente, los casos presentan diferencias sustanciales. Desde el punto de vista organizativo, tratamos con una sociedad misionera y una serie de iglesias locales resultantes de proyectos colonizadores y redefinidas al calor de sucesivas corrientes migratorias. La SAMS, la primera experiencia considerada, no contó con apoyo oficial de la Iglesia de Inglaterra ni de otra institución confesional entre las décadas de 1840 y 1860. Nació de una iniciativa privada que se sostuvo a través de un sistema de mecenas o patrocinadores religiosos y laicos. Con la conformación de la Diócesis Sudamericana de la Iglesia Anglicana, con sede en Malvinas, y el nombramiento del Superintendente de la Misión, Waite H. Stirling, como obispo (1869), la sociedad recibió un notable impulso; es más, la nueva jurisdicción anglicana se cimentó sobre la base de las capellanías existentes y el entramado de estaciones misioneras e iniciativas desplegadas por esta y otras empresas similares, al punto de que, en regiones como la Patagonia, difícilmente pudieron diferenciarse (capítulo 2). La autonomía de la que gozó la entidad entre 1869 y 1902 resultó un problema para el siguiente obispo, Edward F. Every (1902-1937), quien no dudó en limitarla a los fines de consolidar su autoridad y fortalecer la estructura eclesiástica (capítulo 5).

Por su parte, el *Nonconformism* constituyó uno de los basamentos del movimiento colonizador galés, cristalizado en la construcción de una veintena de capillas en el Valle del Chubut. Los grupos independientes, metodistas y bautistas (inclusive las familias anglicanas) contaron con el auspicio de la propia empresa colonizadora (la Sociedad de Emigración de Liverpool, luego la *Welsh Colonizing and General Trading Company Limited*) y el Seminario de Bala, por entonces bajo la dirección del pastor Michael D. Jones (1822-1898). Durante las décadas de 1860 y 1890, como se presentó en el capítulo 3, tal situación favoreció la movilidad de pastores y recursos desde Gran Bretaña y Estados Unidos. Muchos de los ministros religiosos, quienes se desplazaron con sus familias, eran activos promotores de la empresa colonizadora en esos países. Asimismo, las capillas resguardaron el esquema congregacionalista y mantuvieron plena autonomía; a partir de 1903, con la organización de la Unión de Iglesias Libres del Valle, formalizaron los vínculos e institucionalizaron una serie de pautas mínimas a los fines de optimizar su funcionamiento. También, hay que considerar el hecho de que, si bien las denominaciones inconformistas nunca ocuparon una posición oficial dentro de Gales, gran parte de la población de ese país se identificaba con ellas y sus demandas lograron ser canalizadas a través del movimiento nacionalista galés y el Partido Liberal, al menos hasta la primera posguerra. Esta situación benefició a los expatriados y colonos en América, sin considerar el apoyo que pudieron recibir de las redes desplegadas por las comunidades británicas en los principales centros urbanos y portuarios del continente.

Distinta era la situación del valdismo, que durante más de seis siglos mantuvo la condición de “disidencia” y su ámbito de influencia se redujo al triángulo italo-suizo-francés. Cuando las familias valdenses iniciaron la diáspora a mediados del siglo XIX, muchas de ellas se desplazaron en el marco de un proyecto colonizador auspiciado por pastores y laicos. En el caso pampeano, específicamente, el papel de los religiosos fue mínimo y la iniciativa surgió de un grupo de laicos que estableció contactos con una empresa colonizadora privada. Ahora bien, los *pioneers* bregaron por la preservación étnica-religiosa y contaron con el respaldo de la *Chiesa Valdese* y sus representantes sudamericanos. A diferencia de las congregaciones de origen galés, la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Iris (IEVCI) logró mantener en el tiempo los vínculos con las “iglesias hermanas”, a pesar de que algunas coyunturas interrumpieron el diálogo con la Iglesia de Italia (el estallido de las guerras y el régimen fascista) y las congregaciones de Uruguay (durante el peronismo) (capítulos 4 y 6). El exitoso proceso colonizador en la región rioplatense y el hecho de que la “colonia/templo madre” estuviera en Uruguay garantizaron un segundo respaldo para las iniciativas locales, mucho más efectivo que el auspicio de una Iglesia o una red de instituciones confesionales trasatlánticas.

En este sentido, es importante demarcar un par de cuestiones relativas a la dimensión socio-religiosa. Las acciones de la SAMS fueron ejecutadas por un grupo de misioneros y voluntarios provenientes de Gran Bretaña. Después de los fracasos estrepitosos que se llevaron la vida de varios de ellos, la sociedad replanteó su organigrama y esquema de trabajo. El Superintendente de la Misión se estableció en la base Cranmer, en las Islas Malvinas, y desde allí evaluó la potencialidad de la región. Paralelamente, la base misionera funcionó como campo de entrenamiento, con un número variable de indígenas. En el último cuarto del siglo XIX, la SAMS duplicó su plantel de misioneros y extendió el radio de acción. En la Patagonia contó con un elenco de agentes que trabajaban junto a voluntarios y otras personas que desempeñaron funciones de manera informal, entre ellos los integrantes de sus familias (mayormente las mujeres) e indígenas convertidos. En este sentido, vale recordar que la obra patagónica estuvo destinada principalmente a la evangelización de parcialidades étnicas, como quedó de manifiesto en el trabajo realizado en el archipiélago fueguino y en un comienzo en Patagones. Sin embargo, no se restringió a ellos. La entidad auspició el trabajo entre grupos de expatriados, colonos y algunas familias criollas de Viedma, Trelew, Rawson, Punta Arenas y Bahía Blanca.

Las congregaciones inconformistas del Chubut fueron organizadas e integradas mayormente por galeses y familias de ascendencia galesa de Gran Bretaña y Estados Unidos. Con el auspicio del Seminario de Bala y dentro de los límites de la “Colonia Galense”, devinieron “iglesias étnicas” que conservaron y recrearon el “ser galés”. Los pastores se ciñeron a la feligresía local; sólo se conoce una iniciativa conversionista formal (aquella auspiciada por la Sociedad Misionera de la Patagonia, *Cymdeithas Genhadol Patagonia*). Las capillas funcionaron mayormente en distritos rurales, en torno a un núcleo de individuos unidos por lazos de parentesco y vecindad y/o por afinidades religiosas. Dado que las congregaciones estuvieron supeditadas a la constante movilidad de su feligresía, las distancias que debían recorrer los pastores (en caso de contar con uno) y las inundaciones (que no pocas veces afectaron los edificios de culto), las fronteras entre ellas resultaron porosas. Los grupos inconformistas compartieron pastores y espacios comunes (las capillas “unificadas”, las escuelas dominicales, los *Eisteddfods*) y en varias oportunidades fueron asistidos por agentes de la SAMS y hasta por el mismo obispo de la Diócesis anglicana –al igual que las familias galesas episcopales recibieron la atención de pastores independientes, bautistas y metodistas–.

Colonia Iris surgió como un proyecto de “colonia confesional” en el límite pampeano-bonaerense, de las mismas características que otros emprendimientos que tuvo la región en torno a 1900 (las colonias de alemanes de Rusia católicos y judíos). No podemos afirmar que la totalidad de familias fundadoras de El Triángulo y las áreas circundantes fueran practicantes, o incluso

creyentes; seguramente, como en el caso anterior, había personas que “creían sin pertenecer”, “pertenecían sin creer” (Davie, 2011 [2007]) o eran “valdenses seculares” (si es viable la expresión para referir a aquellos valdenses no creyentes). Sin embargo, al menos durante el periodo 1901-1915, las familias que se ubicaron en aquella zona rural respondieron al mandato de los *pioneers*, conformar una “colonia homogénea”, y trabajaron colectivamente para contar con una escuela y un templo, dos instituciones clave en la preservación identitaria del grupo. Después de la mudanza de los colonos y la sede parroquial al centro poblacional más cercano, Jacinto Aráuz (Pampa Central), la comunidad valdense asumió una nueva dinámica. La IEVCI agrupó a congregaciones de localidades y zonas rurales aledañas, integradas por familias de colonos, mayormente uruguayos y descendientes de italianos. Los pastores, primeramente italianos y luego nacidos y formados en el Río de la Plata, se ocuparon de su atención de manera estable. Mantuvieron contactos con otras iglesias reformadas, trataron de asistir a los “dispersos” del norte del Territorio Nacional cuando pudieron y hasta evaluaron la posibilidad de realizar campañas de “avivamiento” entre otros cristianos de la región. A fines de los años treinta ampliaron su campo de acción a raíz de la movilidad territorial resultante de las crisis agroecológicas, y la IEVCI alcanzó su máxima expansión.

En este punto hay que resaltar un hecho evidente pero no señalado con anterioridad. A diferencia de los agentes de la SAMS y las congregaciones de origen galés, la comunidad valdense pampeana se conformó a comienzos del siglo XX en un territorio donde los procesos de reocupación y repoblamiento ya habían dado inicio. La mayoría de sus miembros eran descendientes de italianos o uruguayos, nacidos en la región rioplatense y/o adaptados a la sociedad vernácula. En un principio se afincaron en campos alejados de poblados para constituir una “comunidad de su propia gente”, pero la falta de tierras y el aumento demográfico condujo a que varias familias se trasladaran a localidades vecinas como Jacinto Aráuz. Además, los valdenses estuvieron cerca de las estaciones ferroviarias y el puerto de Bahía Blanca; contaron con experiencia agrícola, maquinarias y otros recursos para explotar sus parcelas de tierras y convertirse en propietarios; tuvieron acceso a créditos y préstamos de comerciantes y empresarios amigos; enviaron a sus hijos e hijas a las escuelas del medio cuando no pudieron sostener su propia institución educativa; y, según los documentos consultados, parece que no tuvieron inconvenientes mayores con el idioma y otros apegos étnicos. La experiencia previa en el “Uruguay laico” y la secularización interna que atravesó la comunidad desde la diáspora favorecieron su rápida inserción a la sociedad territoriana; esta situación de origen sería clave para su desarrollo posterior (capítulo 6).

Señalados los rasgos más sobresalientes, podemos observar que las categorías clásicas de “iglesias de misión” e “iglesias de inmigración” no dan cuenta del complejo entramado del protestantismo vernáculo. Ya Paula Seiguer (2009b) evaluó los alcances y las limitaciones de este par dicotómico en su análisis comparativo del anglicanismo y el metodismo en Argentina. No nos detendremos en el caso de la SAMS porque, efectivamente, la tradición anglicana no estuvo restringida a la comunidad británica y a las familias episcopales provenientes de América del Norte. Sólo resaltaremos el hecho de que la entidad, con un claro perfil conversionista, desarrolló una campaña de proselitismo en aquellos espacios donde encontró un campo fértil para hacerlo, sean áreas urbanas o rurales, entre población indígena, grupos criollos o expatriados (generalmente de habla inglesa y de tradición reformada, sin ser condiciones excluyentes). Como tratamos en el capítulo 2, el magazine de la sociedad misionera, el *South American Missionary Magazine* (SAMM), publicó una serie de notas en la que se alentaba la obra del pastor y agente misionero Hugh Davies en el valle del Chubut, tanto para evitar el crecimiento del catolicismo como para ampliar la feligresía mediante el trabajo con indígenas y migrantes.

Según la clasificación de Waldo Villalpando y Christian Lalive D'Epinay (1970), las “capillas galesas” integrarían la lista de “iglesias de trasplante”. Pero si bien su feligresía estuvo compuesta por grupos de colonos y migrantes específicos, los galeses, no se restringieron exclusivamente a ellos. Por un lado, las familias de colonos y descendientes galeses pertenecían a cuatro denominaciones distintas: independientes, bautistas, metodistas (calvinistas y wesleyanos) y anglicanos. La construcción de una veintena de salones de culto no supuso una barrera inamovible entre ellas. El nacimiento de capillas unificadas y la organización de la Unión de Iglesias Libres del Valle (*Undeb*) cristalizaron una práctica no confesional que, más allá de ciertos “sectarismos” y etapas en la que los “celos religiosos” se retemplaron, caracterizó la vida religiosa en el Chubut. En este sentido, pese al nacionalismo de los ideólogos de la Colonia, no hubo tensiones entre inconformistas y episcopales; como hemos visto, la feligresía recibió la atención de pastores y misioneros de ambas tradiciones. Por otro lado, hubo al menos una iniciativa misionera entre las parcialidades indígenas de la región encabezada por pastores congregacionalistas: el proyecto de la Sociedad Misionera de la Patagonia (capítulo 3). Por el término de unos años (1874-1876), la entidad creada por simpatizantes de la colonización galesa, auspició el trabajo de Abraham Matthews entre las familias de colonos y la fugaz misión de David Lloyd Jones. El trabajo de evangelización desarrollado por este pastor fue irrisorio; no hemos hallado documentos que comprueben lo contrario. Aun así, permite matizar aquella visión de las capillas del Valle como “iglesias étnicas”.

El caso de la IEVCI es similar. Su feligresía fue bastante homogénea; basta con mirar rápidamente los libros parroquiales para identificar los apellidos de las mismas familias. Sin embargo, los límites de la parroquia no eran rígidos. Las campañas de “avivamiento” que los pastores y diáconos llevaron adelante en el norte de la Pampa Central, el centro-sur de Buenos Aires y el Territorio de Río Negro dan cuenta de ello. Los sucesivos consistorios trataron de resguardar “su” comunidad y, en la medida de lo posible, propiciaron la prédica allí donde había alguno de los suyos. No obstante, las giras pastorales y las “caravanas”, como se detallan en el capítulo 6, visibilizaron los objetivos proselitistas de algunos referentes de la IEVCI. En este sentido, podemos retomar la propuesta de especialistas como Zeny Rosendahl (2009) para observar los “fijos” y los “flujos” en el espacio religioso⁸⁴⁷. La IEVCI trató de garantizar la unidad comunitaria (el grupo original de familias valdenses), aunque regularmente redefinió sus límites a raíz de la movilidad de sus fieles (los “dispersos”), la circulación de “peregrinos” (familias de otras denominaciones cristianas que recibían los servicios pastorales y otras, como la del médico Chesim Rajak, que solicitaron su incorporación) y las campañas de evangelización en la región (tendientes a la incorporación de nuevos miembros). En otras palabras, esta Iglesia no constituyó una entidad inmóvil, cerrada.

Para ahondar en la naturaleza de las tres iniciativas protestantes, analizamos su organización *ad intra*. Tuvimos en cuenta cuatro aspectos: los perfiles de misioneros y pastores, la composición de la feligresía, la cuestión financiera y las redes asociativas en torno a ellas.

1.1 Misioneros y pastores: trayectorias y construcción de liderazgos

Si consideramos únicamente las experiencias estudiadas, podemos indicar que entre mediados del siglo XIX y el estallido de la Primera Guerra Mundial alrededor de un centenar de misioneros y ministros protestantes realizaron diversas acciones en los territorios nacionales del sur argentino. En general, nos referimos a varones de mediana edad, formados en instituciones teológicas de Europa (Inglaterra, Gales, Italia y, en menor medida, Suiza y Estados Unidos), como el Seminario de Bala y la Facultad de Teología Valdense. Dos tercios de ellos fueron contratados por las sociedades o juntas misioneras; la mayoría formó parte del plantel de la SAMS y un grupo menor trabajó en las congregaciones del Chubut. El resto estuvo compuesto por pastores que participaron

⁸⁴⁷ La especialista brasileña propone pensar los espacios sagrados como “un campo de fuerzas y de valores que eleva al hombre religioso por sobre sí mismo, que lo transporta a un medio distinto de aquel en el cual transcurre su existencia”. Lo sagrado se extiende más allá de las imágenes, los templos y los santuarios; “se da en el dominio de la emoción y del sentimiento del ser-en-el-mundo”. De este modo, los espacios sagrados resultan de una combinación de diversos niveles: los “fijos” (el templo), los “no fijos-flujos” (devotos y peregrinos) y el *imaginalis*, el “círculo sagrado” que rodea el propio espacio, definido por la imaginación de los seguidores (Rosendahl, 2009, pp. 45-48).

y acompañaron el proceso de colonización galesa, fueron convocados por las propias congregaciones del Chubut o bien, en el caso valdense, llegaron enviados por la *Chiesa Valdese* o las autoridades del distrito rioplatense.

Al menos una veintena de estos hombres permanecieron activos entre 10 y 30 años en la región. Dentro de los agentes de la SAMS, podemos listar a Bridges (1856-1886), Lawrence (1869-1900), Humble (1864-1897), Bartlett (1856-1884), Burleigh (1877-1893), Lewis (1869-1903), Whaits (1876-1899), Williams (1895-1916), Willis (1874-1891), D. G. Davies (1883-1909). Para el caso de las congregaciones del Chubut, podemos mencionar las trayectorias más significativas: A. Matthews (1865-1892, 1894-1899), D. Lloyd Jones (1874-1910), L. Humphreys (1865-1866, 1886-1910), W. Casnodyn Rhys (1879-1893), R. Jones (Bryn Gwyn) (1890-1912), J. Caerenig Evans (1874-1913). Aquí no mencionamos a ningún valdense, pues el primer y único “conductor espiritual” de la IEVCI para esta etapa, D. Forneron, apenas superó un bienio en el cargo (1909-1912). Al igual que este pastor, los misioneros y ministros que no incluimos en el listado estuvieron en la Patagonia por el término de algunos años, por temporadas discontinuas o tan solo por unos meses.

La labor en los territorios sureños no fue sencilla durante la segunda mitad del siglo XIX. Desde el viaje inaugural de Robert Fitz-Roy, las crónicas y los artículos que circularon a uno y otro lado del Atlántico, como aquellos publicados por el SAMM, resaltaron los aspectos más sacrificados de la vida patagónica. Muchos de los misioneros jóvenes y solteros no superaron los cinco años de permanencia; su paso por la región constituyó parte de la formación práctica antes de ser asignados como agentes en otros centros del hemisferio. Dentro del grupo de casados que regresó a Gran Bretaña se encuentran aquellos que lo hicieron a causa de enfermedad, el fallecimiento de sus parejas o padres, o la necesidad de brindarle educación formal a sus hijos. En general, los misioneros anglicanos y los pastores galeses con familias optaron por radicarse en el lugar y aprovechar los vínculos establecidos con la población territorialiana para garantizar cierta estabilidad a los suyos, ya sea a través de la participación de las instituciones civiles y los órganos de gobierno local (como lo hizo George Humble, al igual que su hijo) o el desarrollo de iniciativas privadas (como en los casos de Thomas Bridges y John Lawrence, quienes adquirieron tierras del Estado y montaron sus propios emprendimientos familiares). También, muchos de estos hombres encontraron aquí una veta para desarrollar una carrera dentro de la estructura eclesiástica. La trayectoria de Waite H. Stirling es sobresaliente: secretario de la SAMS, Superintendente de Misión, obispo de la Diócesis de Malvinas y, finalmente, obispo auxiliar y canónigo en la Catedral de Wells.

Junto a ellos debemos sumar a un grupo no menor de mujeres, cuya presencia en los documentos históricos y en las investigaciones precedentes pocas veces es tratado en su justa medida. Para la época, solo la SAMS contó con mujeres en su cuerpo de misioneros. Identificamos alrededor de 27 misioneras en la documentación consultada. De este total, siguiendo la clasificación de Paula de la Fuente Stranger (2014), identificamos dos grupos: aquellas mujeres que guardaban un vínculo familiar con los agentes de la entidad y ocuparon un rol de “colaboradoras secundarias”; y las misioneras “de derecho propio”, profesionales y/o mujeres contratadas para tareas específicas. A las primeras podemos incorporar las esposas e hijas de los pastores del resto de las iglesias consideradas, apenas mencionadas en los testimonios analizados para el periodo. Dentro del segundo grupo, destacamos los casos de la enfermera Hemmings y Mrs. Hawkes, quienes, tras enviudar, ocuparon el rol de matronas del orfanato en las estaciones australes de la SAMS. Sus estancias transcurrieron durante las décadas de 1880-1890 y, como vimos en el capítulo 2, marcaron un cambio en el perfil de la misionera. A partir de entonces se registraron ingresos de solteras (A. Fletcher, G. Harvey, M. E. Vernam, F. Jackson), quienes por lo general se dedicaron al cuidado de la población indígena de menor edad.

Este panorama cambió en el periodo de entreguerras. Aquellas personas que estuvieron al frente de los servicios religiosos en las congregaciones del Chubut y en la IEVCI formaron parte de una nueva generación de pastores. La mayoría nació de este lado del Atlántico o bien usaba el español como segunda lengua. Al menos dos de los pastores de la *Undeb* habían nacido en Argentina y eran hijos de ministros: R. J. Jones y T. Evans (quien trabajó entre las décadas de 1910 y 1950). Al igual que sus colegas, se formaron en Gales y, una vez que se consagraron, regresaron para servir en las congregaciones locales. Dentro de los obreros valdenses incluimos al último nacido y formado en Italia, y al primero nativo y graduado de la Facultad de Teología de Buenos Aires: S. Long (1929-1941) y W. Artús Janavel (1942-1949). A ellos les siguieron R. Ribeiro (1950-1958) y D. Perrachón (1959-1966), también rioplatenses. En particular, los pastores valdenses contaron con el apoyo de sus mujeres (Fernanda Menotti, Alice May Breeze, Ivetti Jourdan), tanto para el trabajo con la juventud y la niñez como para la representación institucional en las sucesivas conferencias distritales. A partir del decenio de 1950, este renovado cuadro se completó con las primeras obreras formales, la galesa Mair Davies y la valdense Inés Rostán, quienes redoblaron esfuerzos para satisfacer la demanda de la feligresía.

Durante toda la centuria, el papel de misioneros y pastores fue clave. En el caso de la SAMS, la sola presencia de agentes resultó vital para el funcionamiento de las estaciones y las capellanías en la Patagonia. El fallecimiento de Humble supuso el fin de la obra en Viedma; algo similar sucedió en Tierra del Fuego, después de que Bridges y Lawrence renunciaran a sus

puestos para administrar sus emprendimientos privados. En el caso de las congregaciones galesas y valdenses, dada su impronta calvinista-congregacionalista, la ausencia de pastores no significó el cierre de capillas –sí las inundaciones, la alta movilidad territorial o la dispersión de los grupos–. La feligresía y sus representantes (diáconos y ancianos) se hicieron cargo de mantener un organigrama de reuniones regulares. Es más, ante la ausencia de pastores estables o la dispersión de los grupos, los diáconos –por varias décadas varones y padres de familia– reforzaron su posición en las iglesias y hasta llegaron a disputar el poder con los propios pastores, como sucedió durante los primeros pastorados de la IEVCI. Pero también es cierto que, el hecho de contar con un obrero (o una obrera a partir de 1950) garantizó una actividad mínima y, sobre todo, continuidad. Son escasos los casos en los que la presencia de un ministro generó una merma en la asistencia de fieles; el pastorado del valdense Forneron constituye una excepción que confirma la regla.

En la etapa organizativa de las experiencias analizadas, estos hombres desempeñaron funciones que excedieron sus labores como “conductores espirituales”. Su formación y la legitimidad que construyeron dentro de las sociedades locales (además del hecho de que debían trabajar la tierra para el sustento de sus familias como el resto de la comunidad), los colocó en una posición privilegiada para interceder con otros actores sociales y agentes del Estado. En una sociedad en formación como los territorios nacionales, con una débil presencia estatal y una Iglesia Católica en incipiente construcción, los misioneros y pastores pudieron ampliar su ámbito de incidencia y asumieron puestos relevantes. Desempeñaron cargos públicos (maestros de escuelas públicas, médicos oficiales, inspectores de salud pública, jueces de Paz, concejales y presidentes de comisiones municipales) y participaron de diversas redes asociativas (cooperativas, emprendimientos educativos privados, prensa, sociedades culturales). En este punto, descuellan los pastores galeses y los misioneros anglicanos, quienes tuvieron una notable incidencia en la esfera pública territorialiana, como retomaremos más adelante.

En la primera mitad del siglo XX, en cambio, se observa una tendencia hacia la “privatización” de la función pastoral. En estudios posteriores sería necesario indagar la concepción de “religión” que portaron pastores y misioneros a los efectos de reconocer los alcances de la autoridad religiosa. A partir del análisis de la documentación consultada identificamos que, ante el fortalecimiento de las estructuras estatales y la clericalización católica de la vida pública territorialiana, los obreros a cargo de las capillas del Chubut y de la IEVCI se centraron principalmente en la articulación de estrategias para sobrellevar el emergente contexto socio-religioso. Frente a nueva generación de fieles nacidos en Argentina y con otros espacios de sociabilidad extra-comunitarios y no religiosos, los pastores tuvieron que actualizar el programa de

actividades parroquiales y aunar esfuerzos con otras iglesias e instituciones confesionales. Mientras que la *Undeb* y sus obreros trabajaron con sociedades bíblicas, la Iglesia Metodista Argentina y algunas iglesias evangélicas de la provincia de Buenos Aires (capítulo 5), los líderes valdenses aprovecharon la cercanía con las “iglesias hermanas” del Río de la Plata y sus contactos con la Facultad de Teología y los metodistas de Bahía Blanca para integrar una red interreligiosa que favoreció, entre otros aspectos, el activismo de la juventud (capítulo 6). En suma, los pastores no perdieron centralidad en la dinámica de las congregaciones locales, pero cada vez más las acciones que llevaron adelante quedaron restringidas dentro de sus límites.

1.2 Fieles y conversos

En 1895, 26.750 habitantes del territorio argentino (de un total de 3.954.911) se identificaron con tradiciones protestantes; en su mayoría eran migrantes transoceánicos o descendientes de ellos. Una de las áreas de mayor “densidad evangélica” del país fue la sureña. La Patagonia contó con 26 de los 68 templos erigidos en el país (casi la mitad); dentro de este extenso territorio sólo se registraron 3 templos católicos. Unos lustros después, el Censo de 1912 otorgó indicios de una tendencia que se reforzará gradualmente: la disminución relativa del número de protestantes de manera paralela al crecimiento de la población católica. Es decir, el último tercio del siglo XIX y los primeros años de la siguiente centuria (prácticamente la cuarta etapa del “largo siglo” del protestantismo presentado en el capítulo 1) comprendieron un período clave para las iglesias protestantes en la región patagónica. Después de esa etapa, la expansión del mundo católico minimizó su presencia cuantitativa y cualitativamente, desde lo material y lo simbólico.

¿Quiénes integraron ese segmento de la cristiandad patagónica? Las conceptualizaciones clásicas entendieron que algunas denominaciones (anglicana, luterana, valdense) constituyeron “iglesias de inmigración”, mientras que otras, generalmente de origen norteamericano (metodista, pentecostal, adventista), tuvieron un claro objetivo proselitista y devinieron “iglesias de misión”. Como hemos planteado en párrafos precedentes, esta clasificación no da cuenta de la dinámica religiosa de las iglesias protestantes. Además, los mismos argumentos podrían ser utilizados para el caso de la Iglesia Católica Apostólica Romana, pues dentro del universo que comprende el catolicismo nos encontramos con experiencias llevadas adelante por miembros del clero regular y secular (un número importante de procedencia extranjera) y destinadas a la conversión y/o limitadas a grupos étnicos particulares (indígenas y migrantes); el proyecto salesiano es un claro ejemplo de ello. Ciertamente es que, hasta la “Gran Guerra”, colonos, expatriados y migrantes constituyeron los principales componentes del protestantismo patagónico. De hecho, las iglesias consideradas resultaron “refugios étnicos”. Sin embargo, ello no significó el rechazo a la

incorporación de “otros” con identificaciones étnicas y religiosas disímiles, ni tampoco que en todas las experiencias analizadas esta característica se manifestara de la misma manera y a lo largo de todo el período considerado.

Dentro del anglicanismo prevalecieron dos escenarios: las estaciones misioneras destinadas a la obra de evangelización entre la población indígena y los núcleos poblacionales bajo la órbita de las “capellanías” (capítulo 2). En las *mission stations* de Malvinas, Tierra del Fuego y Patagones/Viedma nos encontramos con las familias de los agentes y voluntarios de la SAMS y la población indígena cristianizada. Recordemos la *Christian village* de Ushuaia que, en el decenio de 1870, resguardaba un conjunto de construcciones (las viviendas de los misioneros, la capilla, el orfanato, varios cobertizos y talleres) y una “hilera de chozas” que llegó a albergar a unos 300 yámanas. Para la época, la SAMS registró medio centenar de bautismos en el archipiélago fueguino. Claramente, las cifras son relativas, más aún para comprender los alcances de la conversión dentro de la población indígena (tema que merece un análisis más pormenorizado). No obstante, nos acercan al principal destinatario de la obra misionera y sus resultados (sobre todo si partimos del hecho de que los agentes priorizaron la evangelización de la población infantil, pues el trabajo con las personas adultas requería un trabajo que les otorgara una “fe inteligente” para ser admitidos a conciencia en la “Iglesia visible”).

Aun así, junto a las familias de los misioneros que trabajaron con las parcialidades étnicas de Tierra del Fuego y Nord-Patagonia nos encontramos con un número reducido de indígenas que podríamos agrupar dentro de la categoría de “voluntarios” o auxiliares de la obra. No nos estamos refiriendo a los indígenas explotados en las estaciones australes o en los emprendimientos particulares de los Bridges y los Lawrence, sino a los casos como los de Rosa, “the Indian girl” que trabajó junto al matrimonio Humble; o George Uococoo, Yacalanjiz, Stephen y Annie Lukia, Orphie y Edmund, quienes, según la lista de suscripciones levantada por T. Bridges en 1884, realizaron aportes a la obra. Dado los objetivos de nuestra investigación no nos detuvimos en este grupo de indígenas, pero sería interesante poder conocer más sobre ellos y su trayectoria posterior.

La colonización del Chubut (de la que participaron familias episcopales provenientes de Gales y Estados Unidos), el desarrollo de la actividad portuaria, la expansión de la red ferroviaria (que trajo consigo técnicos y otros trabajadores ingleses) y el proceso de repoblamiento posterior a la década de 1880 estimularon la obra de la SAMS y la organización de capillas locales, algunas precarias y temporales y otras bajo la categoría de “capellanías”. Todas ellas estuvieron a cargo de agentes de la entidad y dentro de la recientemente creada Diócesis sudamericana de la Iglesia de Inglaterra. Así, la tradición anglicana se sostuvo dentro de los grupos de colonos, comerciantes, trabajadores “golondrinas”, navegantes y otros expatriados británicos y norteamericanos

instalados en Dolavon, Trelew, Viedma-Patagones y la ciudad portuaria de Bahía Blanca –aquí también se podría mencionar a Punta Arenas, dado su historia y el nexo existente con el resto de los puntos de misión–. Constituyeron una feligresía que justificó y amortizó la presencia de los agentes de la entidad, más aún en regiones como la Patagonia Norte, donde la obra de evangelización no tuvo la misma continuidad que en los territorios australes. Por este motivo, en Viedma-Patagones, Humble mantuvo como estrategia un programa de acciones diversificado; anhelaba la puesta en marcha de obras de infraestructura en la región para recibir trabajadores ingleses y ensanchar las filas y las arcas de la estación misionera.

El otro foco del protestantismo en la Patagonia, las colonias agrícolas, presentó una feligresía más homogénea. En el Chubut, las capillas se conformaron en torno a los vecindarios rurales (a excepción de las iglesias construidas en los poblados de Rawson, Gaiman y Trelew) y, en términos generales, quienes concurren a ellas eran integrantes de familias de colonos inconformistas (congregacionalistas, metodistas, bautistas) y episcopales provenientes de Gales y Estados Unidos (capítulo 3). En el límite pampeano-bonaerense, la IEVCI también se organizó en el marco de una colonia étnica: las familias valdenses de origen ítalo-uruguayo radicadas en El Triángulo y las zonas rurales aledañas (capítulo 4). Como dijimos anteriormente, basta con mirar las actas parroquiales para identificar una serie de apellidos que, además, permanecieron a lo largo del período considerado. La diferencia entre ambas experiencias radica en el hecho de que, con la merma del movimiento migratorio-colonizador, el accionar de las iglesias galesas quedó restringido al núcleo original mientras que la IEVCI, si bien no cambió el esquema de funcionamiento (con un alto componente étnico), se “urbanizó” y buscó contener a su feligresía fuera de la colonia. Ello le permitió dinamizar la vida comunitaria e incorporar nuevos fieles, al menos entre las décadas de 1930 y 1960 (capítulo 6).

En su tesis sobre el comportamiento de las familias valdenses, Horario González subraya el carácter endogámico de la comunidad de Colonia Iris a partir de los enlaces matrimoniales forjados entre 1901-1926. Desconocemos si esa tendencia se mantuvo en las tres décadas siguientes; no resultaría extraño si tenemos en cuenta el discurso oficial que, así como priorizó que los padrinos fueran de la misma comunidad, no favoreció los matrimonios mixtos⁸⁴⁸. En todo

⁸⁴⁸ En 1956 los referentes de la IEVCI discutieron el tema de los matrimonios mixtos. Consideraban que “quienes se casan por la Iglesia Católica son por lo general precisados a asumir compromisos incompatibles con las promesas de Confirmación y con los principios bíblicos y teológicos que sustenta la Iglesia Valdense”, por lo que resolvieron: “1° Dejar de considerar como miembros de Iglesia a quienes desde la fecha se casan por la Iglesia Católica, salvo constancia expresa de que con ello no tomar compromisos incompatibles con su calidad de evangélicos. 2° Dicha constancia deberá ser dada al pastor en entrevista personal, y estudiada por el Consistorio. 3° Esta medida no significará un castigo, sino tan sólo el reconocimiento de que en cuestiones de conciencia la última decisión anula las anteriores incompatibles con las mismas. 4° Por esta razón dicha desvinculación formal no será necesariamente

caso, estas prácticas no resultaron contrarias a otras tendientes a ampliar el ámbito de acción de la IEVCI, como las campañas de evangelización. Promovidas por pastores, auspiciadas por el consistorio y apoyadas por las asociaciones de jóvenes, no sólo comprendieron a las familias dispersas en la Pampa Central, Buenos Aires y Río Negro sino, además, a fieles potenciales de esos distritos. En general, se trataban de familias cristianas aisladas o distantes de sus respectivas iglesias (si estaban conformadas en el país). Uno de los casos aludidos fue el de la familia del médico Chesim Rajak, de la Iglesia Evangélica de Neuchatel (Suiza), la cual solicitó su incorporación a la IEVCI hacia 1930 (capítulo 4). Asimismo, cuando se realizaron las giras de pastores y las “caravanas” en las décadas de 1940 y 1950 las acciones no se restringieron a ellas. Recordemos también la organización de la EEDD al sur de Jacinto Aráuz, bajo la dirección de Inés Rostán: tuvo un “carácter evangelístico” y dentro de sus objetivos figuró el de “incorporar familias no evangélicas” (capítulo 6).

Ahora bien, toda esta feligresía “protestante”, ¿era protestante de acuerdo con las expectativas de sus pastores? Es decir, ¿tenían una “fe inteligente” y sincera de integrar la “Iglesia visible” de Dios como esperaban los misioneros anglicanos de la población indígena evangelizada? A partir de la documentación analizada, no pudimos adentrarnos a la dimensión íntima del “ser” religioso, aunque sí consideramos algunas cuestiones relativas al comportamiento, a las prácticas. En este sentido, es útil volver sobre la propuesta teórico-metodológica de Grace Davie (2011 [2007]).

Además de quienes podríamos decir que creían y participaban activamente de la vida religiosa, nos encontramos con segmentos de la población que, de acuerdo con la socióloga británica, “creían sin pertenecer” y “pertenecían sin creer”. ¿Quiénes eran si no aquellos jóvenes que los pastores temían perder bajo la corrupción de la vida urbana, o las personas “adormecidas” que era necesario “despertar de su letargo” a través de una campaña de avivamiento, o bien, aquellos miembros de la IEVCI que eran “eliminados” periódicamente de la lista de “electores” porque no realizaban las contribuciones correspondientes? Muchos de estos individuos no participaban de la vida parroquial, pero no sabemos si habían abandonado sus tradiciones religiosas. Este fenómeno que Davie (2011 [2007]) denominó *believing without belonging* se reforzó en el período de entreguerras. En esos años se produjo una renovación generacional dentro de la feligresía de las iglesias, secundada por un nuevo movimiento territorial producto de la guerra, las inundaciones, la urbanización y las crisis agroecológicas, y el desarrollo de otras instancias de sociabilidad de manera paralela a la consolidación del Estado territorial. Entonces,

definitiva [...] 5° Los así desvinculados podrán ser readmitidos si se comprometen nuevamente con sinceridad, a servir a Dios de acuerdo a los principios de nuestra Iglesia”. AICI, Libro de Actas V, Consistorio, 07/04/1956.

algunos creyentes no solo dejaron de pertenecer, sino que, además, buscaron otros espacios confesionales para satisfacer sus necesidades espirituales.

En la década de 1920, el consistorio de la IEVCI tuvo una serie de desavenencias con el pastor luterano de Villa Iris, denunciado por el intento de “captar” jóvenes, y rechazó enérgicamente la posibilidad de que un grupo de adventistas alquilase el salón de cultos para su campaña de proselitismo. Como vimos en el capítulo 4, esos jóvenes que se acercaron a la Iglesia Luterana lo hicieron porque los servicios pastorales de la IEVCI eran discontinuos y tenían dificultades para asistir a las clases de catecismo que se desarrollaban en la localidad de Jacinto Aráuz. Del mismo modo, cuando pastores evangélicos y misioneros mormones o “élderes” llegaron al Chubut, un grupo no menor de descendientes galeses, identificados con las capillas inconformistas, optaron por asistir a sus escuelas dominicales y cultos. Así era revelado por *Y Drafod* en una serie de artículos (en castellano y galés) publicados en los años cincuenta (capítulo 5). Es decir, con la diversificación del campo religioso, algunos integrantes de la feligresía protestante patagónica tuvieron la opción de participar de otras instancias denominacionales, sin que ello significase una “conversión”.

Dentro de las experiencias analizadas, también podemos rastrear aquellos casos de fieles que participaban de la vida religiosa “sin creer” (*belonging without believing*). Si entendemos que las iglesias funcionaron como “refugios étnicos” en contextos post-inmigratorios, debemos considerar el hecho de que algunas familias e individuos se vieron movilizadas por los apegos étnicos antes que por una creencia o práctica religiosa en sí misma; para no pocos varones y mujeres, por ejemplo, los servicios religiosos constituyeron uno de los pocos momentos para conseguir pareja. Como ha sido expuesto en estudios precedentes, la iglesia representó una instancia de sociabilidad privilegiada, en la que migrantes, colonos y expatriados podían recrear y compartir con sus coterráneos la lengua, las costumbres y la historia de una tierra que habían dejado atrás. Las “capillas galesas” contaron con escuelas dominicales y, en algunos casos, con escuelas elementales. Ante la necesidad de educar a sus hijos y la ausencia de maestros o instituciones públicas, muchas familias de los vecindarios rurales del Chubut enviaron a sus hijos allí. Algo similar sucedió con la escuela que funcionó en el primer salón de cultos de El Triángulo. Además, las iglesias del Valle auspiciaron eventos culturales con una cierta periodicidad, como los “Juegos Florales” y los encuentros corales, en los que claramente no era necesario compartir ciertas creencias sino la sensibilidad artística o el gusto por oír prosas y cantos en galés.

Igualmente, algunos miembros de la IEVCI solicitaron en más de una oportunidad la celebración de cultos en francés cuando llegaba un obrero que pudiera celebrarlos; no es casual que, en esas ocasiones, aparecieran solicitudes de incorporación de familias suizas. Durante los

años sesenta, en el marco del sexagésimo aniversario de la comunidad valdense, los integrantes del consistorio se preguntaban si la Iglesia funcionaba como un simple “club” o una “asociación religiosa”⁸⁴⁹. ¿Acaso para algunos de los valdenses no había sido un espacio para expandir sus redes de sociabilidad y hasta una estrategia para desarrollar sus emprendimientos privados? La década de 1910 dejó un extenso debate en torno al traslado de la sede parroquial y los intereses de empresarios locales detrás del lugar de emplazamiento. En los lustros siguientes, el consistorio decidió excomulgar al gerente de la cooperativa de Aráuz al no responder “a los principios de sinceridad y honestidad que el Cristianismo proclama” (capítulo 4). Este tipo de accionar no es un indicador del nivel de creencia de uno u otro miembro, pero permite observar los distintos grados de participación y compromiso dentro de la feligresía estudiada.

1.3 Fe y dinero. Financiamiento y participación del laicado

En un espacio periférico, con una feligresía móvil y sin ingresos estables, la disponibilidad de recursos constituyó un tema regular para misioneros, pastores, diáconos y consistorios. La situación no era muy distinta a la que atravesaban las misiones y parroquias católicas del interior argentino; los misioneros volantes y los curas rurales exhibían constantemente sus privaciones. En efecto, los actores estudiados buscaron diversas estrategias para ensanchar las arcas parroquiales, mantener las iglesias y sostener las obras de evangelización. Distinguimos dos etapas, en consonancia con la periodización propuesta en el trabajo: 1860-ca.1930 y 1930-ca.1966.

Originalmente, la Sociedad Misionera de la Patagonia contó con un fondo de financiamiento provisto por donaciones y suscripciones de particulares laicos, asociaciones civiles y confesionales y patronos eclesiásticos. Refundada bajo el nombre de SAMS y reconocida de manera oficial en la década de 1860, la entidad estuvo respaldada por una compleja estructura de *Patrons* y un comité encargado de promocionar la obra, recibir contribuciones y acrecentar el número de *supporters*. El sistema de recaudación se vio favorecido por la difusión provista por el órgano oficial de la empresa, el SAMM, y las relaciones establecidas con otras iglesias, sociedades misioneras y bíblicas -anglicanas y no confesionales-. Aun así, la falta de recursos resultó una constante en el campo misionero y los agentes diversificaron las fuentes de ingresos; a pesar de que la entidad contó con mayores recursos y el apoyo del obispo diocesano, la ampliación del radio de acción había modificado su situación de privilegio. De este modo, como expusimos en el capítulo 2, los misioneros encontraron algunas opciones para equilibrar sus finanzas: las

⁸⁴⁹ AICI, Libro de Actas VI, Asamblea, 05/01/1963; 06/01/1966.

suscripciones, dádivas y colectas realizadas por la feligresía; las donaciones de empresas o entidades británicas; las concesiones de agentes públicos; y los emprendimientos particulares que pudieron desarrollar de manera independiente a la SAMS.

Las fuentes de ingresos variaron según la naturaleza de la obra y las características socio-políticas del espacio donde se ejecutaba. En la Patagonia Norte y en las ciudades portuarias de la región, la SAMS contó con el apoyo de expatriados, migrantes y colonos. Allí donde había un grupo de ingleses, como en Patagones/Viedma y Bahía Blanca, los misioneros percibieron dinero y otros donativos por los servicios religiosos y educativos brindados. En el Chubut, por ejemplo, los salones de cultos fueron construidos y refaccionados a partir de donaciones realizadas por las familias episcopales y la ayuda brindada por el gerente del Ferrocarril Central. En el archipiélago fueguino, la posición estratégica de las estaciones, entre Malvinas y Punta Arenas, favoreció el establecimiento de contactos con viajeros, expedicionarios científicos y militares, comerciantes y navegantes. Además, la población indígena era utilizada para la explotación de los recursos de la zona, tanto en la base de Cranmer como en las estaciones. Los misioneros introdujeron ganado y aprovecharon todo lo que estuvo a su disposición, al punto de integrar el circuito de productores de la Patagonia austral y convertir sus estaciones en “verdaderas factorías”, como señalaba Roberto Payró en *La Australia Argentina*. No es extraño que, tras décadas de servicio en la SAMS, los Bridges y los Lawrence se retiraran para atender sus propias estancias.

De forma complementaria, los varones y las mujeres de la SAMS tuvieron que vender su fuerza de trabajo, publicar libros y brindar conferencias para sostener a su familia y apoyar la obra misionera (Seiguer, 2017b). Así lo hicieron Stirling, Bridges y Schmid, cuando viajaron a Inglaterra; también fue el caso de Mrs. Burleigh, quien, tras enviudar, llevó adelante reuniones y escribió una serie de manuscritos sobre la vida en el extremo sur del continente americano. Agentes como Humble, que contaban con una profesión, pudieron ofrecer sus servicios y percibir un salario mensual. En este sentido, los misioneros también se vieron favorecidos por los vínculos con los agentes del Estado. Junto a las respectivas autorizaciones, recibieron enseres, tierras y hasta cargos públicos que les significaron un ingreso mensual fijo; la falta de profesionales y recursos formados favorecieron la convocatoria de hombres como el mencionado médico misionero para ocupar puestos de responsabilidad dentro de la estructura administrativa de los Territorios Nacionales.

Las congregaciones inconformistas y la IEVCI no funcionaron bajo la órbita de una empresa misionera y dentro de la compleja maraña de instituciones y sociedades reunidas en torno a la Iglesia de Inglaterra. Cuando nos referimos a las “capillas galesas” y a los primeros años de la parroquia valdense de Colonia (1901-1915), tal como se expuso en los capítulos 3 y 4,

hablamos de iglesias preponderantemente rurales, con una feligresía compuesta por familias vinculadas a través de lazos de parentesco y vecindad. En ambos casos, su organización y mantenimiento estuvo vinculado a un grupo de colonos reunidos por afinidad religiosa y proximidad. Fueron ellos quienes donaron los terrenos y los materiales, dispusieron de horas de trabajo, recaudaron dinero, solicitaron el envío de obreros y abonaron su salario. Si bien la Colonia del Chubut contó con el apoyo inicial del Colegio de Bala y la empresa colonizadora dirigidos por Michael D. Jones y recibieron la ayuda de algunas entidades (como la Sociedad para la Asistencia de Causas de la Iglesia en Llandegai o la SFBS), a fines del siglo XIX, el destino de las iglesias del Valle estuvo supeditado al accionar de su feligresía. Del mismo modo, la comunidad de El Triángulo y alrededores debió sortear los vaivenes económicos que atravesó la región en los primeros lustros, pues el apoyo proveniente de Italia y Uruguay se limitó al envío de pastores y obreros itinerantes –cuyos gastos eran cubiertos por las propias familias locales–.

Una vez en marcha las respectivas iglesias, la feligresía estableció mecanismos para aumentar los ingresos o, al menos, optimizar los recursos. Quizás sean los valdenses quienes más energías destinaron a ello. Aplicaron la experiencia de las comunidades hermanas del Río de la Plata y establecieron un sistema de suscripciones mediante el cual cada miembro debía realizar una contribución anual permanente. A ello sumaron recaudaciones extraordinarias durante ceremonias y eventos especiales (la “Fiesta de la Cosecha”, el “día de la Gratitud”). Para la década de 1920 la parroquia contaba con seis propiedades que el consistorio supo administrar de diversas maneras (por ejemplo, alquilando el viejo salón de cultos de El Triángulo al Consejo Escolar de Puán). Además, dada la posición de varias familias, la IECVI recibió algunos beneficios y préstamos de las casas comerciales y las empresas de la región (Stroeder, Drysdale, Griot y Mengelle), así como concesiones de parte del municipio, como la exoneración de impuestos entre 1926 y 1933.

Las congregaciones de origen galés también gozaron de este tipo de ingresos y beneficios hasta el inicio del siglo XX. Sin embargo, los valdenses tuvieron una ventaja respecto a los grupos reformados del Chubut. La IECVI estuvo integrada por distintas congregaciones que trabajaban mancomunadamente en pos de su sostenimiento, tal como quedó demostrado en la construcción de la sede parroquial: una vez terminada la obra, cada grupo llevó adelante la erección de su salón de cultos, pero siempre con el apoyo del resto. Al pasar todas las decisiones por un mismo consistorio, tanto el trabajo como los ingresos se canalizaron en la misma dirección. Contrariamente, la mayoría de las “capillas galesas” se organizaron a partir de iniciativas de un grupo de familias y al amparo de una u otra denominación. Salvo en el caso de las capillas unificadas (no confesionales), cada familia, vecino o pastor trabajó de manera independiente al

resto de sus coterráneos. A medida que el movimiento colonizador avanzó, el número de capillas aumentó y su mantenimiento dependió de las voluntades particulares; de allí que algunos templos pasaran de una a otra denominación y, luego de la gran inundación de 1899, otros tantos no hayan sido reconstruidos. El establecimiento de la *Undeb*, en 1903, trató de revertir esta situación.

El periodo de entreguerras modificó la dinámica protestante, sobre todo para el caso de la SAMS y las congregaciones de origen galés. Las relaciones entre Argentina y Gran Bretaña se debilitaron con el consiguiente impacto para la comunidad británica y las iniciativas de ese origen. La entidad misionera había perdido el apoyo de la estructura diocesana con la consagración de Every, en 1902. El nuevo obispo llevó adelante un programa tendiente a fortalecer la autoridad eclesiástica y limitar el accionar de la sociedad. Además, se vio afectada por la construcción del canal de Panamá y el inicio de la guerra. Las estaciones australes quedaron aisladas, los recursos mermaron y las energías de la comunidad británica se volcaron al auxilio de sus compatriotas – para entonces, la SAMS había logrado una notable expansión, con obras en todo el subcontinente cuyo rédito material y simbólico era mayor–. Las iglesias conformadas por las familias de colonos galeses corrieron mejor suerte, pues se mantuvieron en pie y pudieron superar los obstáculos de la mano de la *Undeb*. El organismo dispuso de un cronograma mensual de cultos acorde al número de fieles y recursos de cada capilla; aquellos grupos con mayores recursos pudieron concertar encuentros “entresemanas”. En todo caso, la carga recayó una vez más en la feligresía y, en un contexto de restricciones, determinó su desarrollo ulterior (capítulo 5).

Estos años también fueron complejos para la IEVCI, particularmente a raíz de las crisis agroecológicas. Entre 1930 y 1945, las suscripciones para el sostenimiento de cultos difícilmente se pudieron sostener y, en más de una oportunidad, los balances de tesorería arrojaron saldos negativos. Algunos valdenses perdieron sus propiedades y otros se desplazaron a las ciudades y provincias vecinas. Sin embargo, a mediados de la década de 1940, las finanzas de la parroquia se restablecieron –para el primer cincuentenario de Colonia Iris, la congregación de El Triángulo inauguró su nuevo salón de cultos–. Los saldos positivos se mantuvieron en los años siguientes a partir del accionar de las uniones cristianas y las ligas femeninas y los aportes de las congregaciones de la provincia de Buenos Aires y Río Negro. Al igual que en el caso del Chubut, la feligresía asumió una posición clave en la vida parroquial; con una nueva generación de pastores, el “laicado” valdense devino vanguardia, con un notable dinamismo que motorizó a toda la IEVCI y se materializó en sus ingresos (al menos hasta la década de 1950) (capítulo 6).

En síntesis, durante la primera mitad de la centuria comprendida, los protestantes pudieron recurrir a las redes extendidas dentro y fuera del país y a los vínculos cosechados con los agentes del Estado para compensar la situación deficitaria de estaciones misioneras e iglesias. Los lazos

étnico-religiosos con migrantes, expatriados, comerciantes y viajeros resultaron clave en este sentido, al igual que las afinidades ideológicas con políticos y funcionarios públicos nacionales y locales. La familia Humble, por ejemplo, recibió el apoyo de varios gobernadores masones y anticlericales del Territorio de Río Negro. Es decir, el principio constitucional del “sostén del culto católico” no tuvo una traducción unívoca dentro de los agentes del Estado, ni tampoco se restringió a una denominación cristiana en particular. Después de la Primera Guerra Mundial, la situación se modificó. El nuevo clima de época y la merma de la presencia de población y capitales británicos impactaron en las iniciativas protestantes, especialmente las de la SAMS y las capillas de origen galés. En este momento resultó fundamental el trabajo mancomunado de toda la feligresía, pues los ingresos que pudieron percibir de fuentes externas a las congregaciones (Iglesias madre, sociedades misioneras, entidades no confesionales, empresas, comunidades de migrantes y descendientes europeos) se restringieron al mínimo. En el Chubut resultó fundamental la labor de la *Undeb*; en la Pampa Central, a pesar de las consecuencias de las crisis agroecológicas, los valdenses de la IEVCI encontraron en las asociaciones de jóvenes y mujeres y las redes ecuménicas una manera de mantener activa la vida parroquial.

1.4 Sociabilidad protestante, más allá de los templos

Durante la primera parte del periodo considerado (1860-ca.1910), las iglesias y las propias estaciones misioneras, con sus capillas y escuelas, constituyeron un espacio de sociabilidad privilegiado para las comunidades locales. Representaron instancias de promoción cultural, regulación social y práctica ciudadana. En sociedades en formación y en entornos mayormente rurales, lo público y lo privado no supusieron límites inmóviles y compactos. Lo religioso trascendió los muros de templos y hogares e, inicialmente, empañó distintos aspectos de la vida social territorialiana.

La experiencia de la SAMS arroja escenarios de los más variados. En el extremo sur de la Patagonia, la estación de Ushuaia se erigió como una *Christian village*, con su capilla, orfanato y talleres; las mujeres de la misión, por ejemplo, desarrollaron *Mothers' meeting* como complemento de la labor catequística y la enseñanza de oficios. Después de 1880 este esquema de trabajo difícilmente pudo sostenerse. En la estación de Patagones, los misioneros se integraron a la sociedad local. Dada las características socio-demográficas de Patagones, diversificaron sus acciones y establecieron una red de prácticas e instituciones locales. A la escuela de San Javier le siguieron iniciativas similares en el “pueblo del sur”, donde establecieron la capilla y el dispensario de Humble. Tal como relatan George Musters y el médico misionero, devino un espacio al que asistían varios migrantes y expatriados junto a otras familias locales. Al igual que

sucedió en Bahía Blanca, la presencia de los misioneros anglicanos trajo aparejada la reunión de un grupo de personas de habla inglesa y afines que demandaban sus servicios religiosos y educativos (capítulo 2).

En el Chubut las iniciativas anglicanas se integraron al circuito de capillas inconformistas. Entre la década de 1870 y los primeros años del siglo siguiente, las congregaciones de origen galés vivieron su “edad de oro” como resultado del incremento de fieles, pastores y recursos. Una veintena de templos constituyeron espacios sociales privilegiados de la “Colonia Galense”: pautaron la territorialidad, fueron espacios de fomento cultural, asumieron una “función asistencial” y de formación ciudadana y cumplieron una función reguladora. Las prácticas asociativas que se extendieron a su alrededor incluyeron desde las instituciones educativas que funcionaron en ellas (escuelas dominicales y elementales “mixtas” y “privadas”) hasta la “Sociedad de Templanza”, abarcando prácticas y encuentros culturales como los coros, el *Eisteddfods*, los festejos de San David y del Día del Desembarco. Pero no se restringieron a ellas. Como primeros centros deliberativos y de liderazgo social, las iglesias resultaron la plataforma de acciones mancomunadas; una función que habían desempeñado en el País de Gales antes y después del movimiento colonizador.

En el capítulo 3, mediante el análisis de los liderazgos étnico-religiosos, observamos el lugar ocupado por los pastores en el entramado social del Chubut finisecular. Los ministros no sólo integraron el “Consejo de los Doce”, órgano de gobierno original de la “Colonia Galense”, sino todas las comisiones locales que se formaron a partir de entonces: concejos municipales, consejos escolares, Comisión Sanitaria, Defensoría de Menores. Promovieron y participaron de iniciativas culturales como la entidad “Chubut del Futuro” (antecedente de la Sociedad “San David”), la “Escuela Superior de Señoritas” y la “Liga de Jóvenes”; y varios de ellos dirigieron el periódico *Y Drafod*. Además, los ministros fueron enérgicos impulsores del movimiento cooperativista local. En 1885, por ejemplo, John Caerenig Evans y William Casnodyn Rhys participaron de la fundación de la Compañía Mercantil Chubut (*Cwmni Masnachol Camwy*), como presidente organizador y secretario respectivamente. Del mismo modo, al detenernos en las trayectorias de otros líderes étnicos de la Colonia, vimos que la religión difícilmente asumió una posición marginal en el Chubut finisecular; los “patriarcas” L. Jones, E. C. Roberts y R. Jones Berwyn impulsaron y defendieron la tradición cristiana/inconformista de la población del valle –la participación en las capillas y los vínculos sostenidos con los pastores, en algunos casos consanguíneos, favorecieron la construcción de legitimidad hacia el interior de la población local–.

En el umbral de la Patagonia, la IEVCI también ocupó un lugar central dentro de la dinámica comunitaria. El primer salón organizado en El Triángulo fue al mismo tiempo templo y

escuela. Como otras “colonias confesionales” de la región, los ritmos sociales estuvieron pautados por el trabajo de la tierra y los servicios espirituales. Con el traslado de la sede parroquial a la localidad de Jacinto Aráuz, la Iglesia no perdió centralidad. Es interesante destacar que, a diferencia del caso chubutense, aquí fueron los “laicos” (principalmente los diáconos y ancianos) quienes extendieron las redes en el medio circundante. Los valdenses tejieron vínculos con comerciantes y vecinos destacados y participaron de distintas instancias de sociabilidad, como los clubes deportivos. En la década de 1920 integraron los órganos de gobierno de Aráuz y Villa Iris, y ocuparon puestos claves dentro de las cooperativas agrícolas de la zona. Tal fue la posición alcanzada por los valdenses en ese micro-clima social que por las manos del consistorio pasaron proyectos para la creación de un hospital local (capítulo 4).

Durante los decenios de 1910 y 1930, en general, las acciones de los protestantes dentro y fuera de los templos comenzaron a disminuir; esta situación varió según los casos y las regiones consideradas. Las experiencias anglicanas y las congregaciones del Valle del Chubut sufrieron los embates ya en los últimos lustros del siglo XIX. La obra anglicana en la Patagonia tuvo una etapa definitoria entre el retiro de Brigdes y el fin del obispado de Stirling (1886-1900); el derrotero de Humble en esos años da cuenta de los alcances y las limitaciones de los vínculos extendidos por los misioneros en la Patagonia. Así, el primer cuarto del siglo XX estuvo marcado por la franca retirada de la SAMS, con el continuo traslado de las estaciones fueguinas hasta su clausura.

Las capillas galesas, después de la organización de la *Undeb* y el *revival* de 1905, tampoco recuperaron el esplendor de los años anteriores. La ausencia de liderazgos étnico-religiosos fuertes resultó notoria en los años siguientes. Las congregaciones se mantuvieron dentro del conjunto de instituciones y acciones de base étnica de la comunidad de descendientes galeses, como la Compañía Mercantil del Chubut, el periódico *Y Drafod*, la Sociedad “San David” y aquellas entidades creadas en el marco de la guerra (si bien todas ellas se vieron condicionadas por los vaivenes político-institucionales de entonces). Desde las páginas de *Y Drafod*, por ejemplo, trataron de defender la educación laica (capítulo 5).

La IEVCI y los valdenses también sufrieron esta tendencia; su influencia en la esfera pública fue fugaz y, a partir de la década de 1930, limitada (capítulos 4 y 6). Su impronta en localidades como Jacinto Aráuz se mantuvo en algunos emprendimientos y áreas, como la salud y la educación. Hasta 1950 la IEVCI era una de las pocas instituciones en la región con varios templos e iniciativas dedicadas a la niñez, la juventud y las mujeres. Así, en los años siguientes, los valdenses prestaron su salón de culto para las campañas médicas de René Favaloro y apoyaron la creación de la escuela secundaria local.

De este modo, podemos confirmar parte de la hipótesis de nuestra investigación: los protestantes desarrollaron una multiplicidad de acciones y prácticas tendientes a consolidar sus comunidades y feligresías e incidir, en la medida posible, dentro del espacio público territorial. La diferenciación de esferas en sociedades en formación como los territorios nacionales fue menor que en otras áreas del país por un tiempo prolongado y, en consecuencia, la interacción entre grupos religiosos/Iglesias, asociaciones, partidos políticos, resultó efectivamente mucho más densa. Esta situación benefició a los protestantes, cuyas instituciones y líderes asumieron un rol destacado a nivel local: fomentaron asociaciones comunitarias, se insertaron en los órganos de gobierno local, promovieron instituciones educativas, culturales y de salud-higiene pública. Tal incidencia fue posible al amparo de un proyecto “liberal” que reservó un lugar destacado al “cristianismo” en el proceso de “civilización” de estos territorios. Asimismo, se limitó a casos y momentos particulares: mientras que la presencia del Estado y la Iglesia Católica fue limitada, y cuando fue necesario levantar las banderas de la libertad religiosa y la laicidad ante el avance de ellos. De este modo, en Ushuaia y Patagones-Viedma, los misioneros gozaron de una posición privilegiada entre las décadas de 1860 y 1880. En Chubut, según el centro regional o vecindario rural estudiado (Gaiman, Dolavon, Rawson, Trelew), los pastores galeses pudieron tener injerencia en algunas decisiones hasta los primeros años del siglo siguiente, pero no de manera continua en el tiempo: desde 1875 debieron disputar la autoridad con los funcionarios del Estado y a partir de la década de 1890 tuvieron que resistir al avance salesiano.

Después de 1900, como hemos analizado, se produce un cambio en las acciones, discursos y actitudes de las sociedades misioneras, las congregaciones y los líderes étnico-religiosos. Los protestantes trataron de buscar alternativas ante las consecuencias que trajeron aparejados el cese del flujo migratorio y de recursos materiales, la fractura del paradigma decimonónico que justificó las empresas misioneras y colonizadoras, la expansión de iglesias y movimientos evangélicos de origen estadounidense y la cristalización del mito de la “nación católica”. Para la SAMS significó el ocaso de la experiencia en la Patagonia. En cambio, las congregaciones inconformistas del Chubut y la IEVCI buscaron la manera de preservar su posición: en el primer caso, mediante otras instituciones de base étnica; en el segundo, a través de sus instituciones y redes de contacto.

2. PROTESTANTISMO Y SECULARIZACIÓN EN EL SUR ARGENTINO: ENTRE LOS MITOS DE LA “ARGENTINA LAICA” Y LA “NACIÓN CATÓLICA”

En este trabajo nos propusimos responder dos preguntas: ¿cómo impactó la presencia protestante en las sociedades en formación del sur argentino?, y ¿qué rasgos asumieron los proyectos

misioneros y colonizadores protestantes a raíz de la instalación de nuevos migrantes, la expansión de la congregación salesiana y el montaje del aparato estatal-territoriano? Así, analizamos la dinámica del campo religioso a partir de las redefiniciones de los vínculos estrechados por los protestantes con el Estado, la Iglesia Católica y la sociedad civil en dos momentos que los estudios académicos han revisitado en las últimas décadas: la etapa correspondiente a la construcción del Estado nacional y el “impulso liberal” finisecular, y el período que se extiende desde la primera posguerra hasta el peronismo, marcado por el ascenso del “nacionalismo católico”. Tal acercamiento nos permitió evaluar las particularidades de una región periférica como la patagónica, que en algunos puntos escapan a las lógicas generales. Conjuntamente, pusimos en tensión la categoría de “minoría religiosa” en vista de la posición de los protestantes dentro del campo social y religioso territoriano.

2.1 Los protestantes y las relaciones con el Estado: experiencias supletorias, acuerdos y tensiones

La clase dirigente argentina de la segunda mitad del siglo XIX no cuestionó el perfil cristiano que debía asumir la Patagonia. Tal como señalan Roberto Di Stefano y Loris Zanatta (2009 [2000]), apreció la función “civilizadora” del clero siempre y cuando su accionar no fuera en contra del “proyecto de nación”. Este principio no se limitó a los católicos. Las iniciativas protestantes también se contemplaron dentro del proyecto de “integración” de los espacios extraídos de la “barbarie”, aun con los recelos de aquellos que advertían sobre la radicación de súbditos de la Corona británica y los peligros de la expansión imperialista en la región. Ello quedó expuesto en las únicas oportunidades en las que el Congreso argentino discutió la presencia de protestantes en el sur, en 1863 y 1886 (capítulo 1).

Ahora bien, a raíz del aluvión de migrantes, el despliegue de las instituciones salesianas y el montaje del aparato estatal-territoriano, este planteo inicial fue revisado. Hacia 1900, las ideas anticlericales y laicistas perdieron peso dentro de la élite política e intelectual. Además, por muy anticlericales y admiradores de las naciones protestantes que fueran, varios integrantes de la clase dirigente no habían dejado de compartir una serie de valores e intereses con la Iglesia Católica. En este sentido, no consideramos que la etapa de 1880 a 1930 esté signada por un “liberalismo integral”, tal como planteó Fortunato Mallimaci (2004, 2008) en varios de sus trabajos. Coincidimos con la propuesta de Di Stefano (2010), quien reduce el “empuje laicista” a unos años de la década de 1880. Esta situación nos permite ver las variadas relaciones que establecieron los funcionarios del Estado con los actores religiosos en un espacio de incorporación tardía y con una distintiva presencia protestante como los territorios nacionales sureños. Ilustraremos este planteo.

Durante el tercer cuarto del siglo XIX, la obra de la SAMS y la colonización galesa se desarrollaron sin mayores dificultades. El único conflicto registrado se suscitó en 1864, cuando falleció la primera esposa de Stirling en el “pueblo del sur” y los agentes de la sociedad tuvieron que negociar con las autoridades locales un lugar de sepultura ante el rechazo del párroco local. El Estado no tenía una presencia efectiva en toda la región y las acciones bajo el sello de la Iglesia de Roma se limitaron a ciertas áreas de la frontera. De este modo, las experiencias estudiadas tuvieron allanado el terreno para llevar adelante sus cometidos, entre ellos la evangelización de los indígenas y el despliegue de las primeras estaciones y templos. En Tierra del Fuego, el único poblado fue la “aldea cristiana” levantada por las familias de misioneros anglicanos (capítulo 2). En el Chubut, las familias de colonos galeses contaron con sus propias instituciones de gobierno, respetuosas de las tradiciones religiosas de una comunidad que había nacido bajo las banderas de la libertad de cultos y en la que participaban abiertamente los pastores de las distintas denominaciones (capítulo 3). Para no pocos políticos, intelectuales y viajeros, constituyeron la vanguardia de la “civilización” en la inmensidad de la Patagonia (capítulo 1).

Las tensiones emergieron en la segunda mitad de la década de 1870, con el aumento de la presencia de agentes estatales. En general, dependieron de las afinidades ideológicas y los vínculos construidos con los funcionarios de turno. Concretamente, se puede decir que estuvieron circunscriptas a la “Colonia Galense”. El establecimiento de los comisarios generó una serie de fricciones que terminaron con la detención de líderes prominentes de la comunidad; esos agentes desconocieron a las autoridades comunitarias y llevaron adelante iniciativas, como el fomento y la creación de las “escuelas nacionales”, tendientes a la nacionalización de una población que había crecido con el arribo de nuevos contingentes de colonos. Este accionar afectó en cierta medida a las congregaciones locales, pues algunas de las “escuelas mixtas galenses” funcionaron a su amparo (capítulo 3).

En cambio, para la misma fecha, los misioneros de la SAMS lograron acuerdos y recibieron varias concesiones de parte del personal asignado por el Poder Ejecutivo Nacional. Hacia 1884 los oficiales de la novel Subprefectura Marítima en la Isla de los Estados y Tierra del Fuego reconocieron la labor realizada entre los indígenas australes, manifestaron abiertamente su apoyo y atendieron los pedidos de Bridges y sus pares. En Patagones/Viedma, tras la organización de la Gobernación de la Patagonia, las relaciones de los funcionarios públicos y el personal de la sociedad no sufrieron cambios significativos. Es más, el flamante gobernador Álvaro Barros (1879-1882), un masón que había contraído matrimonio con una mujer de la comunidad británica porteña, incorporó al misionero Humble dentro de la comisión municipal y le delegó los departamentos de

Higiene e Instrucción pública y los cargos de médico interino de la Gobernación y Juez de Menores (capítulo 2).

Después de la organización de los Territorios Nacionales (1884), la situación se tornó más compleja. Tres procesos lo hicieron posible: el ensanchamiento del aparato burocrático-administrativo local, el arribo de migrantes y colonos mayormente católicos, y el desarrollo de las misiones salesianas. El Estado no contaba con personal y recursos suficientes para responder a las demandas de una sociedad en formación, ni tampoco para llevar adelante la integración de una población heterogénea que comenzó a crecer a pasos agigantados. De este modo, misioneros, pastores e instituciones protestantes mantuvieron una función supletoria en tres áreas clave: evangelización indígena, salud y educación. En ese contexto, los discursos, las prácticas y las instituciones tanto protestantes como católicas hallaron una veta para crecer. El conflicto apareció allí donde los intereses entre los distintos actores se encontraron. Asimismo, las posturas de funcionarios, misioneros, pastores y colonos variaron según los vínculos que pudieron construir de manera personal o mediante las redes de sociabilidad locales.

En Río Negro, los agentes del Estado, muchos de ellos oficiales del Ejército iniciados en la masonería, no disimularon su fuerte anticlericalismo anticatólico y mantuvieron lazos estrechos con la familia del misionero Humble (capítulo 2). Durante las gobernaciones de los militares masones Félix Benavidez (1891-1894) y Liborio Bernal (1894-1897), expresaron su oposición al accionar salesiano. En sintonía, en informes elevados a las autoridades nacionales, en los que intervino el hijo de Humble (quien por entonces iniciaba su dilatada trayectoria política como “oficial primero” del gobierno), se hizo valer el artículo constitucional por el cual el Estado protegía “a todas las religiones o sectas”, sin obligar o imponer alguna. Esta era una lectura bastante particular de la Carta Magna argentina. Del mismo modo, durante los últimos años de vida de Humble (y de la estación misionera de Patagones), la familia del ex gobernador Lorenzo Vintter (1882-1888) hizo públicas sus muestras de agradecimiento al médico misionero. Con tres décadas de trabajo sostenido (1864-1897), la familia Humble-Williams había logrado posicionarse dentro de la sociedad local, vinculándose con las figuras más destacadas de la zona.

El extremo sur presentó una situación diferente. Para la misma época, los funcionarios de Tierra del Fuego, bajo la administración de Pedro Godoy (1893-1899), expresaron su inquietud al no poder garantizar la instrucción pública y solicitaron la promoción de misiones católicas que contrarrestaran la presencia anglicana. Las nuevas autoridades no dejaron de reconocer la tarea realizada por los agentes de la SAMS, pero no pudieron tolerar que parte de la población indígena sea atraída por una “misión inglesa”, que hable un idioma extranjero y no respete la religión “verdadera”. Por tal motivo, vieron oportuno solicitar recursos para construir una capilla en la que

se profesase el “culto oficial de nuestra constitución” y animaron el establecimiento de misioneros católicos para “poder competir” con los protestantes, bajo el esquema de la obra salesiana en Río Grande (capítulo 2).

En el Chubut, la designación de los primeros gobernadores (Luis Fontana, 1884-1894; Eugenio Tello, 1895-1898; Carlos O'Donnell, 1898-1900) no condujo al cese de los conflictos que se suscitaron en la década anterior. La división departamental llevó a una suerte de diarquía: Rawson, como capital territorial, pasó a ser el asiento de las flamantes autoridades; Gaiman se erigió como centro de la comunidad galesa. Mientras que esta ciudad devino la primera municipalidad del Territorio y continuó teniendo representantes de origen galés (algunos de ellos pastores), la vecindad de Rawson, integrada por muchas familias de colonos, denunció los manejos de las autoridades públicas.

Así, en el capítulo 3 nos dedicamos a analizar dos temas concernientes a la defensa de la identidad étnico-religiosa de la comunidad de origen galés ante el avance del Estado. Por un lado, tratamos la oposición de los colonos a celebrar los comicios y realizar las prácticas militares durante el *Sabbat*. El asunto asumió distintos niveles de conflictividad, extendiéndose desde 1888, con la resistencia del vecindario y el juez de paz de Rawson (el pastor Lloyd Jones), hasta 1899, cuando el presidente Roca, en su paso por el Chubut, garantizó el respeto del día domingo para aquellos jóvenes obligados a realizar el servicio en la Guardia Nacional. Si bien la comunidad no pudo modificar el día de las elecciones, consiguió el resguardo de una práctica religiosa para la juventud mediante una resolución proveniente directamente del Poder Ejecutivo Nacional.

Para entonces, el contexto político, ideológico y cultural había cambiado. Dentro de la elite dirigente, las ideas laicistas y anticlericales comenzaron a perder fuerza y se incrementaron los temores y las inquietudes ante los crecientes conflictos sociales y la supuesta pérdida de la “identidad nacional” que traía aparejada el incremento del movimiento migratorio; motivos por los cuales resultó más conveniente “contemporizar con la Iglesia [Católica], que estaba fortaleciéndose con el aporte de recursos que le proporcionaba la inmigración de órdenes religiosas europeas”, y encontrar en conjunto una manera de lograr la cohesión social (Di Stefano, 2010, p. 268). Así, mientras que para la comunidad galesa la concesión de Roca significó un reconocimiento de derechos y la preservación de un tiempo “sagrado”, para los funcionarios públicos evitó un foco de tensión en el sur y aseguró que los jóvenes pudieran continuar con sus “deberes nacionales”.

Por otro lado, abordamos la “cuestión educativa”. Hasta la sanción de ley N° 1.420 existió un entramado de prácticas, iniciativas y experiencias de enseñanza disímiles que funcionaron al amparo de la ley N° 988 (1875). Algunas de ellas, como adelantamos, se desarrollaban bajo la

jurisdicción de las propias congregaciones. En la década de 1890, los inspectores territorianos presentaron varios informes dedicados al incumplimiento de la legislación vigente a raíz de la existencia de escuelas “mixtas galesas” y salesianas (el 70 por ciento total de las instituciones educativas del Territorio) y el tipo de enseñanza que brindaban. Aun frente a ese panorama, el inspector Raúl B. Díaz observó que el “espíritu religioso de los protestantes” se “retempló” con motivo del establecimiento de escuelas católicas. Mientras que algunas familias mantuvieron a sus hijos en las “escuelas particulares”, como las dos que funcionaron junto a la capilla Nazareth, otras se valieron de la ampliación de la oferta educativa pública y abrazaron los preceptos laicos de la “escuela nacional”, ya sea como una prolongación de los principios del proyecto colonizador (la libertad religiosa) o como una reacción ante el avance salesiano.

En todo caso, es posible observar una importante transformación en el discurso público de los miembros de la comunidad galesa del Chubut (en la que incluimos a las nuevas generaciones de varones y mujeres que nacieron en el territorio argentino, dominaban el español y participaban de otras instancias de sociabilidad local). En torno a 1900, un sector de ellos se vio influenciado por las ideas laicistas, librepensadoras y anticlericales que, para la misma época, perdieron fuerza dentro de un segmento no menor de las élites dirigentes argentinas. Tal cambio quedó cristalizado en una serie de artículos publicados por el periódico *Y Draford*, así como en el subsiguiente enfrentamiento con *La Cruz del Sur*, órgano de las “Escuelas Profesionales Salesianas” del Chubut.

De este modo, los casos estudiados exhiben panoramas totalmente disímiles para las postrimerías del siglo XIX. En Tierra del Fuego, los oficiales de la jurisdicción reconocieron la obra de evangelización de la SAMS (como quedó grabado en la entrega de tierras a Bridges) pero evaluaron que era necesario reforzar la presencia católica ante su fuerte incidencia dentro de la población indígena. En Río Negro, los funcionarios públicos celebraron el trabajo de Humble, quien había participado del gobierno local en varias oportunidades (como lo haría su hijo), y criticaron abiertamente el accionar de la congregación salesiana. En Chubut, los agentes del Estado tuvieron que negociar con la comunidad galesa y contener los alcances de la red de instituciones desplegadas por los salesianos. Esta situación se observa de manera más clara en torno al rechazo del funcionamiento de las “escuelas particulares”. Para entonces, un sector de la población de origen galés (sobre todo la generación nacida en Argentina) hizo propio la bandera

de la laicidad, entendida como la no injerencia del catolicismo en la educación pública, en particular, y en la vida pública, en general⁸⁵⁰.

Las primeras décadas del siglo XX se caracterizaron por una declinación gradual de la presencia protestante en la esfera pública. Tal como observan las historiadoras Marisa Moroni y Susana Bandieri (2013) para los casos del espiritismo en La Pampa y la masonería en Neuquén, las Iglesias protestantes y sus referentes habrían disminuido notablemente su rol de intermediarios entre la sociedad civil y el poder político a medida que surgieron otras instancias como los partidos políticos. En Viedma, la única referencia al pasado de la obra misionera estuvo asociada al hijo de Humble, quien ocupó distintos puestos dentro del gobierno rionegrino. En Tierra del Fuego, la SAMS apenas mantuvo sus últimos agentes en las estaciones, con una población indígena que sufría las consecuencias de la persecución, las epidemias y la explotación económica. En Chubut, los descendientes de los galeses siguieron teniendo incidencia dentro de los órganos de gobierno, sobre todo en Gaiman, pero no como en los años anteriores, a través de sus líderes étnicos y religiosos. Asimismo, trataron por todos los medios de velar por la libertad religiosa y el resguardo de sus tradiciones. Los últimos conflictos que identificamos se desarrollaron en la década de 1940, en torno al traslado del antiguo cementerio de Gaiman y el decreto de enseñanza religiosa en las escuelas (capítulo 5).

Si incorporamos la experiencia valdense (capítulos 4 y 6), vemos que también en el sudeste de la Pampa Central la influencia de los protestantes resultó limitada para la época. Las relaciones con el Estado se restringieron a algunos años de la década de 1920 y el lustro siguiente, cuando se celebraron los primeros comicios municipales y varios valdenses capitalizaron su posición dentro de clubes sociales y cooperativas y las relaciones con empresarios de la región para acceder a puestos públicos. Ello quedó cristalizado, retomando las palabras del pastor Levy Tron, en el “amplio espíritu de libertad” que reinó en la localidad de Jacinto Aráuz hacia 1926. Uno de los hechos más clarificadores de esta situación lo brinda la decisión de los ediles, entre ellos el secretario de la IEVCI, de exonerar del pago de impuestos a las capillas e iglesias “de cualquier culto”. La principal beneficiaria de esa ordenanza, que se extendió desde 1926 hasta 1933, fue la congregación valdense, pues para la fecha los católicos no contaban con templo. La situación resultó extraordinaria ante el cambio de clima de época. Después de los años treinta la IEVCI mantuvo un fuerte dinamismo, como vimos anteriormente, que no necesariamente se tradujo en el plano público; solo registramos algunas iniciativas dentro del sector de la salud y la educación.

⁸⁵⁰ Este concepto de “laicidad” cuestionaba la “injerencia” católica pero no la protestante. Sería interesante ahondar en las distintas posturas en torno a la relación Estado-Iglesia/s vigentes dentro del ámbito del protestantismo histórico argentino, así como estudiar el anticlericalismo protestante, un tema escasamente abordado en la región.

Sería interesante evaluar los vínculos de los valdenses y el Estado después del periodo de la “gran parroquia”; pensamos que sus acciones (por ejemplo, en los campos asociativo y ecuménico) alcanzaron un límite recién durante la última dictadura cívico-militar⁸⁵¹.

2.2 Protestantes y católicos: la construcción de las “minorías religiosas”

A diferencia de otras regiones del país, de ocupación remota, los territorios nacionales del sur argentino exhiben una situación particular: una presencia temprana de misiones, iglesias y colonos protestantes que propiciaron una marcada diversidad religiosa local. No consideramos aquí las espiritualidades indígenas y otras tradiciones religiosas no cristianas; tampoco incorporamos a masones, espiritistas y librepensadores, que los hubo desde fines del siglo XIX y con una incidencia importante. Aun así, restringidos al mundo reformado, el escenario que nos presenta la vasta Patagonia es disímil: por un lado, aquí fue el catolicismo el que ayudó a dinamizar el campo religioso finisecular, ya sea a través del arribo de miles de individuos católicos o el despliegue de las misiones salesianas; por otro lado, las “minorías religiosas”, tal como son estudiadas por Susana Bianchi (2004), no siempre ni en todos los casos abordados resultaron ser los “otros” no católicos.

Entre las décadas de 1860 y 1890, el peso del protestantismo en Tierra del Fuego y Chubut no era desestimable. Las estaciones de la SAMS y las capillas de origen galés hicieron del centro y sur de la Patagonia un escenario atípico para la geografía religiosa de la Argentina decimonónica. Para entonces, Patagones/Viedma también contaba con una estación misionera y un grupo de protestantes, aunque tuvieron que compartir el protagonismo con la parroquia de “La Merced”. Tal situación generó un par de roces en torno al espacio de entierro de los “disidentes”. Con el ascenso de la ciudad a capital de la Gobernación de la Patagonia, primero, y del Territorio de Río Negro, después, la balanza se desplazó hacia el último misionero anglicano que trabajó en la zona. El nombramiento de funcionarios masones y anticlericales anticatólicos favoreció al agente de la SAMS, Humble. Dada sus aparentes afinidades ideológicas, fue convocado a ocupar varios cargos correspondientes a las áreas de educación y salud pública. En esos puestos, no dudó en fortalecer su obra o, al menos, contener la influencia de la tradición romana. Como responsable del comité de instrucción pública, para citar un caso sobresaliente, patrocinó la elección de dos matrimonios

⁸⁵¹ En 1976 fuerzas militares y policiales coparon la localidad de Jacinto Arauz, tomaron el Instituto Secundario “José Ingenieros” y detuvieron ilegalmente a varios vecinos, a quienes privaron de su libertad y torturaron en el puesto caminero cercano. Dentro de ese grupo se encontraban el director del colegio y un par de valdenses, entre ellos el pastor de la IEVCI. Fueron acusados de constituir “un foco de enseñanza marxista y penetración ideológica de la subversión”. En los años previos, valdenses y católicos fortalecieron el diálogo a través del trabajo en conjunto de pastores como Carlos Delmonte y el sacerdote Valentín Bosch, quien después de 1976 tuvo que exiliarse (Asquini y Pumilla, 2008).

protestantes para ocupar los cargos de docentes en las nuevas instituciones educativas: los Ackerley y los Schauemberg.

Los últimos lustros del siglo atestiguaron un incremento de la masa de migrantes y colonos que llegaban a la Patagonia. Junto a ese movimiento, los salesianos desplegaron sus misiones e instituciones. En 1884, unos años después de conseguir la autorización del arzobispo de Buenos Aires, la Santa Sede creó el Provicariato Apostólico de la Patagonia (que abarcó los Territorios de Río Negro, Neuquén, Chubut y, desde 1896, la Pampa Central), con sede en Viedma, y la Prefectura Apostólica de la Patagonia Meridional y Tierra del Fuego, con sede en Punta Arenas. En gran medida, la estrategia delineada por los salesianos contempló los pasos dados previamente por los protestantes, ya sea para desplazarlos o, como sucedió después en la Pampa Central, para evitarlos.

En 1880 las parroquias de Carmen de Patagones y Viedma funcionaron bajo la dirección de José Fagnano y Domingo Milanesio, quienes realizaron giras misioneras en la zona. La capital del Territorio Nacional de Río Negro dispuso de un colegio salesiano (1884), al que fueron anexadas distintas secciones en los años siguientes (Artes y Oficios, y Enseñanza Agrícola). Para entonces, los salesianos organizaron su primer hospital en la Patagonia (1892). De este modo, montaron un complejo institucional, educativo y de salud que puso en jaque a la estación anglicana, caracterizada por el desarrollo de actividades en esas dos áreas. Como hemos mencionado, las autoridades de Viedma fueron críticas con la presencia salesiana, no así las de la vecina localidad. En efecto, en la década de 1890 el médico misionero exigió al municipio de Carmen de Patagones un espacio dentro del cementerio local para el entierro de los residentes protestantes, ante lo que consideró una política discriminatoria hacia fieles protestantes y de otros cultos.

En el Territorio del Chubut, el salesiano Bernardo Vacchina desarrolló una notable obra entre 1892 y 1897, con la fundación del primer colegio de la congregación, la reconstrucción del templo de Rawson y la apertura de una sala de primeros auxilios. En los años siguientes también impulsó la creación del periódico *La Cruz del Sur* (1905). En respuesta, pastores, misioneros y fieles anglicanos e inconformistas asumieron distintas posiciones. Anteriormente señalamos que el SAMM estimó necesario que Hugh Davies realizara un trabajo de proselitismo/conversión entre grupos indígenas del Chubut e inmigrantes. Por su parte, tal como informó Raúl B. Díaz, el “espíritu religioso” de colonos y familias de ascendencia galesa se reanimó. Además, en los años siguientes, el discurso laicista y anticlerical anticatólico caló entre un sector de la comunidad y fue enarbolado por *Y Draford*.

En la Patagonia Austral, el establecimiento de la Prefectura Apostólica aseguró la presencia católica, aunque debió sortear la posición de la obra anglicana, los emprendimientos mineros y ganaderos (entre ellos, los establecidos por las familias Bridges y Lawrence) y el número de extranjeros radicados allí. De este modo, la campaña de Fagnano inició en 1889, entre los alacalufes de Dawson (Chile). Luego, en 1893, se prolongó a la misión de la “Candelaria” a 12 km de Río Grande; sería la obra más importante de la congregación, en funcionamiento hasta la década de 1920 (en ese tiempo los salesianos trataron de replicar experiencias en otros puntos de la región, sin conseguir el mismo resultado). También, el misionero italiano llevó adelante la inauguración de la capilla de Ushuaia (1894), con el apoyo del gobernador Pedro Godoy, y organizó una capellanía en las Islas Malvinas. Mientras tanto, los anglicanos continuaron con su obra en las estaciones de Cranmer y Ushuaia, aunque el retiro de Bridges (1886) y Lawrence (1899) y la fugaz experiencia en la isla Wollaston (1888-1892) pueden tomarse como señales de su debilitamiento y lenta retirada.

A comienzos del siglo XX la situación era otra. El mundo católico se había expandido; los protestantes constituían un número ínfimo y estaban cada vez más circunscriptos a ciertas localidades. La SAMS sostuvo a misioneros en las estaciones australes hasta su cierre definitivo en 1916. Los salesianos mantuvieron su posición en el archipiélago, así como la consolidaron en Río Negro tras el fallecimiento de Humble (1897). En el Chubut, a pesar del crecimiento de la población, Gaiman conservó una mayoría de familias de ascendencia galesa y tradición reformada. En 1905 atestiguó un avivamiento religioso que movilizó a centenares de varones y mujeres; el episodio quedó materializado en la nueva capilla *Bethel*. La capital territorialiana, por su parte, devino bastión de la obra salesiana. Las tensiones entre los distintos actores religiosos quedaron registradas en la prensa étnico-confesional: *Y Drafnod* y *La Cruz del Sur*. El periódico bilingüe denunció los abusos de la Iglesia Católica y bregó por la defensa de la educación y el Estado laicos a través de una decena de artículos con un claro perfil anticlerical y librepensador. El semanario salesiano no desestimó el frente abierto y decidió ir “al combate” con una serie de columnas destinadas a criticar la educación laica y desacreditar a su colega.

Para el periodo de entreguerras, el crecimiento del mundo católico, las relaciones construidas por las congregaciones salesianas tanto con la sociedad local como con las autoridades territorialianas, y el avance del nacionalismo católico modificaron la dinámica socio-religiosa de la Patagonia. Los protestantes se habían transformado en esos “otros” religiosos: devinieron minorías no solo por su representación numérica sino por su posición dentro del campo religioso territorialiano. La comunidad de origen galés y mayoritariamente protestante de Gaiman pudo ejecutar una serie de acciones para resistir a la fuerte clericalización católica de vida pública.

Así, durante la década de 1940, un sector de ella levantó una vez más las banderas de la educación y la libertad religiosa, en consonancia con las movilizaciones interreligiosas que se produjeron en Buenos Aires y otros centros del país. Un panorama distinto presenta el caso de Colonia Iris.

En la Pampa Central, como ha estudiado Ana Rodríguez (2013), los salesianos concentraron sus acciones, primero, en la evangelización indígena, y, luego, en la consolidación de la feligresía católica a través de la educación de la niñez y la atención de comunidades “homogéneas”, como las colonias de alemanes de Rusia. Durante el funcionamiento de la Misión (1896-1934), lograron extender una red de instituciones y relaciones que les permitió tener una presencia, aunque desigual, en gran parte del Territorio. Una de las zonas donde no fueron exitosos es la valdense. Los misioneros atendieron a las familias de Jacinto Aráuz, como así también las vecinas Villa Iris (donde funcionaba una capilla desde 1908) y Villa Alba. Pero recién en 1948, tras la reorganización eclesiástica de La Pampa, la feligresía católica de esa localidad logró inaugurar su templo (en Villa Alba, el primer edificio de cultos data de 1932).

Como vimos en el capítulo 4, Aráuz formó parte de la jurisdicción salesiana desde sus orígenes y no careció de fieles católicos. A pesar de la existencia de algunos anarquistas, como aquellos inmortalizados por Osvaldo Bayer en “Los rebeldes de Jacinto Aráuz”, y la presencia de decenas de familias valdenses, los católicos agruparon más del 75 por ciento de la población local. Además, según los registros de los propios misioneros, las visitas y bautismos celebrados por Ángel Buodo durante las primeras décadas del siglo fueron cuantiosos; es decir, los salesianos no dejaron de visitar la localidad y la comunidad católica tuvo un mínimo de actividad anual. Ahora bien, a partir de la documentación analizada consideramos que, al menos durante la década de 1920 y parte del decenio siguiente, estos religiosos se vieron incapaces de consolidar una presencia relevante y sostenida en el tiempo ante la posición que lograron los valdenses como propietarios y arrendatarios de campos, dueños de comercios, integrantes de clubes sociales y cooperativas. En otras palabras, a diferencia del resto del territorio pampeano, los católicos constituyeron un actor “minoritario” en este microclima religioso. Después de esa fecha, la situación se revirtió.

Con el ascenso de militares y políticos conservadores tanto a nivel nacional como local, la Iglesia Católica se hizo presente en distintos niveles de la vida pública territorial. El mito de la “nación católica” tuvo su correlato en el mito de la “pampeanidad católica”. Por un lado, los laicos institucionalizados se abocaron a consolidar una identidad confesional-católica de manera conjunta con párrocos y capellanes (capítulo 6). Lo mismo sucedió en Chubut; como presentamos en el capítulo 5, *La Cruz del Sur* publicó una serie de artículos en los que la historia del Territorio

se revisó y el pasado galés-protestante se minimizó: el resultado fue un discurso que concibió a la Patagonia como “salesiana”. Por otro lado, los lazos tendidos entre la Iglesia y las autoridades territorianas se estrecharon. Los programas políticos de los gobernadores (nombrados por el Poder Ejecutivo Nacional) se caracterizaron por el anhelo de la construcción de “un ser nacional” que, en muchos aspectos, coincidió con el proyecto católico. La liturgia pública de esos años dio cuenta de la múltiple interacción, con inauguraciones de templos y monumentos y la presencia de autoridades eclesiásticas y gubernamentales en celebraciones religiosas y oficiales (Funkner, 2014; Rodríguez, 2014).

La clericalización católica de la vida pública alcanzó su ápice a mediados de la década de 1940, cuando las políticas del gobierno militar de 1943 e inicialmente del peronismo sintonizaron con las demandas de la Iglesia Católica. Las “otras” Iglesias, como la IEVCI o aquellas agrupadas en torno a la *Undeb*, debieron afrontar una serie de medidas que, primero, reforzaron el proceso de clericalización de los años anteriores y, segundo, controlaron y restringieron sus acciones; a saber, la implementación de la educación religiosa en las escuelas públicas, el funcionamiento del Registro de Cultos, la censura de las emisiones radiofónicas, los controles de la Inspección General de Justicia. Pero, además, se vieron atravesados por las tensiones resultantes de las disputas ideológico-partidarias; en el caso valdense, la participación de miembros de la congregación en instancias civiles, que en las décadas anteriores había sido un estímulo para la parroquia, resultó un motivo de conflictos que perduraron en el tiempo.

En este contexto, los valdenses debieron articular una serie de estrategias para hacer frente a la “nación católica” y conservar su posición dentro del campo religioso local, ahora desde una posición minoritaria. De todas ellas hemos destacado la expansión de las redes intereclesiásticas y la conformación/integración de espacios de diálogo regional/nacional. Los años que transcurrieron entre la organización de la FIEV (1934) y la celebración del primer sínodo de la Iglesia Valdense del Río de la Plata (1966) abarcaron el proceso de adaptación y “naturalización” de las estructuras de la Iglesia Valdense a la región. En el caso pampeano, como se planteó en el capítulo 6, ese tiempo fue de crecimiento, pues la IEVCI expandió su área de influencia a través del accionar de las asociaciones de jóvenes y las ligas femeninas y los contactos con otras iglesias e instituciones evangélicas, como los metodistas de Bahía Blanca y la Facultad de Teología de Buenos Aires. De este modo, la comunidad valdense participó de diversos espacios ecuménicos que tuvieron su repercusión directa en la dinámica interna de la parroquia, fortaleciendo a distintos sectores de la feligresía. Así, frente a la situación política nacional y la creación de la “Convención de Iglesias Evangélicas Valdenses en la Argentina” (1953) –una respuesta local a la situación impuesta por las relaciones entre los gobiernos de Argentina y Uruguay–, la parroquia de Colonia

Iris pudo asumir un rol preponderante dentro de la región comprendida por las congregaciones de La Pampa, Buenos Aires y Río Negro, al menos hasta comienzos de la década de 1960.

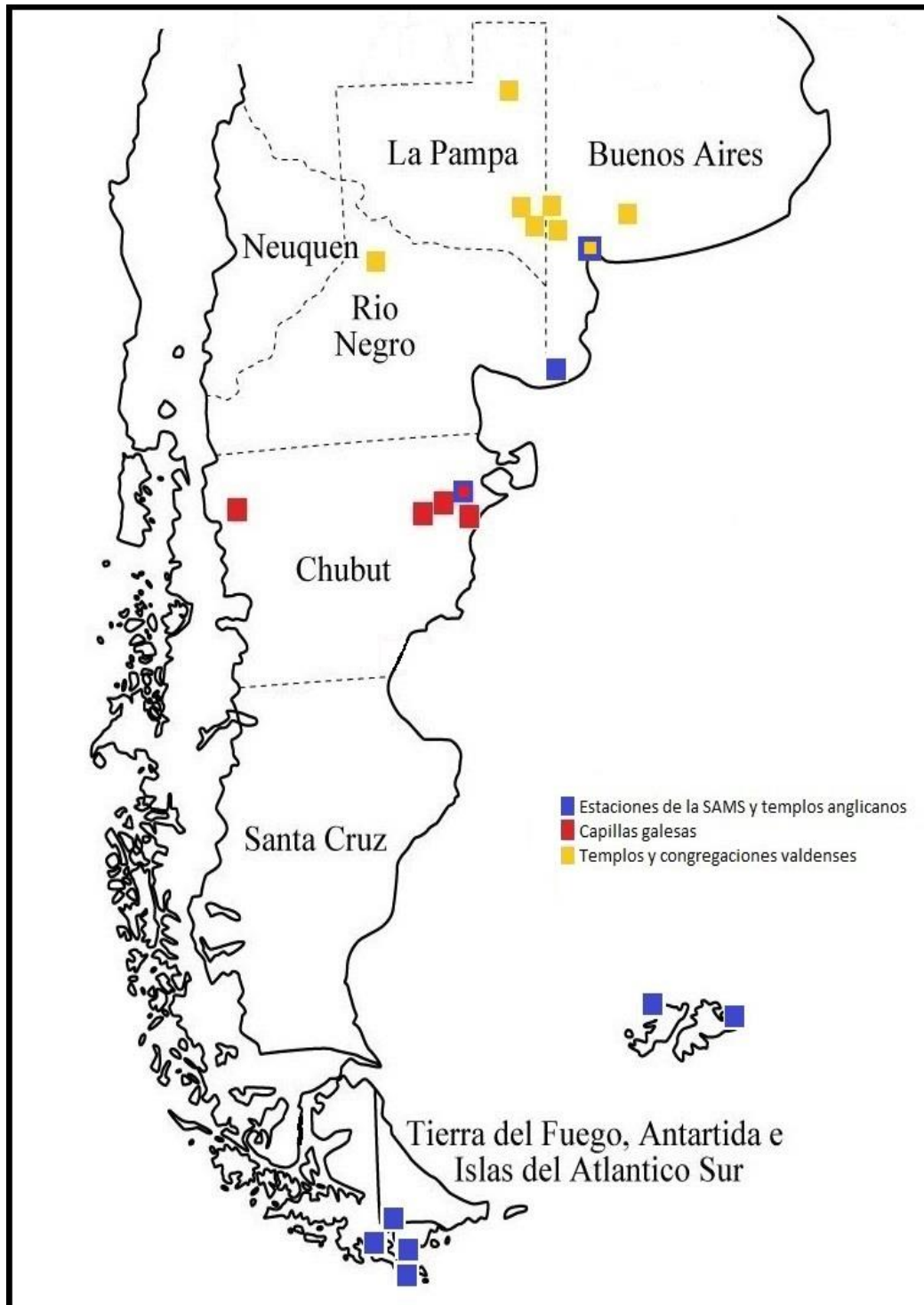
En suma, en esta tesis nos adentramos en la dinámica religiosa de los territorios nacionales del sur argentino a partir de un análisis histórico sobre el protestantismo. Con ello hemos intentado realizar un aporte al estudio de la diversidad religiosa y la secularización en nuestro país. Hemos evaluado necesario realizar una investigación de estas características por varias razones. Una es que constituye una contribución que consideramos significativa para la historiografía regional, pues a la fecha no se han realizado estudios de síntesis que aborden la diversidad religiosa, en general, y el protestantismo histórico, en particular, en una región periférica como los territorios nacionales del sur argentino. Hasta ahora la atención estuvo puesta mayormente en el mundo católico y solo en algunos casos se ha evaluado la situación particular de expresiones religiosas minoritarias y las relaciones que establecieron con el Estado y la sociedad durante la etapa territoriana. Asimismo, tampoco se han privilegiado las relaciones intereclesiales y las redes ecuménicas, un campo poco explorado en el ámbito académico vernáculo y que en este trabajo constituyó una de las dimensiones privilegiadas.

Otro motivo es que el análisis de la dinámica religiosa a partir de las iniciativas protestantes ofrece nuevos elementos para pensar períodos clásicos y los problemas de qué secularización y qué laicidad se configuraron en espacios extra-céntricos, sobre todo en sociedades en formación como las territorianas, donde estos actores religiosos pudieron tener otro tipo de incidencia en el entramado social, de manera paralela a la consolidación del aparato estatal y la expansión de las estructuras capitalistas. Esperamos que nuevos planteos puedan formularse a partir de un estudio pormenorizado sobre el proyecto de evangelización indígena de la SAMS (tema que no desplegamos en estas páginas), la consideración de otras experiencias religiosas minoritarias (luteranos, menonitas, pentecostales) y la indagación del anticlericalismo protestante, tanto para esta u otras regiones de Argentina. Además, en la medida en que se desarrollen nuevas líneas de indagación sobre estos temas y se incluyan otros períodos (la etapa provincialista), será posible realizar nuevas lecturas y formular interpretaciones más precisas de los procesos considerados y de un fenómeno de creciente interés social, los “otros” religiosos, que, por lo general, han sido estudiados bajo la lógica de las áreas centrales del país.

ANEXO

MAPAS

Mapa N° 1. La Patagonia Protestante



Fuente: Elaboración del autor.

Mapa N° 2. La SAMS y sus estaciones misioneras hacia 1867



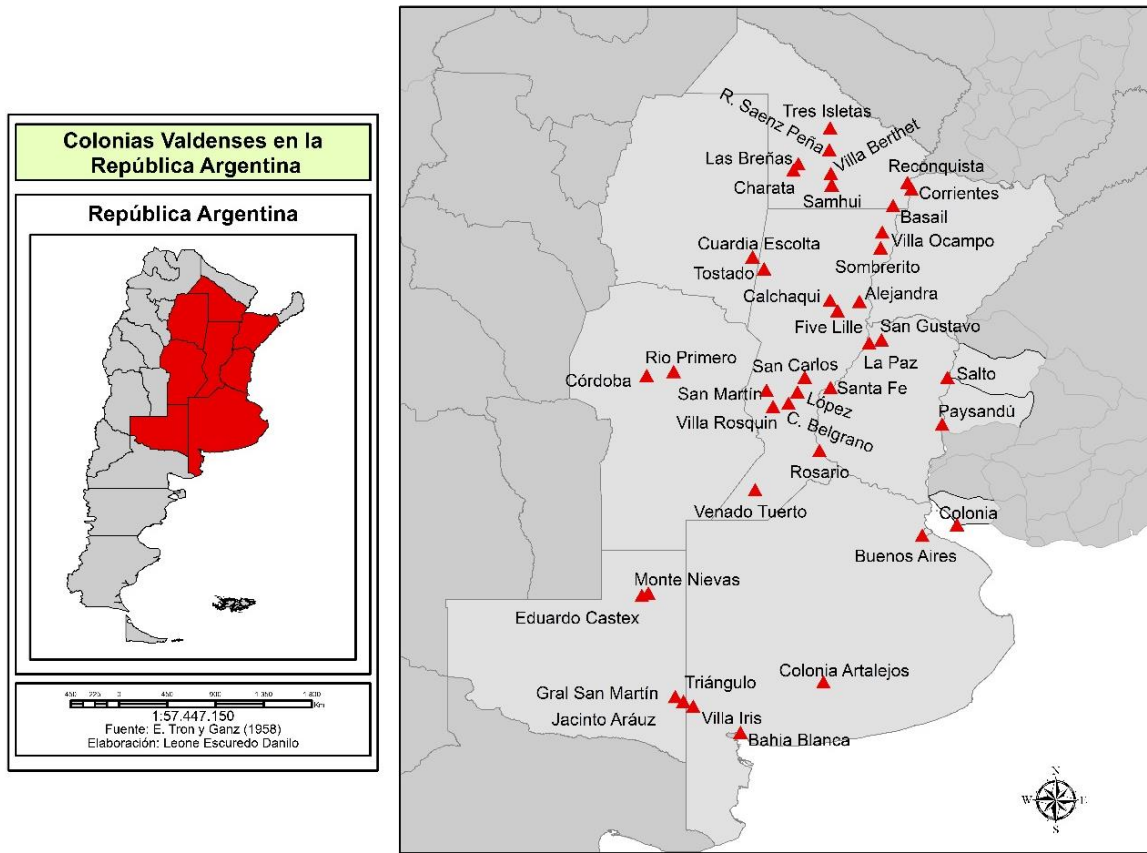
Fuente: SAMS (1867)

Mapa N° 3. La SAMS y sus estaciones misioneras hacia 1884

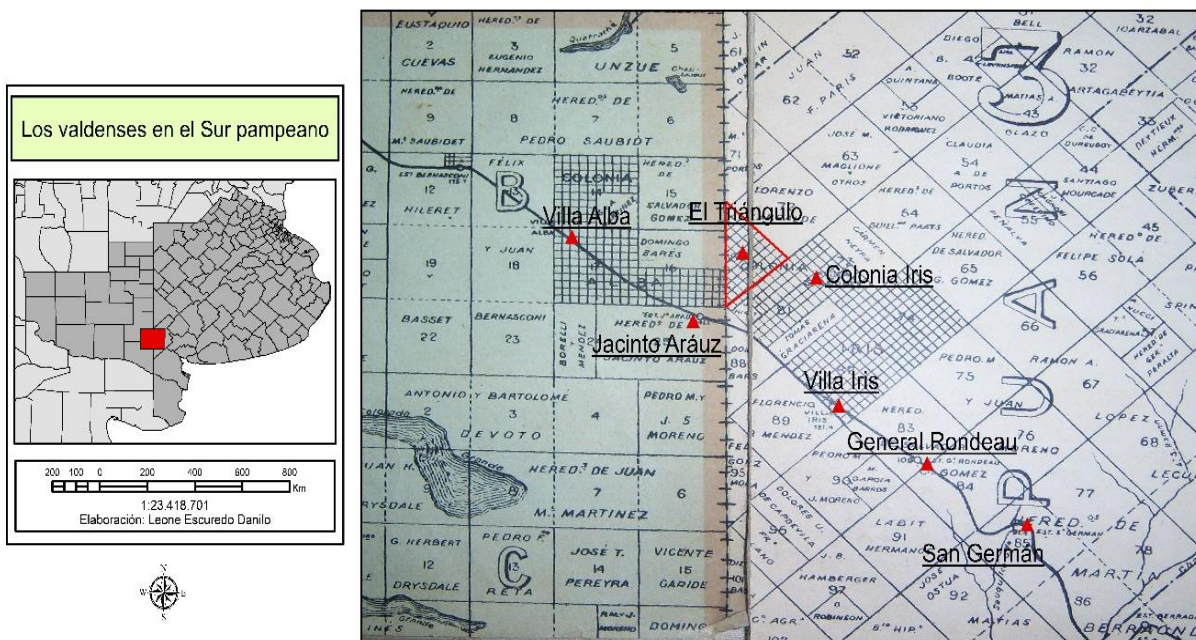


Fuente: SAMM (1884)

Mapa N° 4. Colonias valdenses en la República Argentina a principios de siglo XX



Mapa N° 5. El Triángulo y la región valdense pampeana



CUADROS

Cuadro N° 1. Población argentina católica y protestante por sexo, 1895

Región	Católicos					Protestantes				
	Argentinos		Extranjeros			Argentinos		Extranjeros		
	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Total
Este	807316	819514	540435	316810	2484075	2347	2191	12726	5576	22840
Centro	264458	289679	25097	14075	593309	26	32	548	200	806
Oeste	158965	177929	14691	8185	359770	19	18	162	68	267
Norte	184243	179445	13525	5992	383205	8	5	199	50	262
Territorios	34811	28037	23722	14207	100777	544	440	1044	580	2575
Total	1449793	1494604	617470	359269	3921136	2944	2686	14679	6474	26750

Fuente: Censo Nacional 1895

Cuadro N° 2. Población de los territorios nacionales del sur argentino, 1895

Territorio	Urbana	Rural	Argentinos	Extranjeros	Total
Pampa	2438	23481	21373	4541	25914
Neuquén	903	13614	5505	9012	14517
Río Negro	2626	6615	7614	1627	9241
Chubut	618	3130	2203	1545	3748
Santa Cruz	443	615	556	502	1058
Tierra del Fuego	225	252	271	206	477
Total	7253	47707	37522	17433	54955

Fuente: Censo Nacional 1895

Cuadro N° 3. Población de los territorios nacionales del sur argentino por religión y nacionalidad, 1895

Territorio Nacional	Católicos			Protestantes		
	Argentinos	Extranjeros	Total	Argentinos	Extranjeros	Total
Pampa	21359	9423	25782	12	115	127
Neuquén	5505	9000	14505	0	9	11
Río Negro	5606	1576	9182	6	50	56
Chubut	1322	439	1751	881	1105	1986
Santa Cruz	536	339	876	19	162	181
Tierra del Fuego	252	189	441	19	16	35

Territorio Nacional	Israelitas			Otras religiones		
	Argentinos	Extranjeros	Total	Argentinos	Extranjeros	Total
Pampa	2	3	5	0	0	0
Neuquén	0	0	0	0	1	1

Río Negro	2	0	2	0	1	1
Chubut	0	0	0	0	1	1
Santa Cruz	0	1	1	0	0	0
Tierra del Fuego	0	0	0	0	1	1

Fuente: Censo Nacional 1895

Cuadro N° 4. Templos no católicos en el sur argentino en el año 1895

Ciudad o Villa	Categoría del edificio	Año de Fundación	A que religión o sociedad pertenece	Nombre del Edificio	Material de Construcción	Si es templo Número de Nave	Superficie en metros	Personal
Gaiman	Capilla	1888		Zión	Ladrillo		80	1
Gaiman	Templo	1886		Gaimán	Ladrillo		350	1
Gaiman	Capilla	1888		Zión	Ladrillo		80	1
Gaiman	Templo	1886		Gaimán	Ladrillo		350	1
Gaiman	Templo	1888	Calvino	Salem	Ladrillo		32	2
Gaiman	Templo	1889	Mixto	Ebenezer	Ladrillo		50	1
Gaiman	Capilla	1888		Salem	Ladrillo		32	2
Gaiman	Capilla	1889	Mixto	Ebenezer	Ladrillo		50	1
Gaiman	Templo	1890	Anglicana E.	Llanddervi "San Diego"	Ladrillo		95	1
Gaiman	Capilla	1886		Glan Nalao	Ladrillo		66	2
Gaiman	Capilla	1893		Ebenezer	Ladrillo		70	4
Gaiman	Capilla	1886		Glan Alaiv	Ladrillo		76	2
Gaiman	Templo	1890	Anglicana	S. Deivi "S. David"	Ladrillo		84	1
Gaiman	Templo	1883		Betherda	Ladrillo		60	1
Gaiman	Templo	1883		Bettesda	Ladrillo		60	2
Gaiman	Templo	1879		Capilla	Ladrillo	1	120	1
Rawson	Templo	1880		Capilla	Ladrillo	1	90	2
Rawson	Iglesia	1889	Metodista Calvinista	Jabemad	Ladrillo	1	126	2
Rawson	Templo	1894		Iglesia Anglicana	Ladrillo		50	1
Rawson	Templo	1894			Ladrillo		50	1
Rawson	Templo	1889	Metodista	Tabernáculo	Ladrillo	1	126	2
Rawson	Templo	1879		Capilla	Ladrillo	1	120	1
Rawson	Templo	1880			Ladrillo	1	90	2
Rawson	Templo	1891		Nazareth	Ladrillo	1	200	1
Rawson	Templo	1891			Ladrillo	1	300	1
Ushuaia	Templo	1869	Anglicana		Madera y Zinc		1000	1

Fuente: Censo Nacional 1895

Cuadro N° 5. Población de los territorios nacionales del sur argentino, 1912

Territorio	Urbana	Rural	Argentinos	Extranjeros	Total
Pampa	47357	53851	64406	36932	101338
Neuquén	4453	24413	15547	13319	28866
Río Negro	13089	29153	27369	14873	42242

Chubut	10405	12660	12481	10584	23065
Santa Cruz	4815	5133	3247	6701	9948
Tierra del Fuego	1447	1057	927	1577	2504
Totales	81566	126267	123977	83986	207963

Fuente: Censo de los Territorios Nacionales 1912

Cuadro N° 6. Población de los territorios nacionales del sur argentino por religión y sexo, 1912

TTNN 1912	Católicos	Protestantes	Israelitas	Otras Rel.	Sin Rel.	Totales
Pampa Central						
Varones	41280	1299	1399	205	7049	51232
Mujeres	30382	725	1190	60	5094	37451
Total	71662	2024	2589	265	12143	88683
Río Negro						
Varones	17786	409	49	98	2566	20908
Mujeres	11666	165	34	20	1436	13321
Total	29452	574	83	118	4002	34229
Chubut						
Varones	9432	2157	13	84	2790	14476
Mujeres	5551	1697	4	7	1581	8840
Total	14983	3854	17	91	4371	23316
Neuquén						
Varones	12575	197	42	147	2123	15084
Mujeres	10171	95	7	160	1957	12390
Total	22746	292	49	307	4080	27474
Santa Cruz						
Varones	4035	853	87	191	789	5955
Mujeres	1635	348	4	2	248	2237
Total	5670	1201	91	193	1037	8192
Tierra del Fuego						
Varones	1436	158	1	5	298	1898
Mujeres	276	37	0	0	64	377
Total	1712	195	1	5	362	2275
Totales	146225	8140	2830	979	25995	184172

Fuente: Censo de los Territorios Nacionales 1912

Cuadro N° 7. Religión de la población argentina, años 1895 y 1947

Religión	1895		1947	
	Número	%	Número	%
Total	3954911	100	15893827	100
Católica	3921136	99,1	14880246	93,6
Ortodoxa	(I)	0	66217	0,4
Protestante (II)	26750	0,7	310633	2
Otras cristianas (III)	(I)	0	2125	(IV)
Israelitas	6085	0,2	249330	1,6
Otras religiones	940	0	30738	0,2
Sin religión	(IV)	0	239949	1,5
Desconocida	0	0	114589	0,7

Fuente: Censo Nacional de 1947

Referencias: I: Incluido en "otras religiones". II: Todas las denominaciones. III: Incluye la tradición copta, discípulos de la Iglesia de Cristo, etc. IV: Incluidos, posiblemente, entre los católicos.

Cuadro N° 8. Población de los territorios nacionales del sur argentino totales y según religión, 1947

Territorio	Población	Religiones										
		Cristianas						No Cristianas		Otras	Sin religión	Desconocida
		Católicas		Ortodoxa	Protestante	Otras	Israelita	Musulmanes				
		Número	% sobre total									
Totales	1321788	1193243	90,3	14298	59868	278	6301	886	1222	32181	13511	
Comodoro Rivadavia	51898	44855	86,4	1288	2213	9	122	53	19	1979	1360	
Chaco	430555	392921	91,5	6540	14088	65	2744	313	227	10509	3139	
Chubut	58858	48720	82,8	229	5212	0	94	101	40	2579	1881	
Formosa	113790	111238	97,8	378	1556	3	334	17	31	181	52	
La Pampa	169480	154761	91,5	342	5898	71	1408	129	127	4806	1938	
Misiones	246396	210130	85,3	4932	26292	107	579	32	491	2445	1388	
Neuquén	86836	80677	92,9	116	895	23	237	24	233	3395	1236	
Río Negro	134350	123220	91,7	333	2238	0	718	216	52	5548	2052	
Santa Cruz	24582	22044	89,7	117	1329	0	51	0	2	637	402	
Tierra del Fuego	5045	4677	92,7	14	147	0	14	1	0	102	90	

Fuente: Censo de los Territorios Nacionales 1947

Cuadro N° 9. Población de los territorios nacionales del sur argentino por departamento y religión, 1947

Departamento	Religiones										
	Total	Cristianas					No Cristianas				Desconocida
		Católicas		Ortodoxa	Protestante	Otras	Israelita	Musulmanes	Otras	Sin religión	
		Número	% sobre total								
La Pampa											
Totales	169.480	154.761	91,3	342	5.898	71	1.408	129	127	4.806	1.938
Atreucó	8.173	7.555	92,4	9	147	18	132	0	0	229	83
Caleu-Caleu	1.891	1.761	93,1	12	49	0	1	0	2	45	21
Capital	18.809	17.633	93,7	43	277	0	64	40	26	523	203
Catriló	5.842	5.427	92,9	0	162	0	2	7	4	199	41
Conhelo	15.871	14.765	93	59	399	0	28	3	2	406	209
Cura-có	1.504	1.478	98,3	0	1	0	0	0	1	6	18
Chalileo	2.420	2.369	97,9	2	1	0	0	1	0	27	20
Chapaleufú	8.304	7.971	96	18	41	0	12	12	1	186	63
Chical-có	1.189	1.137	95,6	0	0	0	0	0	0	20	32
Guatraché	9.715	8.607	88,6	30	842	2	118	7	4	66	39
Hucal	11.565	7.359	63,6	44	2.910		956	9	26	167	94
Leventué	8.322	7.655	92	3	28	0	6	12	15	444	159
Lihuel-Calel	1.061	1.014	95,6	0	4	0	0	0	0	6	37
Limay Mahuida	1.663	1.510	90,8	0	0	0	0	0	1	104	48
Maracó	16.140	14.900	92,3	22	288	0	24	5	3	657	241
Puelén	1.219	975	80	0	1	0	0	0	0	208	35
Quemú-Quemú	9.696	9.336	96,3	23	82	0	11	3	0	163	78
Rancul	10.395	9.602	92,4	4	30	0	6	11	2	582	158
Realicó	11.355	10.990	96,8	13	62	1	23	5	0	190	71
Toay	6.531	5.765	88,3	24	446	50	3	8	35	136	64
Trenel	7.436	7.178	96,5	18	38	0	9	2	5	143	43
Utracán	10.379	9.774	94,2	18	90	0	13	4	0	299	181
Comodoro Rivadavia											
Totales	51898	44855	86,4	1288	2213	9	122	53	19	1979	1360
Alto Río Mayo	1019	705	69,2	0	12	0	0	7	0	184	111
Alto Río Senguerr	1602	1494	93,3	2	27	0	0	0	0	43	36
Camarones	695	566	81,4	4	84	0	0	1	0	7	33
Colonia Las Heras	1809	1641	90,7	17	55	0	5	3	0	69	19
Comodoro Rivadavia	30854	26937	87,3	1182	1221	7	98	14	2	663	730
Lago Buenos Aires	2267	2061	90,9	6	30	0	6	7	6	95	56
Los Huemules	555	462	83,2	0	16	0	0	0	0	67	10
Paso Río Mayo	2486	2104	84,6	3	52	1	0	6	4	196	120
Pico Salamanca	628	464	73,9	32	91	0	0	0	4	8	29
Pico Truncado	669	477	71,3	1	66	0	0	1	0	123	1
Puerto Deseado	4174	3787	90,7	19	194	0	9	11	1	62	91
Sarmiento	5140	4157	80,9	22	365	1	4	8	2	462	124

Fuente: Censo de los Territorios Nacionales 1947

De partaamento	Religiones											Desconocida
	Total	Cristianas						No Cristianas				
		Católicas		Ortodoxa	Protestante	Otras	Israelita	Musulmanes	Otras	Sin religión		
		Número	% sobre total									
Chubut												
Totales	58856	48720	82,8	229	5212	0	94	101	40	2579	1881	
Biedma	4554	4241	93,1	10	175	0	8	0	0	64	56	
Cushamen	9877	9080	91,9	61	271	0	1	4	8	273	179	
Florentino Ameghino	616	464	75,3	0	26	0	0	0	0	100	26	
Futaleufú	10511	8512	81	52	1030	0	19	23	20	540	306	
Gaimán	5120	2590	50,6	44	2021	0	5	1	0	265	190	
Castro	3361	3016	89,7	3	24	0	0	36	0	100	182	
Languiñeo	3995	3668	91,8	3	62	0	0	4	4	71	183	
Mártires	938	746	79,5	1	9	0	0	1	0	22	159	
Paso de Indios	3302	2664	80,7	0	74	0	0	5	0	498	61	
Rawson	9605	7816	81,4	52	1289	0	60	21	8	202	157	
Tehuelches	4269	3818	89,4	1	100	0	1	3	0	49	297	
Telsen	2708	2105	77,7	2	128	0	0	3	0	385	85	
Neuquén												
Totales	86836	80677	92,9	116	895	23	237	24	233	3395	1236	
Aluminé	2739	2287	83,5	0	5	0	1	1	211	168	66	
Añelo	644	629	97,7	1	4	0	0	1	0	0	9	
Catán Lil	2908	2722	93,6	0	4	0	0	0	0	172	10	
Collón Curá	1931	1889	97,8	0	4	0	0	0	0	23	15	
Confluencia	25558	22776	89,1	71	467	22	64	8	19	1448	683	
Chos Malal	5530	5465	98,8	2	10	0	20	2	0	10	21	
Huiliches	5706	5185	90,9	0	44	0	0	3	0	269	205	
Lácar	5875	5465	93	12	125	0	3	1	1	241	27	
Loncopué	3520	3438	97,7	4	12	1	1	1	0	40	23	
Los Lagos	2082	1874	90	6	85	0	2	0	1	107	7	
Minas	5404	5311	98,3	0	14	0	10	1	0	27	41	
Norquín	4899	4787	97,7	1	20	0	10	1	0	55	25	
Pehuenches	2444	2312	94,6	2	8	0	7	3	0	82	30	
Picunches	5916	5385	91	10	10	0	12	2	0	463	34	
Picún Leufú	1684	1640	97,4	1	1	0	1	0	0	39	2	
Zapala	9996	9512	95,2	6	82	0	100	0	1	251	38	
Río Negro												
Totales	134350	123220	91,7	333	2238	0	718	216	52	5548	2025	
Adolfo Alsina	8317	8034	96,6	6	95	0	9	11	1	139	22	
Avellaneda	8526	7768	91,1	42	152	0	40	33	5	329	157	
Bariloche	14010	12568	89,7	58	587	0	51	8	2	305	431	
Conesa	3385	3220	95,1	21	46	0	8	1	0	80	9	
El Cuy	5055	4920	97,3	0	13	0	0	2	0	27	93	
General Roca	53096	48242	90,9	122	1055	0	573	63	14	2731	296	
Nueve de Julio	4638	4301	92,7	1	8	0	7	4	0	156	161	
Norquincó	3506	3078	81,8	1	6	0	1	1	0	278	141	
Pichi-Mahuida	6068	5423	89,4	55	132	0	17	5	0	379	57	
Pilcaniyeu	4915	4376	89	2	16	0	5	1	0	368	147	
San Antonio	5331	4934	92,6	14	28	0	5	5	0	179	166	
Valcheta	5121	4581	89,5	0	44	0	1	52	30	245	168	
Veinticinco de Mayo	12382	11775	95,1	11	56	0	1	30	0	332	177	

Fuente: Censo de los Territorios Nacionales 1947

Departamento	Total	Religiones									Desconocida
		Cristianas					No Cristianas				
		Católicas		Ortodoxa	Protestante	Otras	Israelita	Musulmanes	Otras	Sin religión	
Número	% sobre total										
Santa Cruz											
Totales	24582	22044	89,7	117	1329	0	51	0	2	637	402
Corpen Aiko	3825	3528	92,2	29	179	0	19	0	0	33	37
Deseado	1225	1089	88,9	6	65	0	0	0	0	37	28
Güer Aiko	9537	8628	90,5	19	520	0	18	0	1	245	106
Lago Argentino	2189	1962	89,6	5	131	0	0	0	1	32	58
Lago Buenos Aires	813	690	84,9	4	28	0	0	0	0	78	13
Magallanes	4405	3909	88,7	53	304	0	13	0	0	58	68
Río Chico	2588	2238	86,5	1	102	0	1	0	0	154	92
Tierra del Fuego											
Totales	5045	4677	92,7	14	147	0	14	1	0	102	90
Bahía Tethys	445	410	92,1	0	26	0	0	0	0	7	2
San Sebastián	2402	2195	91,4	7	79	0	9	0	0	40	72
Sector Antártico	16	14	87,6	0	0	0	0	0	0	2	0
Ushuaia	2182	2058	94,3	7	42	0	5	1	0	53	16

Fuente: Censo de los Territorios Nacionales 1947

Cuadro N° 10. Población de los territorios patagónicos, 1960

Territorio	Urbana	Rural	Argentinos	Extranjeros	Total
Pampa	91565	67181	145828	12918	158745
Neuquén	52796	57094	95412	14478	109890
Río Negro	122698	70594	155169	38123	193292
Chubut	77500	64912	114747	27665	142412
Santa Cruz	28353	24555	32608	20300	52908
Tierra del Fuego	7064	891	4236	3719	7955

Fuente: Censo Nacional 1960

Cuadro N° 11. Población de las provincias patagónicas según religión, 1960

	Total	Religiones										Población sin religión	Sin especificar
		Cristianas					No Cristianas						
		Total	Católica	Ortodoxa	Protestante	Otras	Total	Israelita	Musulmana	Otras			
Total Argentina	17879969	16637106	16100758	65806	468647	1895	324782	275913	14262	34607	291238	626843	
Chubut	123252	110101	101986	750	7367	15	341	178	63	100	4471	8339	
La Pampa	141816	125982	119856	168	5946	12	972	704	63	205	4763	10099	
Neuquen	93196	82558	79854	96	2603	5	291	253	15	23	2155	8192	
Río Negro	166814	135600	129678	282	5623	17	699	486	128	85	4819	25696	
Santa Cruz	47023	43676	41822	140	1712	2	80	50	17	13	1538	1729	
Tierra del Fuego	7033	6700	6474	7	219	0	23	13	1	9	63	247	

Fuente: Censo Nacional 1960

Cuadro N° 12. Sociedades misioneras en América del Sur, 1911

PAÍS	Total de Sociedades				Misioneros Extranjeros								Trabajadores Nativos				Estaciones		Comunidad Cristiana y Contribuciones							
	Misioneros Ordenados	Hombres	Mujeres	Médicos	Misioneros Laicos No Médicos (hombres)	Mujeres Casadas No Médicas	Mujeres No Casadas No Médicas	Total de Misioneros Extranjeros	Nativos Ordenados	Nativos No Ordenados, Predicadores, Maestros, Catequistas y otros trabajadores	Total de Trabajadores Nativos Ordenados y No Ordenados	Estaciones Principales	Total Otras Sub-Estaciones	Organizaciones de Iglesias	Comulgantes incorporados durante el año	Número Total de Comulgantes	Número Total de Cristianos Bautizados	Total de Nativos Cristianos adherentes, incl. Bautizados y No	Bautizados de todas las edades	Escuelas Dominicales	Total de Miembros de Escuelas Dominicales incluyendo Maestros y Alumnos	Total de Contribuciones Nativas en Oro EEU				
América Central*	16	71	2	0	10	35	14	131	10	294	304	51	149	30	211	8240	12923	33687	78	5421	8992					
Argentina	19	39	2	0	56	69	33	199	21	168	189	51	42	68	63	4800	4819	15296	95	4215	54965					
Bolivia	6	3	1	0	4	7	1	16	1	2	3	5	3	5	0	54	56	194	3	90	0					
Brasil	19	76	4	0	28	78	58	244	121	243	364	67	291	328	2055	28903	29164	115593	229	9081	93095					
Chile	6	27	2	0	15	32	27	97	17	117	134	23	57	55	157	5616	5616	20264	82	3863	19941					
Colombia	2	4	0	0	0	3	3	10	0	0	6	3	0	3	64	125	125	500	0	130	935					
Ecuador**	4	7	0	0	4	5	3	19	1	4	5	6	1	2	0	61	67	121	6	158	91					
Guayana																										
Holandesa	3	33	0	0	18	44	7	102	5	425	430	24	63	3	54	7414	31483	31959	14	1751	10408					
Guayana Británica	14	55	0	0	9	16	1	81	23	504	527	28	134	24	83	27523	28510	82416	70	16582	37890					
México	19	87	10	2	30	88	79	294	130	399	529	75	520	331	942	24771	25046	92156	342	15068	103292					
Paraguay	3	1	0	0	15	5	1	22	2	16	18	7	8	6	0	147	147	379	9	313	2259					
Perú	5	14	0	0	7	18	6	45	4	78	82	8	4	12	0	572	582	1306	19	630	1385					
Uruguay	6	4	0	1	8	7	7	27	6	21	27	9	26	12	0	925	925	2441	13	812	6740					
Venezuela	6	6	0	0	4	7	2	19	1	9	10	8	0	0	0	114	114	303	0	0	0					
Total	112	356	19	3	198	379	228	1175	332	1986	2324	314	1149	849	3418	101025	126654	362928	882	52693	331001					

Fuente: elaboración del autor a partir de Dennis, Beach y Fahs (1911, pp. 96-99).

Referencias: * América Central: refiere a la América Central continental, incluyendo Panamá. ** Ecuador: sólo registra sociedades estadounidenses

Cuadro N° 13. Sociedades misioneras en Argentina, 1911

Countries and Societies	Date	Foreign Missionaries							Native Workers			Stations		Christian Community and Contributions							
	Year of First Work in this Field	Ordnained Missionaries	Physicians		Lay Missionaries not Physicians (Men)	Married Women not Physicians	Unmarried Women not Physicians	Total of Foreign Missionaries	Ordnained Natives	Unordained Natives, Preachers, Teachers, Bible-women, and Other Workers	Total of Ordnained and Unordained Native Workers	Principal Stations	All Other Sub-Stations	Church Organizations	Communicants Added During de Last Year	Total Number of Communicant	Total Number of Baptized Christians	Total of Native Christian Adherents, incl. Baptized and Unbaptized, All Ages	Sunday School	Total Sunday School Membership Including Teacher and Pupils	Total of Native Contributions In US Gold
			Men	Women																	
ARGENTINE REPUBLIC																					
American Societies																					
American Bible Society	S/F	3	0	0	0	3	0	6	0	0	0	3	0	0	0	0	0	0	0	0	\$ 0
Board of For. Miss. Methodist Episcopal Church	1836	8	0	0	1	8	5	22	19	132	151	5	24	42	0	3817	3817a	11829	53	3494	51137
Board of Home Missions, Gen. Synod. Evan. Luth. Ch.	1908	1	0	0	0	1	0	2	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Christian and Missionary Alliance	1895	3	0	0	1	3	4	11	0	5	5	4	0	0	0	125	125a	175	2	100	0
Christian Woman's Board of Missions	1905	1	0	0	0	1	0	2	0	0	0	1	0	0	5	9	0	38*	0	0	0
For. Dept. International Committee, YMCA	1901	0	0	0	4	4	0	8	0	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0
For. Dept. National Board, YWCA, USA	1906	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Foreign Missionary Society of the Brethren Church	1909	1	0	0	1	1	1	4	0	0	0	1	0	0	0	5	5	20*	1	25	0
For. Miss. Board, Southern Baptist Convention	1903	4	0	0	0	4	0	8	0	2	2	3	6	4	58	117	117a	468*	3	65	3828
Peniel Missionary Society	1907	0	0	0	1	0	0	1	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Seventh-Day Adventist Mission Board	S/F	2	1	0	3	3	0	9	2	12	14	0	0	0	0	472	500	1888*	30	531	0
Totals, 11 American Societies		23	1	0	11	28	11	74	21	152	173	21	30	62	63	4545	4564	11416	89	4215	54965
British Societies																					
British and Foreign Bible Society	1807	1	0	0	3	2	0	6	0	9	9	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Christian Missions in Many Lands	S/I	0	1	0	20	13	4	38	0	0	0	7	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Misión Evangélica, Buenos Ayres	1897	1	0	0	0	1	0	2	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Regions Beyond Missionary Union	1899	8	0	0	0	8	4	20	0	2	2	6	2	6	0	185	185a	600	6	0	0
San Pedro Mission to the Indians	1900	0	0	0	1	1	1	3	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0
South American Evangelical Mission	1895	0	0	0	4	3	2	9	0	2	2	1	1	0	0	70	70a	280*	0	0	0
South American Missionary Society	1898	6	0	0	0	6	8	20	0	3	3	7	9	0	0	0	0	0	0	0	0
Totals, 7 British Societies		16	1	0	28	34	19	98	0	16	16	23	12	6	0	255	255	880	6	0	0
International Societies																					
Salvation Army	1889	0	0	0	17	7	3	27	0	0	0	7	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Grand Totals, 19 societies		39	2	0	56	69	33	199	21	168	189	51	42	68	63	4800	4819	15296	95	4215	54965

Fuente: Elaboración del autor a partir de Dennis, Beach y Fahs (1911, p. 96).

Aclaración: Se han conservado los términos del original. Referencias: (a) Sin registro. Se considera el número de miembros comulgantes. (*) Valores estimados [t.a.].

Cuadro N° 14. Número de capillas y población en el Valle del Chubut (1865-1896)

Año	Población	Número de capillas
1865	163	1
1879	778	3
1882	1286	6
1884	1600	10
1887	1900	13
1891	2125	15
1895	3050	17

Fuente: G. Williams (1991, p. 95)

Cuadro N° 15. Balances anuales de la IEVCI, años 1930-1945

Año	Entradas	Salidas	Saldo
1930	4172.86	4127.70	45.16
1931	4455.21	4710.85 ¹	(-) 255.64 ²
1932	3890.95	3890.85	(-) 76 ³
1933	2042.70 ⁴	2875.35 ⁴	(-) 832.65 ⁴
1934	6508.53	6016.12	492.41
1935	7389.31	5841.42	1547.89
1936	s/d	s/d	(-) 150.93
1937	6955.45	6440.60	514.85
1938	s/d	s/d	60.45
1939	5758.85	5650.28	108.57
1940	5348.64	5341.08	7.56
1941	6803.01	6652.82	150.19
1942	11972.60 ⁵	11967.97 ⁵	4.65
1943	s/d	s/d	(-) 1080
1944	7794.42	7533.60	260.82
1945	8623.24	8324.84	559.22

Fuente: Elaboración del autor a partir de los Registros contables-Tesorería y los Libros de Actas III y IV (1930-1945) de la IEVCI.

Referencias: 1) Total de salidas (4369.00), sumada a dinero destinado a Fondo de Gracitud y otro (341.85). 2) Saldo original (86.21), menos dinero destinado a Fondo de Gracitud y otro (341.85). 3) En original. 4) Cifras correspondientes al segundo semestre del año. 5) De los valores consignados, \$ 6.871 m/n corresponden a las recaudaciones y gastos, respectivamente, destinados a la construcción de un Salón de Actividades Cristianas en Jacinto Aráuz, anexo al templo.

Cuadro N° 16. Cosecha de un chacarero de Colonia Iris (1903-1924)

Temporada	Hectáreas sembradas	Quintales Cosechados
1903-1904	85	859
1904-1905	170	2592
1905-1906	200	985
1906-1907	220	2040
1907-1908	230	2121
1908-1909	350	1653
1909-1910	220	1893
1910-1911	370	146
1911-1912	320	3650
1912-1913	315	2986
1913-1914	310	Nada
1914-1915	240	2840
1915-1916	250	550
1916-1917	290	212
1917-1918	320	995
1918-1919	200	1384
1919-1920	150	1593
1920-1921	180	1400
1921-1922	200	1030
1922-1923	200	2142
1923-1924	300	3671

Fuente: L. Tron (1926, p. 116)

Cuadro N° 17. Miembros de la IEV y población valdense (1930-1965)

Años	Miembros de la IEV en Europa	Población valdense en Europa	Total de miembros la IEV (incluye distrito rioplatense)	Total Población valdense (incluye distrito rioplatense)
1930	19.132	s/d	22.907	s/d
1934	19.396	s/d	23.292	s/d
1938	19.551	s/d	23.623	s/d
1942	19.437	s/d	s/d	s/d
1946	18.485	28.007	s/d	s/d
1948	19.224	28.855	24.116	39.822
1950	19.706	26.544	24.846	38.399
1954	19.672	26.448	26.520	40.036
1958	20.786	29.311	28.070	41.268
1960	21.302	29.159	28.615	46.232
1965	21.554	28.175	28.022	45.347

Fuente: Elaboración del autor a partir de los reportes del Sínodo Valdense en Torre Pellice (1930-1965).

Cuadro N° 18. Miembros de la IEV y población valdense en Europa, distrito rioplatense y Colonia Iris (1930-1965)

Años	Total de miembros de la IEV	Total Población valdense	Miembros IEV Distrito rioplatense	Población valdense Distrito rioplatense	Miembros IEVCI	Población valdense en Colonia Iris y alrededores
1930	22.907	s/d	3.775	8.271	662	1.720
1934	23.292	s/d	3.896	s/d	678	s/d
1938	23.623	s/d	4.072	6.555	702	1.020
1942	s/d	s/d	s/d	s/d	s/d	s/d
1946	s/d	s/d	s/d	s/d	s/d	s/d
1948	24.116	39.822	4.892	10.967	892	2.000
1950	24.846	38.399	5.137	11.845	953	2.000
1954	26.520	40.036	6.848	13.588	979	2.000
1958	28.070	41.268	7.284	11.957*	980	s/d
1960	28.615	46.232	7.313	17.075	808	3.000
1965	28.022	45.347	6.461	17.172	842	3.046

Fuente: Elaboración del autor a partir de los reportes del Sínodo Valdense en Torre Pellice (1930-1965). Referencia: *Sin datos de Helvecia, Cosmopolita, Buenos Aires y Colonia Iris

Cuadro N° 19. Balances de Tesorería de la IEVCI (Años 1930, 1932, 1934, 1935, 1941 y 1944)

Cuadro N° 19a. Balances de Tesorería de la IEVCI Año 1930

ENTRADAS		SALIDAS		BALANCE	
Suscripción Sostén del Culto		Honorarios	2880	Saldo en	45.16
Sección Arauz	819	Gastos Locomoción	720	Caja	
Sección Villa Iris	461.5	Gastos Delegados	70		
Sección Triángulo	502.5	Otro (*)	116		
Sección Villa Alba	591.5	Compostura Molino a viento	25		
Sección Lote XV	185	Obsequio a catecúmenos	12		
Donación E. Berger	10	Refacciones en V. Alba	6.60		
Total suscripciones	2569.5	Personería Jurídica	50		
Saldo del año anterior	266.96	Otros gastos	6.10		
Enviado Comisión de Distrito	696.75	Socorro a Pobres	192		
Colectas	359	Donaciones Beca Estudiante y			
Ventas Biblias y Catecismos	40.35	SBB	50		
Intereses	37.10	<u>Total de Salidas</u>	4127.70		
<u>Total de Entradas</u>	4172.86				

Fuente: Elaboración del autor a partir de los Registros contables-Tesorería y los Libros de Actas III y IV (1930-1945) de la IEVCI

Referencia: (*) Ilegible en original

Cuadro N° 19b. Balances de Tesorería de la IEVCI Año 1932

ENTRADAS		SALIDAS		BALANCE	
Suscripción Sostén del Culto	2714.60	Honorarios	2880	Saldo en	-76
Colectas ordinarias	385.30	Gastos Locomoción	636.70	Caja (déficit)	
Comisión de Distrito	200	Contribución Inmobiliaria	22.50		
Bazar UC Jóvenes de JA	420	Alumbrado y limpieza	56		
Biblias y Catecismos	26.50	Impresos	40		
Colectas catecúmenos	68.75	Obsequio catecúmenos	42.70		
Obra de Colonia	25.80	Refacciones	19.40		
Misiones	50	Certificado	30		
<u>Total de Entradas</u>	3890.95	Beca Estudiantes Teología	39.55		
		EEDD	48.20		
		Misión	50		
		Colonia	25.80		
		<u>Total de Salidas</u>	3890.85		

Fuente: Elaboración del autor a partir de los Registros contables-Tesorería y los Libros de Actas III y IV (1930-1945) de la IEVCI

Cuadro N° 19c. Balances de Tesorería de la IEVCI Año 1934

ENTRADAS		SALIDAS		BALANCE	
Suscripción Sostén del Culto	3109	Honorarios	2880	Saldo	492.41
Colectas a la salida de Cultos	876.35	Gastos Locomoción	720	en Caja	
Fiesta de la Cosecha	2135.72	Préstamo e intereses	525		
Venta Catecismos	12.60	Máquina proyecciones	250		
Venta Reloj	191.70	A la Com. Ejecutiva (cuota)	338.85		
Donación de la EEDD de Alba	43	A la Com. Ejecutiva (déficit)	77.65		
Saldo del año anterior	139.96	Beca Estudiantes Teología	69.25		
<u>Total de Entradas</u>	6508.53	A la Soc. Bíblica Americana	39.85		
		Mensajero Valdense	40		
		Caja Jubilaciones	70.85		
		EEDD	47.25		
		Impuestos y Contribuciones	163		
		Informes	42		
		Refacciones locales Cultos	102.46		
		Obras Capilla Iris	271.88		
		Inspección de Justicia	6.40		
		Gastos de la Fiesta de la Cosecha	30.53		
		Secretaría y fotos	6.70		
		Hogar para Ancianos	100		
		Viajes pastores	100		
		Beneficencia	30		
		Misiones	25		
		Sociedad de Historia Valdense	7.10		
		Evangelización	25		
		<u>Total de Salidas</u>	6016.12		

Fuente: Elaboración del autor a partir de los Registros contables-Tesorería y los Libros de Actas III y IV (1930-1945) de la IEVCI

Cuadro N° 19d. Balances de Tesorería de la IEVCI Año 1935

ENTRADAS		SALIDAS		BALANCE	
Suscripción Sostén del Culto	3021.50	Honorarios y Locomoción	3600	Saldo en Caja	1547.89
Colectas ordinarias	308.75	Com. Ejecutiva	304		
Colectas extraordinarias	419.80	C. Ej. Semana Abnegación	541		
Fiesta de la Cosecha		Caja de Jubilaciones	100		
Villa Alba	521.65	Impresiones	107.70		
Triángulo	604.85	Mensajero Valdense	30		
Aráuz-Iris	1102.75	Impuestos y Contribuciones	134.07		
Producto Velada	172	Inspección de Justicia	4		
Colectas clase catecismo	90.20	Obsequio catecúmenos	52.50		
Semana de Abnegación	558	Folletos Pedro Valdo	20		
Venta de catecismos	13	Registro de Bautismos	11		
Contribución al Seminario	84.20	Biblias de Familia	33		
Saldo del año anterior	492.61	Viaje de Pastor a Conferencia	60		
<u>Total de Entradas</u>	7389.31	Testimonio Estatutos	85.50		
		Gastos velada Navidad	6.65		
		Seminario	84.20		
		Ejército de Salvación	57.75		
		Beca Estudiantes de Teología	45		
		Obras y refacciones	309.05		
		Hogar para ancianos	100		
		Evangelización de Italia	46		
		Beneficencia de Italia	50		
		Sociedad B. Británica	20		
		Misiones	40		
		<u>Total de Salidas</u>	5841.42		

Fuente: Elaboración del autor a partir de los Registros contables-Tesorería y los Libros de Actas III y IV (1930-1945) de la IEVCI

Cuadro N° 19e. Balances de Tesorería de la IEVCI Año 1941

ENTRADAS		SALIDAS		BALANCE	
Sostén Culto	3223.70	Honorarios	3600	Saldo en Caja	150.19
Colectas	713.45	Locomoción	750		
Fiestas de la Cosecha	1759.15	Contribución impuesto	143.17		
Otro (*)	315	Varios folletos	15.50		
Catecúmenos	91.10	Informe anual	80.90		
Semana de Abnegación	275.55	Delegación a la Conferencia	105		
Caja de Jubilación	417.50	Refacciones	392.70		
Saldo año anterior	7.56	Biblias Familia	72		
<u>Total de Entradas</u>	6803.01	Obsequios a catecúmenos	68		
		Pro-salón Arauz	90.30		
		Semana de Abnegación	275.55		
		Caja Jubilación	417.50		
		Orfanatos	63.70		
		Facultad de Teología	40.40		
		Ejército de Salvación	28.80		
		Viajes visitantes	37.15		
		Comisión Ejecutiva Cuota	270		

		Sociedad Bíblica	29.15		
		Hogar Ancianos	50		
		Causa Sudamer. Ref. San Juan	25		
		Misiones	25		
		Deuda Salón Iris	73		
		<u>Total de Salidas</u>	6652.82		

Fuente: Elaboración del autor a partir de los Registros contables-Tesorería y los Libros de Actas III y IV (1930-1945) de la IEVCI

Referencia: (*) Ilegible en original

Cuadro N° 19f. Balances de Tesorería de la IEVCI Año 1944

ENTRADAS		SALIDAS		BALANCE	
Sostén de culto	4028.85	Saldo Honorarios (1943)	900	Saldo en Caja	260.82
Fiesta de la Cosecha	1711.86	Locomoción (1943)	180		
Colectas Beca Est. Secund.	55.40	Honorarios (11 meses)	3300	ACTIVO	
Colecta viajes diseminados	16	Locomoción (11 meses)	660	Caja	260.82
Colecta pro-víctimas San Juan	89.70	Subsidio Locomoción	480	Muebles y útiles	3071.71
Colectas ordinarias	390.94	Becas Estud. Secundarios	55.40	Propiedades	20199.87
Día de la Madre	99.11	Pro-víctimas San Juan	89.70	Salón Arauz	6871.33
Librería Miguel Morel	25	Biblias Familias	28.80	PASIVO	
Semana de Abnegación	350	Tanque y Molino Arauz	118.90	Capital	30403.73
Hogar Ancianos	59	Informe	1943 37	<u>Demostración de la cuenta de</u>	
Donaciones Hogar Ancianos	21	Delegados Conferencia	150	<u>Excedentes y Pérdidas:</u>	
Ayuda al Indio	10	Visita Diseminados	25	<u>Saldos que arrojan pérdidas:</u>	
Del Ejército de Salvación	16.95	Útiles trabajo Limpieza	12.80	Refacciones	454.45
Evangelización	232.70	Reparaciones Casa Pastoral	335.55	Impresos	57
Fiesta Navidad	5.80	Visitantes gastos	35	Gastos generales	424.61
Misiones	55.95	Sellados	10	Honorarios	4200
Catecúmenos	47.40	Franqueo e Impresos	10.70	Locomoción	1320
Concentración EEDD Buffet	36.10	Alumbrado y limpieza Iris	36.75	Aguinaldos	28.80
Velada AC de J	300	Instituto Educación Cristiana	22.10	Donaciones	998.76
Jubilación	227.20	Instalación eléctrica y Botiquín	14.95	Comisión Ejecutiva	450
Saldo ejercicio anterior	18.50	Instituto Lowe	99.10	Muebles y útiles (amortización)	95
<u>Total de Entradas</u>	7794.42	Lib. Miguel Morel	25	Propiedades (amortización)	412.24
		Semana de Abnegación	350.90	<u>Total</u>	8040.86
		Hogar Ancianos	80	<u>Saldos que arrojan excedentes:</u>	
		Ayuda al Indio	10	Sostén Culto	4028.85
		Evangelización	232.70	Colectas	1735.15
		Misiones	55.95	Fiesta de la Cosecha	1711.86
		Imp. y Contribuciones Arauz	107.30	Beneficios	300
		<u>Total de Salidas:</u>	7535.69	Déficit del Ejercicio	265
				<u>Total</u>	8040.86

Fuente: Elaboración del autor a partir de los Registros contables-Tesorería y los Libros de Actas III y IV (1930-1945) de la IEVCI

Cuadro N° 20. Instrucción religiosa de la IEVCI (1939-1951)

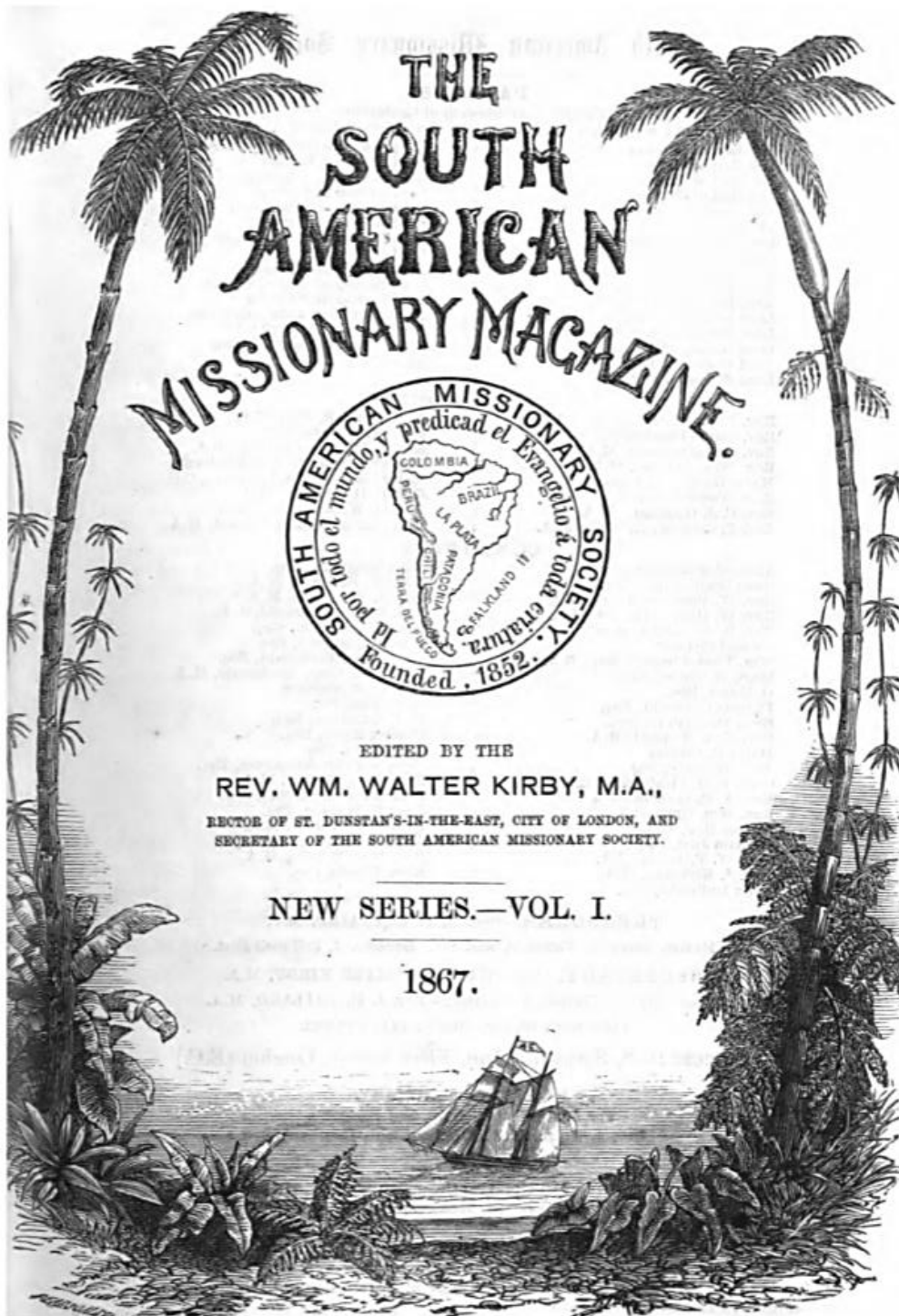
AÑO	ESCUELAS DOMINICALES						CATECISMO			INSTITUTO EDUCACIÓN CRISTIANA
	Núm. de EEDD	Núm. de Directores y Maestros	Núm. de Alumnos	Celebración de Concentración Anual de EEDD	Festejo de la Madre	Festejo de Navidad	Núm. de Cursos	Núm. de Catecúmenos	Núm. de Confirmados	
1939	8	28	s/d	Sí	Sí	Sí	2	s/d	s/d	-
1940	s/d	s/d	s/d	Sí	Sí	Sí	3	66	34	-
1941	9	35	350	Sí	Sí	Sí	3	s/d	s/d	-
1942	9	32	330	Sí	Sí	Sí	3	70	37	-
1943	9	32	305	Sí	Sí	Sí	3	70	22	-

1944	9	30	300	Sí	Sí	Sí	3	43	s/d	Sí
1945	9	30	280	Sí	Sí	Sí	3	s/d	s/d	Sí
1946	8	30	270	Sí	Sí	Sí	3	48	20	Sí
1947	9	29	s/d	Sí	Sí	Sí	3	44	30	Sí
1948	7	25	221	Sí	Sí	Sí	3	66	s/d	Sí
1949	6	30	202	Sí	Sí	Sí	3	80	45	Sí
1950	7	s/d	210	Sí	Sí	Sí	3	60	s/d	-
1951	7	s/d	s/d	Sí	Sí	Sí	3	s/d	s/d	-

Fuente: Elaboración del autor a partir de los Libros de Actas (1939-1951) de la IEVCI

FIGURAS

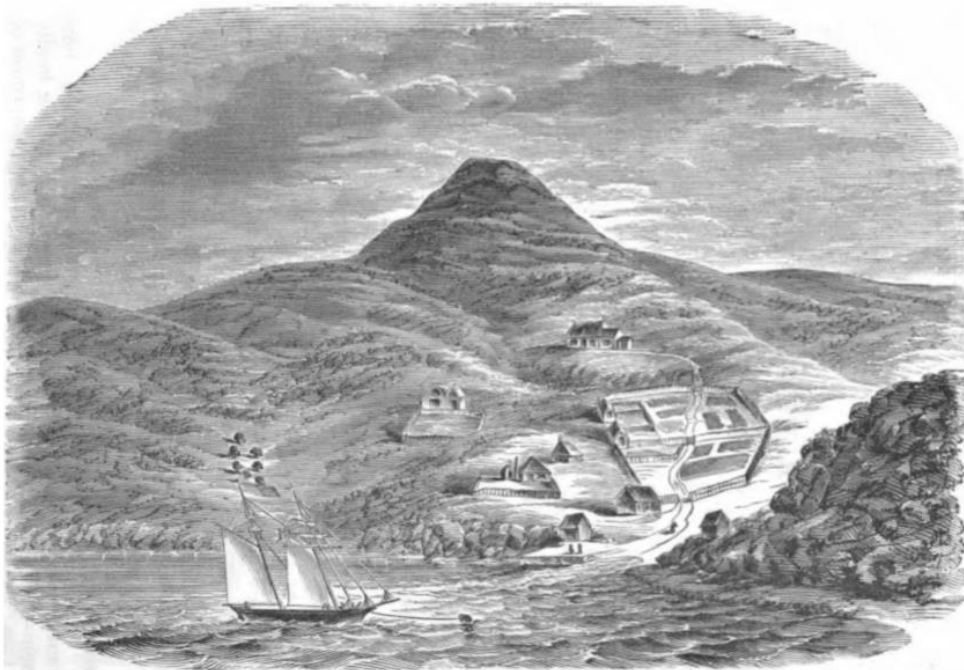
Figura N° 1. Portada del *South American Missionary Magazine*, 1867



Sold at the SOCIETY'S OFFICE, 8, Serjeants' Inn, Fleet-street;
WILLIAM MACINTOSH, 24, PATERNOSTER-RROW;
JAMES NISBET AND Co., 21, BERNERS-STREET; BATES, HENDY, AND Co., 4, OLD JEWRY, E.C.,
LONDON; G. HERBERT, DUBLIN; J. MACLAREN, PRINCES-STREET, EDINBURGH; S. E.
CHILCOOT, BRISTOL; ADAM HOLDEN, CHURCH-STREET, LIVERPOOL; AND ALL BOOKSELLERS.
Published on the First of January, March, May, July, September, and November.
(REGISTERED FOR TRANSMISSION ABROAD.)

Fuente: SAMM (1867)

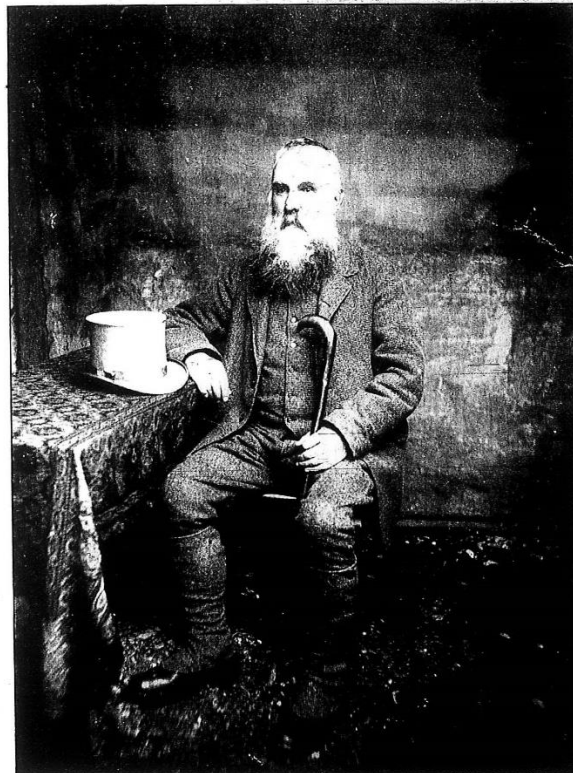
Figura N° 2. La SAMS y su base misionera en Malvinas en 1867



CRANMER STATION, KEPPEL ISLAND, WEST FALKLANDS. SEE PAGE 5.

Fuente: SMM (1867)

Figura N° 3. Michael D. Jones



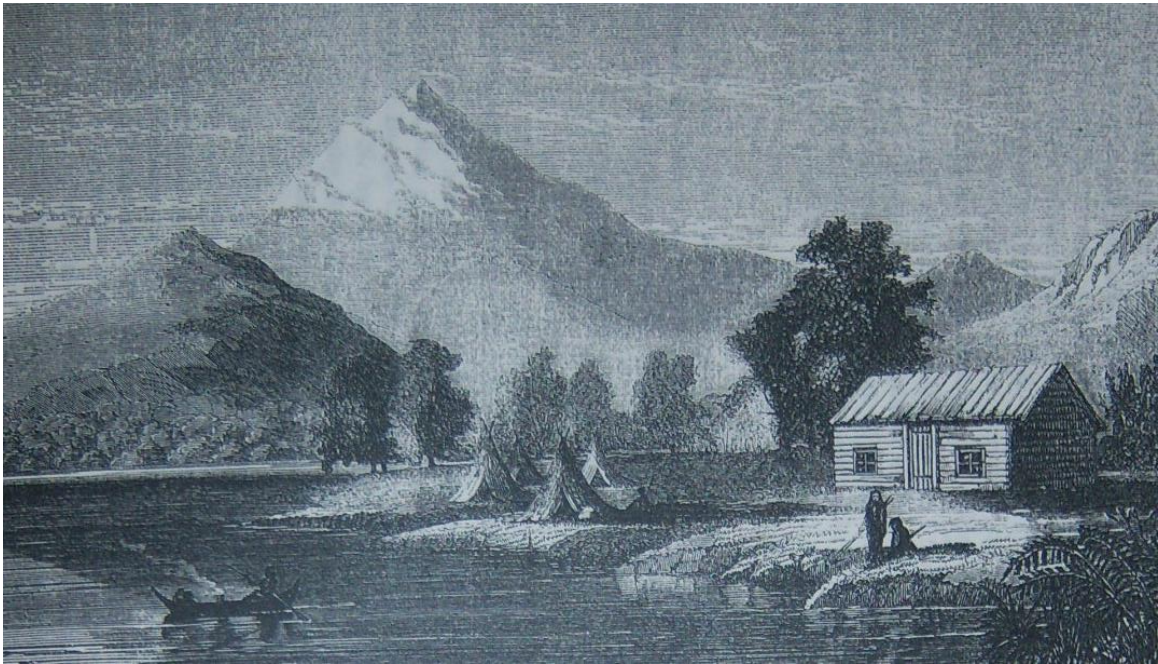
MICHAEL JONES.

1822-1898.

GWLADGARWR, ATHRAW, PREGETHWYR.

Fuente: AHPCh, Colección "Galeses del Chubut:1795-1965"

Figura N° 4. El primer asentamiento misionero de Ushuaia



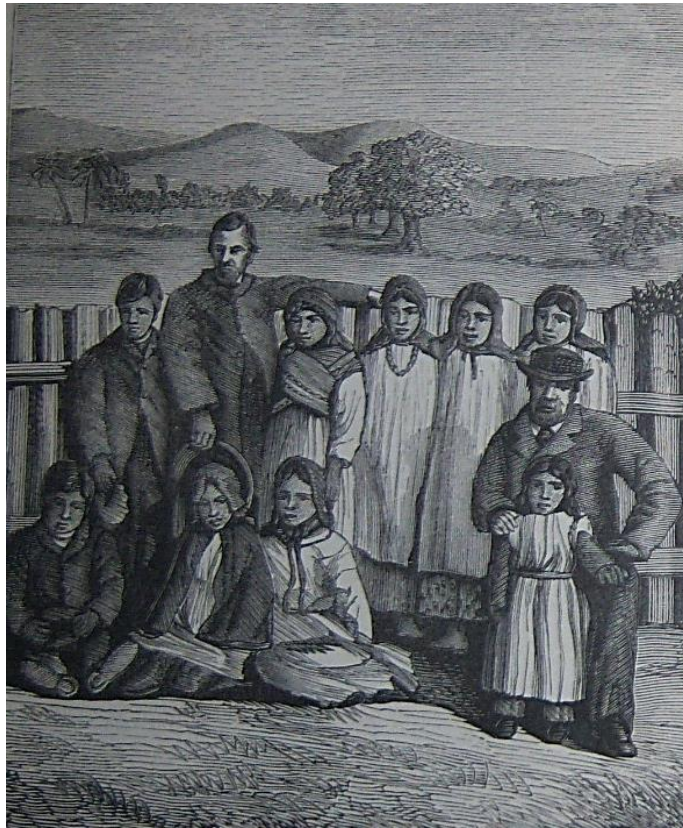
Fuente: SAMM (1871)

Figura N° 5. Un aula de Ushuaia (de una fotografía tomada por los oficiales del buque francés *Romanche*)



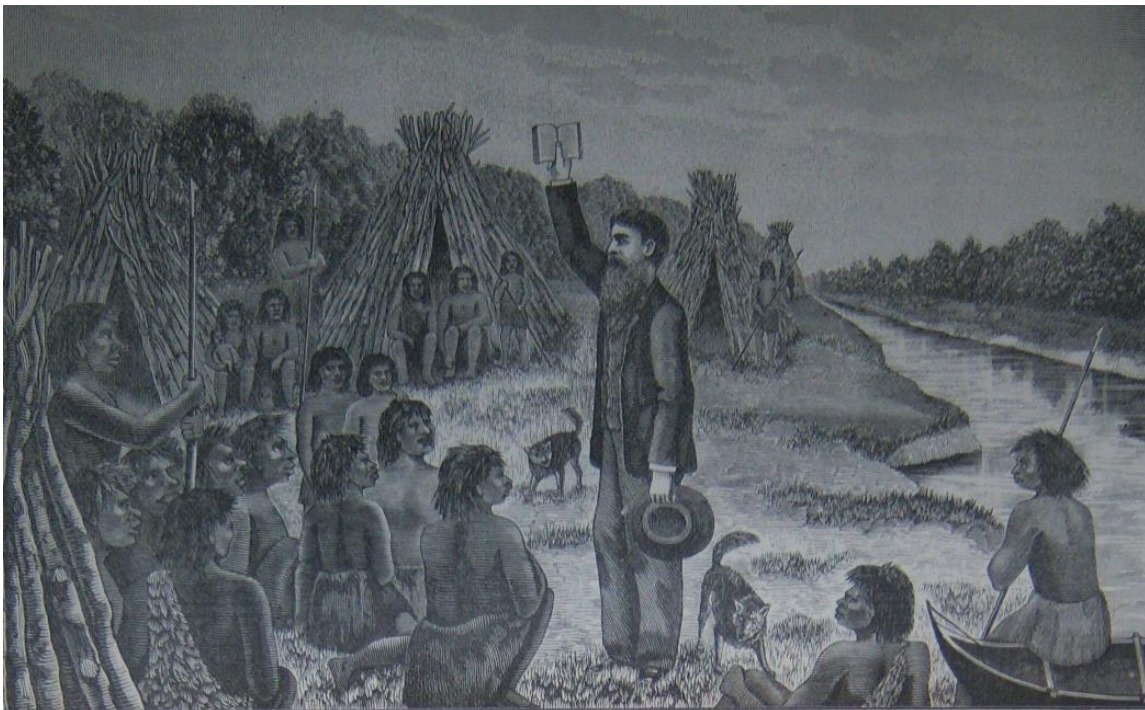
Fuente: SAMM (1883)

Figura N° 6. Huérfanos de Ushuaia junto a T. Bridges y Mr. R. Whaits (de una fotografía tomada por los oficiales del buque francés *Romanche*)



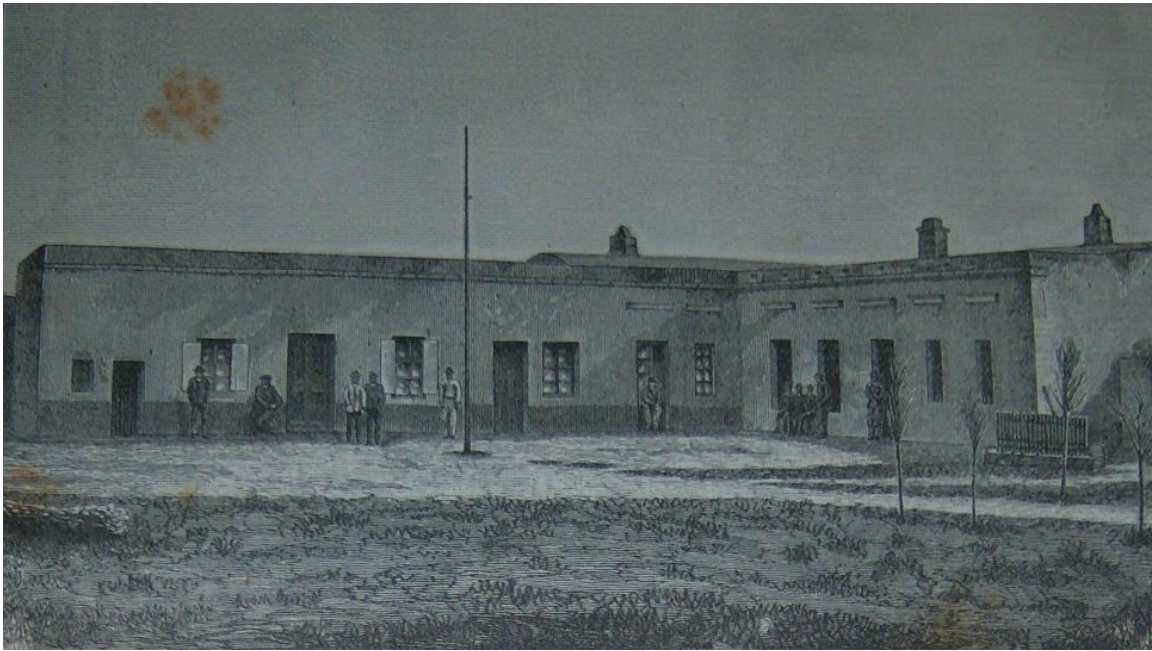
Fuente: SAMM (1883)

Figura N° 7. Mr. Burleigh en su primer sermón misionero en la isla Wallaston: “Behold, I bring you good tidings”



Fuente: SAMM (1883)

Figura N° 8. Edificio de la estación misionera de Patagones



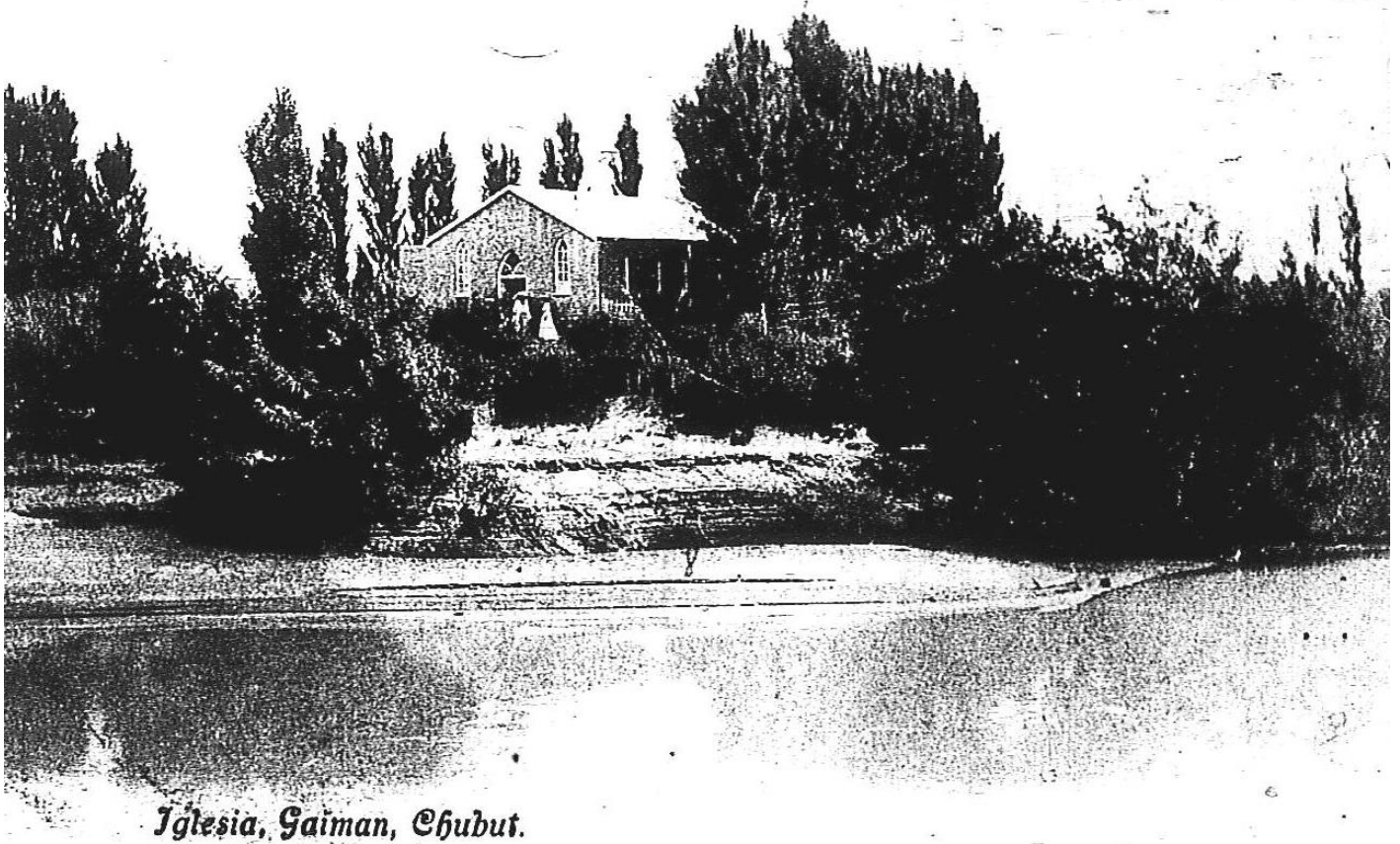
Fuente: SAMM (1887)

Figura N° 9. Un grupo de niños de la escuela de Patagones con Rosa, la “niña indígena”



Fuente: SAMM (1869)

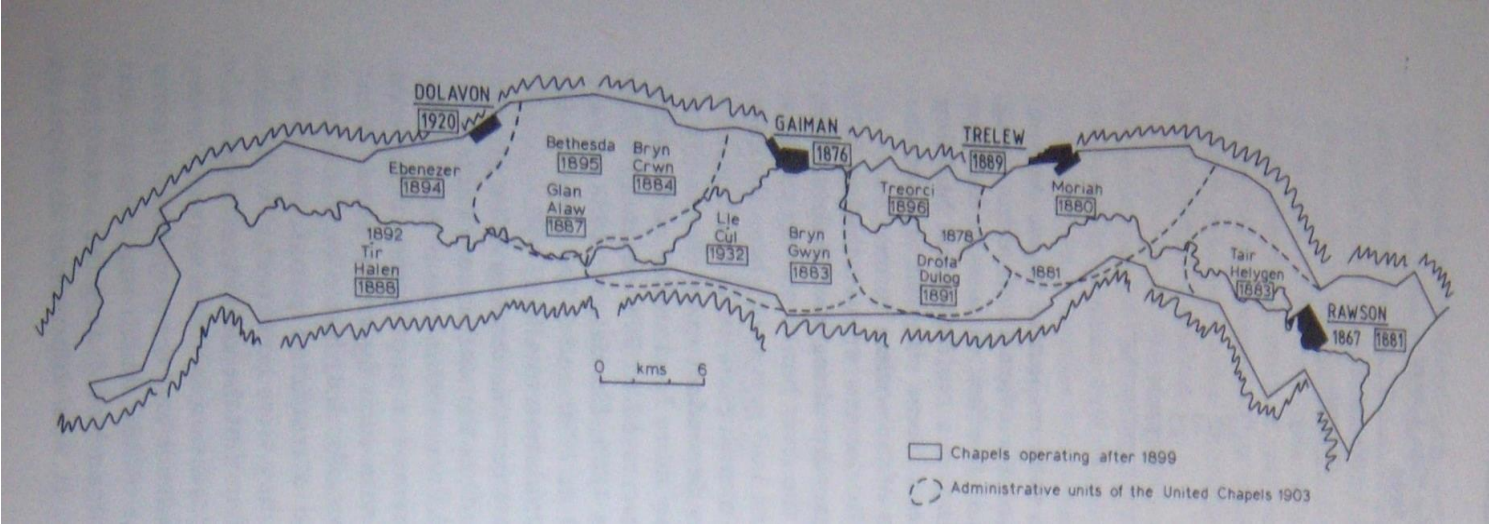
Figura N° 10. Capilla Bethel "Vieja" de Gaiman, hacia 1910



Iglesia, Gaiman, Chubut.

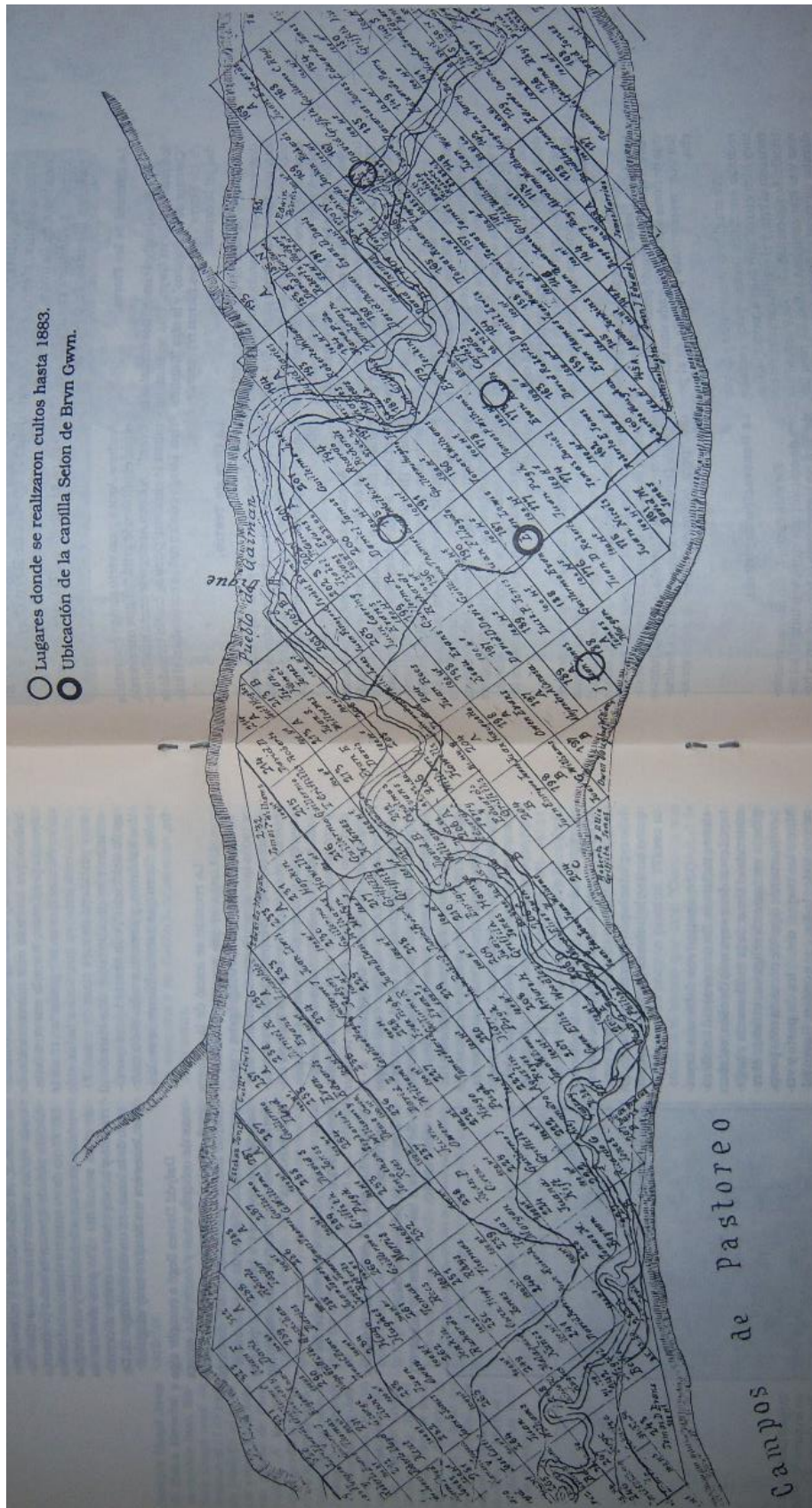
Fuente: AHPCh, Colección "Galeses del Chubut:1795-1965"

Figura N° 11. Las capillas galesas del valle inferior del Chubut



Fuente: G. Williams (1991, p. 96)

Figura N° 12. Distribución de lugares de culto en el vecindario rural de Bryn Gwyn



Fuente: Revista Camwy (agosto de 1988), 11; pp. 12-13

Figura N° 13. "La vuelta del descubridor" (1899)



Fuente: Caras y Caretas (febrero de 1899), año II, n° 21

Figura N° 16. Construcción de la capilla Bethel de Gaiman (1913)



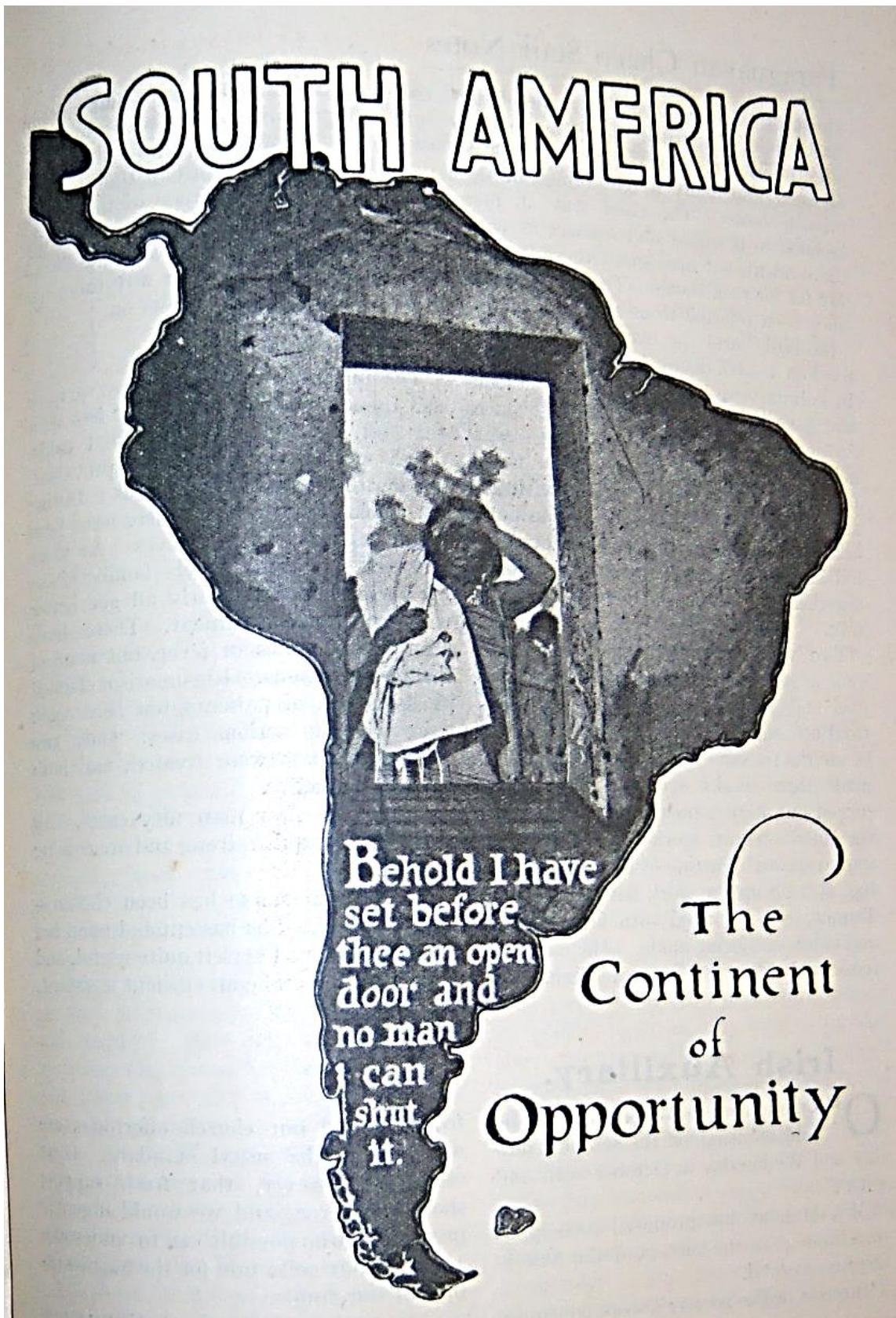
Fuente: AHPCh, Colección "Galeses del Chubut: 1795-1965"

Figura N° 17. Familias valdenses dirigiéndose a Colonia Iris (18 de marzo de 1901)



Fuente: L. Tron (1926)

Figura N° 18. "América del Sur: el continente de la oportunidad"



Fuente: SAMM (septiembre de 1917), p. 89

Figura N° 19. Servicios religiosos del pastor D. D. Walters, publicado en *Y Draford*

Y DRAFOD.

Cyhoeddiadau y Parch. D. DEYRN WALTERS am y flwyddyn 1910.

	IONAWR	CHWEP.	MAWRTH	EBRILL	MAI	MEH.	GORPH.	AWST	MEDI	HYDREF	TACH.	RIAG.
TIR HALEN ...	23	—	20	—	8	—	17	—	25	—	13	—
BRYN GWYN ...	—	—	13 Hwyr	—	—	5	31 Hwyr	—	4 Hwyr	2 Bore	27 Bore	—
NAZARETH ...	—	6 Bore	—	10 Hwyr	—	26 Bore	—	7 Hwyr	—	9 Hwyr	27 Hwyr	—
EBENEZER ...	9 Bore	20 Bore	—	3	15 Bore	19 Hwyr	24 Bore	21 Bore	11 Hwyr	30 Bore	6 Bore	25 Hwyr
GLAN ALAW ...	9 Hwyr	—	6 Bore	—	1 Hwyr	19 Bore	24 Hwyr	—	11 Bore	—	6 Hwyr	—
BETHESDA ...	16 Bore	—	13 Bore	—	15 Hwyr	—	31 Bore	28	—	30 Hwyr	—	25 Bore
BRYN CRWN ...	16 Hwyr	—	6	—	1 Nawn	—	—	21	—	30 Nawn	—	11
GAIMAN ...	—	20 Hwyr	—	10 Bore	—	26 Hwyr	—	7 Bore	—	2 Hwyr	—	11 Bore
TREORCI ...	—	13 Bore	—	17 Hwyr	29 Bore	12 Hwyr	10 Hwyr	—	4 Bore	16 Bore	—	4 Hwyr
TRELEW ...	—	6 Hwyr	—	17 Bore	29 Hwyr	—	10 Bore	—	18 Hwyr	9 Bore	—	4 Bore
MORIAH ...	—	13 Nawn a Hwyr	27 Bore	—	22 Hwyr	12 Bore	—	14 Nawn a Hwyr	—	9 Nawn	20 Bore	—
TAIR HELYGEN	30 Hwyr	27 Hwyr	27 Hwyr	24 Hwyr	22 Nawn	—	3 Hwyr	14 Bore	18 Nawn	23 Hwyr	20 Hwyr	18 Hwyr
RAWSON ...	30 Bore	27 Bore	—	24 Bore	—	—	3 Bore	—	18 Bore	23 Bore	—	18 Bore

IONAWR 12, 1910. Taled Ysgrifenydd pob Eglwys sylw i'r uchod. Y PWYLLGOR.

Fuente: *Y Draford* (21 de enero de 1910), p. 3

Figura N° 20. Niños de la capilla de Bryn Gwyn con el pastor W. Robert Jones y su mujer Lois (ca. 1922)



Fuente: AHPCh, Colección "Galeses del Chubut: 1795-1965"

Figura N° 21. Concentración de Escuelas Dominicales de la Iglesia de Colonia Iris en la Quinta Bonjour (ca. 1935)



Fuente: Documentos varios, AIEVCI

Figura N° 22. Campamento de jóvenes de la Iglesia de Colonia Iris en Arroyo Seco (1943)



Fuente: Documentos varios, AIEVCI

REPOSITORIOS Y FUENTES

1. REPOSITORIOS

1.1 Archivos, bibliotecas y otros repositorios documentales

Archivo del Honorable Congreso de la Nación Argentina (Buenos Aires, Argentina)
Archivo Histórico Provincial del Chubut (Rawson, Argentina)
Archivo Salesiano Central (Buenos Aires, Argentina)
Archivo y Biblioteca de la Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata (Colonia Valdense, Uruguay)
Biblioteca del Instituto Superior de Estudios Teológicos de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)
Biblioteca Nacional del Maestro (Buenos Aires, Argentina)
Iglesia Anglicana Argentina - Catedral "San Juan Bautista" (Buenos Aires, Argentina)
Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Iris (Jacinto Aráuz, Argentina)
Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (Buenos Aires, Argentina)
Ministerio del Interior de la República Argentina (Buenos Aires, Argentina)
Municipalidad de Gaiman (Chubut, Argentina)
Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti" (Buenos Aires, Argentina)
Museo Histórico Regional de Gaiman (Gaiman, Argentina)

1.2 Repositorios digitales

British Settlers in Argentina and Uruguay-Studies in 19th and 20th Century Emigration (www.argbrit.org)
Dictionary of Welsh Biography (biography.wales)
Dizionario Biografico del Protestantismo in Italia- Società di Studi Valdesi (studivaldesi.org/dizionario/).
Fondos y colecciones digitales del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani" (ravignanidigital.com.ar/asambl.htm)
Glanriad. Biblioteca de Gales, Servicios de Información de la Universidad de Gales (glaniad.com)
Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España (hemerotecadigital.bne.es)
Historisches Lexikon der Schweiz (hls-dhs-dss.ch/ghh/)
Internet Archive (archive.org/)
The British Presence in Southern Patagonia (patbrit.org)

2. FUENTES

2.1 Fuentes periódicas

2.1.1 Fuentes confesionales periódicas

A Voice for South America (1863-1866)
Chiesa Evangelica Valdese (1916-1942). *Rapporti al Venerabile Sinodo*. Torre Pellice, Italia: Tipografia Alpina/L'Alpina/Subalpina.
Chiesa Evangelica Valdese (1943-1965). *Relazione al Venerabile Sinodo*. Torre Pellice, Italia: Tipografia Alpina/L'Alpina/Subalpina.
Église Évangélique Vaudoise (1905-1915). *Rapport de la Table au Synode*. Torre Pellice, Italia: Imprimerie A. Besson/Imprimerie Alpine.
La Cruz del Sur (1905-1949)
The South Americana Missionary Magazine (1867-1902, 1913-1937)
The Voice of Pity for South America (1854-1862)

2.1.2 Fuentes oficiales periódicas

- Congreso de la Nación (1863). *Diario de Sesiones de la Honorable Cámara de Senadores*. Buenos Aires, Argentina; pp. 467-486.
- Congreso de la Nación (1886). *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados*. Buenos Aires, Argentina: Imprenta de "La Tribuna Nacional"; pp. 999-1012.
- El Monitor de la Educación Común* (1882-1885, 1892-1895, 1942)
- Ministerio de Guerra y Marina-Departamento de Marina (1884-1885). *Memorias del Ministerio de Guerra y Marina*. Buenos Aires, Argentina.
- Ministerio del Interior (1865-1941). *Memorias del Ministerio del Interior presentada al Honorable Congreso Nacional*. Buenos Aires, Argentina.

2.1.3 Fuentes generales periódicas

- Caras y Caretas* (1899, 1914)
- La Unión Valdense* (1903-1919)
- The Manchester Guardian* (1902)
- Y Draford* (1904-1961)

2.2 Fuentes no periódicas

2.2.1 Fuentes confesionales no periódicas

Actas y registros parroquiales

- Actos resolutivos de Asamblea Sinodal Rioplatense, Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata (2014) [disponible en línea].
- Anglican Baptisms in the Welsh Colony, Chubut Valley, 1883 to 1909* [disponible en línea].
- Anglican Church Records in the Welsh Colony, Chubut Valley, 1883 to 1903* [disponible en línea].
- Libro de Actas y Cuentas de la Iglesia Bautista de Treorki (1877-1898).
- Libros de Actas del Consistorio y la Asamblea de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Iris (1905-1965) [seis volúmenes].
- Registro de familias valdenses de Colonia Iris (1905-ca.1955).
- Registro de Familias, Bautismos, Defunciones y Matrimonios de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Iris (1905-1911).
- Registro de miembros comulgantes, contribuyentes y electores de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Iris (1912-1916) [dos volúmenes].
- Registros contables-Tesorería de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Iris (1919-1945).
- Registros de Bautismos de la Iglesia de Colonia Iris y alrededores (1911-1948) [2 volúmenes].
- Registros de Defunciones de la Iglesia Iris y alrededores (1911-1960).
- Registros de Matrimonios de la Iglesia Iris y alrededores (1911-1972).
- Registros de miembros electores de la Iglesia Iris y alrededores (1912-1965) [2 volúmenes].

Libros y folletos

- Adroddiad Cymdeithas Genhadol Patagonia, am 1875 ac 1876* (1877) [Informe de la Sociedad Misionera de la Patagonia]. Denbigh, Gales: Gan T. Gee. [disponible en línea].
- Coan, T. (1880). *Adventures in Patagonia. A Missionary's Exploring Trip [with an introduction by Rev. Henry M. Field]*. Nueva York, Estados Unidos: Dodd, Mead & Company Publishers.
- Every, E. F. (1915). *The Anglican Church in South America*. Londres, Inglaterra: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Every, E. F. (1929). *Twenty-five years in South America*. Londres, Inglaterra: Society for Promoting Christian Knowledge.

- Every, E. F. (1933). *South American Memories of thirty years*. Londres, Inglaterra: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Matthews, A. (2011 [1894]). *Crónica de la Colonia Galesa de la Patagonia*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Alfonsina [Traducción del galés: F. E. Roberts].
- Pan-Anglican Congress. Volume 1. General Report with the addresses at the devotional meetings* (1908). Londres, Inglaterra: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Rhys, W. C. (2000). *La Patagonia que canta*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Emecé [versión en castellano de dos manuscritos inéditos en galés: "Pioneros en la Patagonia" y "Quince años en la Patagonia"].
- Schmidt, T. (1964). *Misionando por Patagonia Austral, 1858-1865. Usos y costumbres de los indios patagones*. Buenos Aires, Argentina: Academia Nacional de la Historia [Prólogo y comentarios: M. A. Vignati].
- Tron, L. (1926). *Colonia Iris en sus primeros veinticinco años. 1901-1926*. Jacinto Aráuz, Argentina.
- Vanzini, M. G. (2005). *El plan evangelizador de Don Bosco según las memorias de las misioners de la Patagonia –desde el año 1887 a 1917– del padre Bernardo Vacchina*. Bahía Blanca, Argentina: Inspectoría Salesiana San Francisco Javier-Instituto Superiores Juan XXIII-Sapienza Industria Gráfica.

Otras fuentes

- Cartas del reverendo D. Lloyd Jones al reverendo Michael D. Jones (19 de enero de 1866, 23 de enero de 1867 y 29 de septiembre de 1871) [disponible en línea].

2.2.2 Fuentes oficiales no periódicas

- Asambleas Constituyentes Argentinas: seguidas de los textos constitucionales, legislativos y pactos interprovinciales que organizaron políticamente la Nación (fuentes seleccionadas, coordinadas y anotadas en cumplimiento de la ley 11.857 por Emilio Ravignani) (7 vols.)*. Buenos Aires, Argentina: Talleres SA Jacobo Peuser [disponible en línea].
- Censo Nacional de Población 1960* (1960). Buenos Aires, Argentina: Dirección Nacional de Estadística y Censos.
- Constitución de Buenos Aires* (1854). Buenos Aires, Argentina: Imprenta de La Tribuna.
- Constitución de la Provincia de Buenos Aires* (1873). Buenos Aires, Argentina: Imprenta Americana.
- Díaz, R. B. (1910). *La educación en los territorios y colonias federales. Veinte años de inspector: 1890-1910. Tomo III*. Buenos Aires, Argentina: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco
- Ley 1.532 de Organización de los Territorios Nacionales de 1884. *Registro Nacional 1882/84*, p. 857.
- Leyes y decretos promulgados en la provincia de Buenos Aires desde 1810 á 1876* (recopilados y concordados por Aurelio Prado y Rojas) (1877-1879) (Tomo V). Buenos Aires, Argentina: Imprenta del Mercurio.
- Ministerio de Asuntos Técnicos (1947). *IV Censo General de la Nación* (Tomos I-III). Buenos Aires, Argentina: Dirección Nacional de Servicio Estadístico.
- Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto (1950). *Instrumentos internacionales de carácter bilateral suscriptos por la República Argentina (hasta el 30 de junio de 1948)*, Tomo III, Buenos Aires, Argentina: Alea
- Ministerio del Interior-Dirección General de Territorios Nacionales (1914). *Censo de Población de los Territorios Nacionales 1912*. Buenos Aires, Argentina: Imprenta Guillermo Kraft.
- Primer Libro de Actas del Concejo de Gaiman, 1885-1891. Municipalidad de Gaiman, Chubut.
- Segundo Censo de la República Argentina. Mayo 10 de 1895* (1898). Buenos Aires, Argentina: Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional.

2.2.3 Fuentes generales no periódicas

- “Historia de la Capilla Bethel de Gaiman” [“Historia de la Capilla de Gaiman, desde sus comienzos, tal como lo relató el señor William T. Griffiths en el periódico *Y Gwilledydd* (Trelew), el 28 de enero y el 14 de febrero de 1932”] (agosto de 1974), *Revista Camwy*, 7, pp. 22-23.
- Alberdi, J.B. (1915 [1852]). *Bases y puntos de partida para la organización política de la República argentina*. Buenos Aires, Argentina: La Cultura Argentina.
- Beck-Bernard, L. (2013 [1864]). *El río Paraná. Cinco años en la República Argentina*. Paraná-Santa Fe, Argentina: Universidad Nacional del Litoral-Universidad Nacional de Entre Ríos. [Traducción del francés: C. Beceyro. Introducción, cronología, bibliografía y notas: C. Torre].
- Bridges, L. (2010) [1948]. *El último confín de la Tierra*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana [Traducción del inglés: M. M. Briano].
- Corbetta, J. C. (1983). *Textos constitucionales de Buenos Aires*. La Plata, Argentina: Suprema Corte de Justicia de la Provincia de Buenos Aires.
- Coronato, F. (2015). *Memorias de un duro comienzo: cartas y crónicas de los inicios de la Colonia Galesa del Chubut*. Rawson, Argentina: Secretaria de Cultura del Chubut [Traducción del galés: F. Coronato].
- Dennis, J. S., Beach, H. B. y Fahs, C. H. (Eds.) (1911). *World atlas of Christian missions [containing a directory of missionary societies, a classified summary of statistics, an index of mission stations, and maps showing the location of mission stations throughout the world]*. Nueva York, Estados Unidos: Student Volunteer Movement for Foreign Missions.
- Dodds, J. (1897). *Records of the Scottish Settlers in the River Plate and their churches*. Buenos Aires, Argentina: Grant & Sylvester.
- Echeverría, E. (1846). *Dogma Socialista de la Asociación Mayo, precedido de una ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37*. Montevideo, Uruguay, Imprenta del Nacional.
- Favaloro, R. (1980). *Recuerdos de un médico rural*. Buenos Aires, Argentina: Publigráf SRL.
- Gairdner, W. H. T. (1910). *Echoes from Edinburgh, 1910: an account and interpretation of the World Missionary Conference*. Nueva York, Estados Unidos: Layman's Missionary Movement.
- Holder, A. L. (1920) (Ed.). *Activities of the British Community in Argentina during the Great War 1914-1919*. Buenos Aires, Argentina: Buenos Aires Herald.
- Hughes, W. M. (1993 [1927]). *A orillas del Chubut en la Patagonia*. Rawson, Argentina: El Regional [Traducción del galés: I. Hughes de Jones].
- Jones, L. (1993 [1898]). *La colonia galesa. Historia de una Nueva Gales en el Territorio del Chubut en la República Argentina, Sudamérica*. Rawson, Argentina: El Regional [Traducción del galés: E. Williams, F. E. Roberts y T. Roberts].
- Jones, O. T. (2008). *El libro de las traducciones*. Rawson, Argentina: Secretaria de Cultura del Chubut.
- Jones, T. (1999 [1926]). *Historia de los comienzos de la colonia galesa en la Patagonia*. Trelew, Argentina.
- Lee, S. (Ed.) (1898). *Dictionary of National Biography*, vol. LIII. Londres, Inglaterra: Smith, Elder & Co.
- Martial, L. F. (2005 [1888]). *Misión al Cabo de Hornos. La expedición científica francesa en la Romanche. Julio de 1882 a setiembre de 1883*. Ushuaia, Argentina: Zagier & Urruty Publications.
- Morgan, E. (2015). *Para las mujeres de la Colonia [Ensayos acerca del orden familiar por Esther Emmment, Eluned Morgan y T. Williams]*. Rawson, Argentina: Secretaria de Cultura de la Provincia de Chubut [Traducción del galés: A. Chiabrando Rees].

- Moyano, C. (1931). *Viajes de Exploración a la Patagonia (1877-1890)*. Buenos Aires, Argentina: Imprenta Mercatali.
- Musters, G. C. (1911 [1871]). *Vida entre los patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas, desde el Estrecho de Magallanes hasta el río Negro*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata/Imprenta de Coni Hermanos.
- Outes, F. (1928a) “Versiones al Aônükün’k (Patagón Meridional) de la Oración Dominical y del Versículo 8º del Salmo II adaptado por Teófilo F. Schmid en 1863”, *Revista del Museo de La Plata*, Tomo XXX; pp. 299-333.
- Outes, F. (1928b). “Vocabulario y Fraseario Genakenn (Puelche) reunidos por Juan Federico Hunziker en 1864”. *Revista del Museo de La Plata*, tomo XXXI, pp. 261-297.
- Outes, F. (1928c). Un texto Aônükün’k (Patagón Meridional) para incitar a la caza, obtenido por Juan Federico Hunziker en 1861”. *Revista del Museo de La Plata*, tomo XXXI, pp. 353-369.
- Payró, R. (1908 [1898]). *La Australia Argentina: excursión periodística a las costas patagónicas, Tierra del Fuego e Isla de los Estados [con una carta-prólogo del General Bartolomé Mitre]*. Buenos Aires, Argentina: Imprenta de “La Nación”.
- The Annual Register, or a view of the History and Politics of the year 1852* (1853). Londres, Inglaterra: F. & J. Rivington.
- Stephen, L. (Ed.) (1889). *Dictionary of National Biography* [Vols. XIX-XX]. Londres, Inglaterra: Macmillan & Co.
- Williams, D. (2015). *Y Brut. El primer periódico patagónico de Richard Jones Berwyn*. Rawson, Argentina: Secretaria de Cultura del Chubut [Traducción del galés: D. Williams].

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (2003). *Una frontera lejana. La colonización del Chubut, 1865-1935. Fotografías de John Murray Thomas, Henry E. Bowman, Carlos Foresti y otros*. Buenos Aires, Argentina: Fundación Antorchas.
- AA.VV. (2004). *Los Galeses en La Patagonia I*. Puerto Madryn, Argentina: Fundación Ameghino-CEHYS.
- AA.VV. (2006). *Los Galeses en La Patagonia II*. Puerto Madryn, Argentina: Asociación Punta Cuevas-Centro de Estudios Históricos y Sociales de Puerto Madryn-Fundación Ameghino. Puerto Madryn-UNPSJB.
- Abdala, A. y Jones, M. H. (1965). *Centenario de la colonización galesa del Chubut, 1865-28 de julio-1965. Capillas del Valle*. Trelew, Argentina: Impresora de la Patagonia S.A.
- Acha, O. (2011). "Activismo y sociabilidad en las jóvenes de la Acción Católica en la ciudad de Buenos Aires (1930-1945)", *Cuadernos de Historia*, 12.
- Acha, O. (2016). "La rama masculina juvenil de la Acción Católica Argentina: catolicismo y política asociativa (1931-1970)", *Revista Brasileira de História das Religiões*, 9 (25), pp. 89-120.
- Alcaraz, W. N. (2001). "Católicos y valdenses en Colonia Belgrano (Santa Fe), 1883-1960". En Auza, N. (Comp.). *Iglesia e inmigración en la Argentina, Vol. IV*. Buenos Aires, Argentina: CEMLA.
- Alvarado, M. (2009). Carlos Norberto Vergara: la locura de Mercedes. En Muñoz, M. y Vermeren, P. (Comps.). *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig* (pp. 135-142). Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Amestoy, N. (1992). "Una Nueva Vida. La experiencia de la conversión en el protestantismo del Río de la Plata (siglo XIX)", *Religión y Sociedad en Sudamérica*, 1 (1), pp. 55-76.
- Amestoy, N. (2001). "El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas", *Cuadernos de Teología*, 20, pp. 343-360.
- Amestoy, N. (2002). "Corrientes pedagógicas en el protestantismo argentino. De la emancipación al centenario", *Cuadernos de Teología*, 21, pp. 317-332.
- Amestoy, N. (2004). "Las escuelas evangélicas argentina de William C. Morris, 1898-1910", *Cuadernos de Teología*, 23, pp. 11-140.
- Ander Egg, E. (1957). *La Pampa. Esbozo preliminar para un estudio de su estructura socio-económica. Vol. 1: Demografía*. Santa Rosa, Argentina: Talleres Gráficos de la Dirección de Imprenta y Boletín Oficial de la Provincia de La Pampa.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Andrews, R. M. (2017). High Church Anglicanism in the Nineteenth Century. En Strong, R. (Ed). *The Oxford History of Anglicanism, Volume III. Partisan Anglicanism and its Global Expansion, 1829-c.1914* (pp. 141-164). Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Anecchini, M. (2016a). *Inmigración italiana y religión en el Territorio Nacional de La Pampa: el caso de Eduardo Castex 1916-1940*. Santa Rosa, Argentina: Fondo Editorial Pampeano.
- Anecchini, M. (2016b). "Los inmigrantes italianos en el Territorio Nacional de La Pampa: Sociedades de Socorros Mutuos, política local y religión (1892-1942)". (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Araóz, F. (1985). "La Pampa, una vocación patagónica", *Revista Patagónica*, 4 (21).
- Araóz, F. (1988). *La Pampa central entre dos mundos*. Santa Rosa, Argentina: Biblioteca Pampeana.
- Arduino, E. (2014) *Identidades afroasiáticas translocalizadas. Intercambios y resignificación sociocultural*. Buenos Aires, Argentina: Mnemosyne.
- Aróstegui, J. (2001). *La investigación histórica: teoría y método*. Barcelona, España: Crítica.

- Asquini, N. y Pumilla, J. C. (2008). *El informe 14. La represión ilegal en La Pampa, 1975-1983*. Santa Rosa, Argentina: Ediciones CPE.
- Atherstone, A. (2017). Anglican Evangelicalism. En Strong, R. (Ed). *The Oxford History of Anglicanism, Volume III. Partisan Anglicanism and its Global Expansion, 1829-c.1914* (pp. 165-186). Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Auza, N. (1990). "La Iglesia argentina y la evangelización de la inmigración", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, V (14).
- Auza, N. (2007). *Católicos y liberales en la generación del ochenta*. Buenos Aires, Argentina: EdUCA.
- Ayrolo, V. (2007). *Funcionarios de Dios y de la República: Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Baily, Sam, "Marriage Patters and Inmigrant Assimilation in Buenos Aires, 1882-1923" en *Hispanic American Historical Review*, año I, vol. 60 (1980)
- Balmaceda, R. (1983). "Los límites de la Patagonia", *Revista Patagónica*, 2 (12).
- Bandieri, S. (2001). La posibilidad operativa de la construcción histórica regional o cómo contribuir a una historia nacional más complejizada. En Fernández, S. y Dalla-Corte Caballero, G. (Coords.). *Lugares para la historia. Espacio, historia regional e historia local en los estudios contemporáneos*. Rosario, Argentina: UNR Editora.
- Bandieri, S. (2009). *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Bandieri, S. (2010). "La masonería en la Patagonia. Modernidad liberal y asociacionismo masón en Neuquén (1884-1907)", *Estudios Sociales*, 38, pp. 9-38.
- Bandieri, S. y Fernández, S. (2017) (Coord.). *La historia argentina en perspectiva local y regional. Nuevas miradas para viejos problemas* (Tomos 1-3). Buenos Aires, Argentina: Teseo.
- Barba, F. E. (1968). "La ley de educación común de Buenos Aires de 1875". *Trabajos y Comunicaciones*, 18, pp. 53-66. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1051/pr.1051.pdf
- Barbería, E. (1992). "El rol de Santa Cruz. Formación y funcionamiento de la región", *Revista Patagónica*, 11 (53).
- Barelli, M. I. (2012). "La mujer boliviana en las celebraciones de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche", *Ciencias Sociales y Religion*, 14 (17), pp. 133-151.
- Barelli, M. I. (2016). "Patronazgos marianos y dinámicas de resignificación: La "Virgen del Carmen" de los migrantes chilenos en San Carlos de Bariloche (1970-2013)", *Sociedad y Religión*, 26 (45), pp. 95-129.
- Barelli, M. I. (2017). "'La Virgen tiene que salir': traslado del culto de la Virgen Urkupiña de un ámbito doméstico a un espacio institucional en San Carlos de Bariloche (1994-2016)", *Revista Pilquen*, 20 (2), pp. 39-55.
- Barral, M. E. (2007). *De sotanas por la Pampa: religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Barsky, O. y Gelman, J. (2001). *Historia del agro argentino. Desde la conquista hasta fines del XX*, Buenos Aires, Argentina: Mondadori.
- Bascopé, J. (2009) "De la exploración a la explotación. Tres notas sobre la colonización de la Patagonia austral", *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*. Recuperado de <http://nuevomundo.revues.org/56645>
- Bastián, J. P. (1989). *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastián, J. P. (1990). *Historia del protestantismo en América Latina*. México DF, México: CUPSA.
- Bastián, J. P. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastián, J. P. (2004 [2001]) (Coord.). *La modernidad religiosa. Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.

- Bayer, O. (2009). "Los rebeldes de Jacinto Aráuz". En *Los anarquistas expropiadores y otros ensayos* (pp. 99-135). Buenos Aires, Argentina: Editorial La Página SA.
- Bayly, C. A. (2004). "Empires of Religions". En *The Birth of the Modern World 1780-1914. Global Connections and Comparisons* (pp. 325-365). Oxford, Inglaterra: Blackwell Publishing.
- Beaman, L. (2006) (Ed.). *Religion and Canadian society. Traditions, transitions, and innovations*. Toronto, Canadá: Canadian Scholars Press.
- Bebbington, D. W. (1989). *Evangelicalism in Modern Britain. A history from the 1730s to the 1980s*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Beckford, J. (2003). *Social theory and religión*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Berger, P. (1977 [1967]). *El dosel sagrado. Elementos para una teoría sociológica de la religión*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Berger, P. (Ed.) (1999). *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Michigan, Estados Unidos: Ethics and Public Policy Center.
- Bernasconi, A. y Frid, C. (Eds.) (2006) *De Europa a las Américas. Dirigentes y liderazgos (1880-1960)*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Bertoni, L. A. (2001). *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Bertoni, L.A. y Di Privitellio, L. (Comps.). *Conflictos en democracia*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Bianchi, S. (1988). *La Iglesia Católica y el peronismo*. Buenos Aires, Argentina: CEAL.
- Bianchi, S. (2001) *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*. Tandil, Argentina: Prometeo-IEHS.
- Bianchi, S. (2004) *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamérica.
- Bianchi, S. (2006). "Política y religión en la Argentina", *Anuario de Estudios Americanos* 63 (1), pp. 13-18.
- Billorou, M. J, Rodríguez, A. M. y Morales Schmuker, E. (2009). "Nacionalización versus Etnicidad/Religiosidad. Los límites del Proyecto Educativo Nacional en el Territorio Nacional de la Pampa (1909-1939)", *Estudios Trasandinos*, 15 (1), pp.29-34.
- Billorou, M. J. y Sánchez, L. (2014). Escuelas, maestros, inspectores. La dinámica del sistema educativo en el Territorio de La Pampa. 1880-1930. En Lluch, A.y Salomón Tarquini, C. (2014) (Eds.). *Historia de La Pampa- Sociedad, Política, Economía. Desde los poblamientos iniciales hasta la provincialización (ca. 8000 AP a 1952)* (pp. 409-443). Santa Rosa, Argentina: EdUNLPam.
- Bjerg, M. (1992). "Como faros en la tormenta... Los líderes étnicos de la comunidad danesa", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 21.
- Bjerg, M. (1997). "Educación y etnicidad en una perspectiva comparada. Los inmigrantes daneses en la pradera y en la pampa, 1860-1930", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 36.
- Bjerg, M. (2001). *Entre Sofie y Toveville. Una historia de los inmigrantes daneses en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Bjerg, M. (2003). La inmigración galesa en el Chubut. En AA.VV. *Una frontera lejana. La colonización del Chubut, 1865-1935. Fotografías de John Murray Thomas, Henry E. Bowman, Carlos Foresti y otros*. Buenos Aires, Argentina: Fundación Antorchas.
- Bjerg, M. y Otero, H. (1995) (Comps.). *Inmigración y redes sociales en la Argentina moderna*. Tandil, Argentina: CEMLA-IESH.
- Blancarte, R. (2008) (Coord.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México DF, México: El Colegio de México.
- Blancarte, R. (2012). "Religión y sociología: cuatro décadas alrededor del concepto de secularización", *Estudios Sociológicos*, 30 (número extraordinario), pp. 59-81.

- Blancarte, R. (2015). "¿Por qué la religión 'regresó' a la esfera pública en un mundo secularizado?", *Estudios Sociológicos*, 33 (99), pp. 659-673.
- Blanco, J. (2008). *Modernidad conservadora y cultura política. La acción católica argentina (1931-1941)*. Córdoba, Argentina: Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades.
- Blanco, J. (2011). "Las distintas juventudes de la Iglesia en Argentina a mediados del siglo XX. Los casos de la Juventud de Acción Católica y la Juventud Obrera Católica", *Letras Históricas*, 4, pp. 139-160.
- Blasco Herranz, I. (2003). *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*. Zaragoza, España: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Blasco Herranz, I. (2005). "Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica", *Historia Social*, 53, pp. 119-136.
- Blasco Herranz, I. (2010). "Género y religión: mujeres y catolicismo en la historia contemporánea de España", *Revista de Historia y Pensamiento Contemporáneo*, 4, pp. 7-20.
- Bona, A. y Vilaboa, J. (2007) (Coords.). *Las formas de la política en la Patagonia. El primer peronismo en los territorios nacionales*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Bonaudo, M. (2007). "Liberales, masones, ¿subversivos?", *Revista de Indias*, 67 (240), pp. 403-432.
- Bonjour Dalmas, D. (1951). "Cincuentenario de Colonia Iris. 1901-1951", *Boletín de la Sociedad Sudamericana de Historia Valdense*, 17, pp.
- Botelho Moniz, J. (2017a). "Mais um passo para compreender a secularização: Análise comparativa das teorias da secularização e da economia religiosa", *Espacio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociología*, 26 (1), pp. 45-67.
- Botelho Moniz, J. (2017b). "Múltiplas modernidades, múltiplas secularizações e secularização contextual: novas perspectivas sobre o estudo sociológico da religião". *Religião & Sociedade*, 37 (3), pp.125-149.
- Bourdieu, P. (1998 [1971]) "Génesis y estructura del campo religioso" ["Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie* 12 (3), pp. 295-334. [Traducción: Ana Teresa Martínez, mimeo, CLACSO].
- Braun Menéndez, A. (1970). "La colonización boér en la Patagonia", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, 43.
- Brooks, W. (2012). *Y Draford*. Los primeros pasos del periódico más longevo de la Patagonia (1891-1913). En Coronatto, F. y Gavirati, M. (Comp.). *Los galeses en la Patagonia V* (pp. 11-23). Puerto Madryn, Argentina: Asociación Cultural Galesa de Puerto Madryn.
- Brown, R. L. (2001). In pursuit of a Welsh Episcopate. En Pope, R. (Ed.). *Religion and National Identity. Wales and Scotland c. 1700-2000* (pp. 84-102). Cardiff, Gales: University of Wales Press.
- Brown, C. (2002). Religion. En Pope, R. (Ed.). *Atlas of British Social and Economic History since c. 1700* (pp. 211-223). Londres, Inglaterra: Routledge Taylor & Francis Group.
- Brown, S. (2017). Anglicanism in the British Empire, 1829-1910. En En Strong, R. (Ed.). *The Oxford History of Anglicanism, Volume III. Partisan Anglicanism and its Global Expansion, 1829-c.1914* (pp. 45-68). Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Bruno, C. (1981). *Historia de la Iglesia en la Argentina. Vol. XII*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Don Bosco.
- Bruno, D. (2001). *The Shaping of the Methodist Mission in the Rio de la Plata Region (1836-1900) from the Perspective of the Anti-Catholic Controversy*, Madison, Estados Unidos: Drew University.
- Bruno, D. (2005). "Las vanguardias silenciadas en el metodismo rioplatense, 1896-1924: Francis D. Tubbs y Gabino Rodríguez", *Revista Evangélica de Historia*, 3-4.

- Caetano, Gerardo (Dir.) (2013). *El "Uruguay laico". Matrices y revisiones*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Santillana.
- Caimari, L. (1995). *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires, Argentina: Ariel-Espasa Calpe.
- Calvo, N. (2004). "Lo sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense", *Andes*, 15, pp. 151-182.
- Calvo, N. (2006). "Los unos y los otros. Católicos, herejes, protestantes, extranjeros. Alcances de la tolerancia religiosa en el Río de la Plata durante las primeras décadas del siglo XIX", *Anuario IESH*, 21, pp. 13-35.
- Calvo, N. (2008), "Voces en pugna. Prensa política y religión en los orígenes de la República Argentina", *Hispania Sacra*, 60 (122), pp. 575-596.
- Canclini, A. (1951). *"Hasta lo último de la tierra". Allen Gardiner y las misiones en la Patagonia*. Buenos Aires, Argentina: La Aurora.
- Canclini, A. (1979) *Allen Gardiner. Marino, misionero, mártir*. Buenos Aires, Argentina: Marymar.
- Canclini, A. (1980a). *Jorge A. Humble. Médico y misionero patagónico*. Buenos Aires, Argentina: Marymar.
- Canclini, A. (1980b) *Waite H. Stirling. El centinela de Dios en Ushuaia*. Buenos Aires, Argentina: Marymar.
- Canclini, A. (1980c). *Tomás Bridges. Pionero en Ushuaia*. Buenos Aires, Argentina: Marymar.
- Canclini, A. (1983). *100 años con Cristo en el Centro: historia de la iglesia Bautista del Centro de Buenos Aires en su centenario (1883-1933)*. Buenos Aires, Argentina: Iglesia Evangélica Bautista del Centro.
- Canclini, A. (1987a). *Diego Thomson: apóstol de la enseñanza y distribución de la Biblia en América Latina y España*. Buenos Aires, Argentina: Asociación Sociedad Bíblica Argentina.
- Canclini, A. (1987b). *La libertad de cultos: historia, contenido y situación constitucional argentina*. Buenos Aires, Argentina: Asociación Bautista Argentina de Publicaciones.
- Canclini, A. (2004a). "Los protestantes argentinos y el matrimonio civil". En Hansen, G. (Ed.). *El silbo ecuménico del Espíritu: homenaje a José Míguez Bonino en sus 80 años*. Buenos Aires, Argentina: ISEDET.
- Canclini, A. (2004b). *400 años de protestantismo argentino: historia de la presencia evangélica en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: FADEAC.
- Canclini, A. (2015). *La biblia en la Argentina. Su distribución e influencia hasta 1853*. Buenos Aires, Argentina: Sociedad Bíblica Argentina.
- Canclini, S. (1972). *Los evangélicos en el tiempo de Perón. Memorias de un pastor bautista sobre la libertad religiosa en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Mundo Hispano.
- Carballo, C. T (2009) (Coord.). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Carballo, C. T., Batalla, M. R. y Lorea, N. A. (2006). "Ciudad, segregación y cementerios: análisis de los cambios en los patrones históricos de localización (Argentina)", *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 10 (218).
- Carballo, C. y Flores, F. (2016) (Comps.). *Territorios, fiestas y paisajes peregrinos. Cartografías sociales de lo sagrado en el siglo XXI*. Buenos Aires, Argentina: Imprenta Digital.
- Carballo, C. y Flores, F. (2019). *Geografías de lo sagrado en la contemporaneidad*. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Carbonelli, M. (2011). "Ciencias Sociales, evangélicos y política. Una lectura sobre la producción científica acerca de la participación política evangélica en la vida democrática argentina (1983-2010)", *Cultura y Religión*, 5 (2), pp. 96-116.

- Caretta, G. y Zacca, I. (2012) (Comps.) *Derroteros en la construcción de religiosidades. Sujetos, instituciones y poder en Sudamérica, siglos XVII al XX*. Salta, Argentina: Universidad del Norte "Santo Tomás de Aquino".
- Carozzi, M. J. (2000). *Nueva Era y Terapias Alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.
- Carozzi, M. J. (2010). Balance de la Antropología de la Religión en la Argentina: los últimos veinticinco años. En Fogelman, P. (Comp.). *Religiosidad, cultura y poder: temas y problemas de la historiografía reciente*. Buenos Aires, Argentina: Lumiere.
- Carozzi, M. J. y Ceriani Cernadas, C. (2007) (Coords.). *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago, Estados Unidos: University of Chicago Press.
- Castro, M. (2009) "Nacionalismo, cuestión religiosa y secularización política en la Argentina a comienzos del siglo XX: 1900-1914, *Revista Bicentenario. Revista de Historia de Chile y América*, 8 (1).
- Catoggio, M. S. (2016). *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores
- Caviglia, S. (2011). *La Educación en el Chubut 1810-1916*. Rawson, Argentina: Ministerio de Educación de la Provincia de Chubut.
- Centenario de la Capilla Bethel. Trevelin, 1910-2010* (2010). Trevelin, Argentina: Asociación Cultural, Social y Artísticas "16 de Octubre".
- Ceriani Cernadas, C. (1999). "Inventando una tradición al adventismo argentino", *Mitológicas*, 14, pp. 61-82.
- Ceriani Cernadas, C. (2003). "Convirtiendo lamanitas: Indagaciones en el mormonismo toba", *Alteridades*, 13 (25), pp. 121-137.
- Ceriani Cernadas, C. (2006). "Narrativas de frontera y mito-praxis colonial en el imaginario mormón", *Etnografías Contemporáneas*, 2 (2), pp. 167-195.
- Ceriani Cernadas, C. (2008). *Nuestros Hermanos Lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Ceriani Cernadas, C. (2017) (Ed.). *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Asociación Civil Rumbo.
- Ceriani Cernadas, C. y Espinosa, M. (2018) (Comps.). *Argentina Evangélica: Estudios socioantropológicos sobre misiones e iglesias*. Santiago del Estero, Argentina: Bellas Alas Editorial.
- Ceva M., Fogelman, P. y Touris C. (Comps.) (2010). *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur*. Buenos Aires, Argentina: Lumiere.
- Chapman, M. (2006). *Anglicanism: a very short introduction*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Chapman, M. (2014). *The Fantasy of Reunion. Anglicans, Catholics, and Ecumenism, 1833-1882*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Chartier, R. (1995 [1991]). *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*. Barcelona, España: Gedisa.
- Chaves, M. (1994). "Secularization as Declining Religious Authority", *Social Forces* 71 (3), pp. 749-774.
- Cho, K. (2010). "The Importance of the Welsh Religious Revival in the formation of British Pentecostalism", *Journal of the European Pentecostal Theological Association*, 30, pp. 20-33.
- Cipriani, R. (2004). *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Citro, S. (2000). "La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política", *Revista de Ciencias Sociales*, 10, pp. 39-56.

- Clark, C. M. y Kaiser, W. (2003) (Eds.). *Culture wars: secular-Catholic conflict in nineteenth-century Europe*. Cambridge-Nueva York, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Colley, L. (1992). *Britons. Forging the Nation 1707-1837*. New Haven y Londres, Inglaterra: Yale University Press.
- Colombato, J. (1974). "La Pampa central. Concepto de Región". Instituto de Estudios Regionales-UNLPam, 9.
- Colombato, J. (1995) (Coord.). *Trillar era una fiesta. Poblamiento y puesta en producción de La Pampa territorialiana. Tomos I y II*. Santa Rosa, Argentina: Universidad Nacional de La Pampa.
- Contreras Mazarío, J. M. (2006). "Minorías y Naciones Unidas. Especial referencia al concepto de minoría religiosa". En Carrasco Durán, M. et. al. (Coords.). *Derecho constitucional para el siglo XXI: actas del VIII Congreso Iberoamericano de Derecho Constitucional. Vol. 2* (pp. 5007-5043). Cizur Menor, España: Thomson Aranzadi.
- Córdoba, L. (2017). Crónica de un final anunciado: la breve historia de Misión Pilagá. En Ceriani Cernadas, C. (Ed.). *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX* (pp. 92-113). Buenos Aires, Argentina: Asociación Civil Rumbo.
- Coronato, F. y Jones, N. (2010) (Comp.). *Los galeses de la Patagonia IV*. Puerto Madryn, Argentina: Fundación Ameghino-Asociación Punta Cuevas-Asociación Cultural Galesa de Puerto Madryn.
- Coronato, F. (1999). "Early links between the Falklands and Welsh colony in Patagonia; Joseph Seth Jones' arrival in the islands told in one of his letters", *Falklands Islands Journal*, 7 (3), pp. 95-101.
- Coronato, F. (2000). *Patagonia, 1865. Cartas de los colonos galeses*. Comodoro Rivadavia, Argentina: Editorial Universitaria de la Patagonia.
- Coronato, F. (2008) (Comp.). *Los galeses de la Patagonia III*. Puerto Madryn, Argentina: Fundación Ameghino-Asociación Punta Cuevas-Asociación Cultural Galesa de Puerto Madryn.
- Coronato, F. y Gavirati, M. (2012) (Comps.). *Los galeses en la Patagonia V*. Puerto Madryn, Argentina: Asociación Cultural Galesa de Puerto Madryn.
- Cox, J. (2008). *The British Missionary Enterprise since 1700*. Londres, Inglaterra: Routledge Taylor & Francis Group.
- D'Alessandro de Brandi, H. (1998). "La inmigración boer en Patagonia", *Todo es Historia*, 366, pp. 81-93.
- Dalmas Artús, M. (2009 [1987]). *Historia de los Valdenses en el Río de La Plata*. Buenos Aires, Argentina: Ed. La Aurora.
- Damboriena, P. (1956). "Génesis y etapas de la penetración protestante en Iberoamérica". *Cuadernos Hispanoamericanos*, 8 (80).
- Damboriena, P. (1962). *El protestantismo en América Latina*. Friburgo, Alemania: Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de la Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y Socio-Religiosas.
- Davie, G. (2011 [2007]). *Sociología de la Religión*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Davies, D. J. (2005) (Ed.). *Encyclopedia of Cremation*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- De Jong, G. (1981). "El análisis regional: consideraciones metodológicas", *Boletín Geográfico*, 8.
- De la Cueva Merino, J. y López Villaverde, A. L. (Coords.) (2005). *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición: un siglo entre el palio y el consiliario*. Cuenca, España: Universidad de Castilla-La Mancha.
- de la Fuente Stranger, P. (2014). "Misioneras y yaganas: colonialidad de género en el Beagle y canales australes (1867-1916)" (Tesis de Maestría). Universidad de Chile.
- Devoto, F. (2009). *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.

- Devoto, F. y Míguez, E. (1992) (Comps.). *Asociacionismo, trabajo e identidad étnica. Los italianos en América Latina en una perspectiva comparada*. Buenos Aires, Argentina: CEMLA-ISER-IESH.
- Devoto, F. y Rosoli, G. (1985) (Comps.). *La inmigración italiana en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Di Liscia, M. S. y Lluch, A. (2011) (Eds.). *Historia de la Pampa. Sociedad, Política y Economía. II: De la crisis del treinta al inicio de un nuevo siglo* *Historia de La Pampa*. Santa Rosa, Argentina: EdUNLPam.
- Di Stefano, R. (1998). "Pastores de rústicos rebaños. Cura de almas y mundo rural en la cultura ilustrada rioplatense", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 22, pp. 7-32.
- Di Stefano, R. (2004). *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Di Stefano, R. (2008). "Anticlericalismo y secularización en Argentina", *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación*, 124, pp. 7-29.
- Di Stefano, R. (2010) *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- Di Stefano, R. (2011). "Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina", *Quinto Sol*, 15 (1), pp. 1-32.
- Di Stefano, R. (2012a). "El pacto laico argentino (1880-1920)", *PolHis*, 8, pp. 80-89.
- Di Stefano, R. (2012b). "Liberalismo y religión en el siglo XIX hispanoamericano. Reflexiones a partir del caso argentino", *Liberalism and Religion: Secularisation and the Public Sphere in the Americas*. Recuperado de <http://sas-space.sas.ac.uk/4121/>
- Di Stefano, R. (2013). "El monopolio como espejismo", *Corpus*, 3 (2). Recuperado de <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/577>
- Di Stefano, R. et. al. (2013). "Reflexiones de los autores sobre el Dossier", *Corpus*, 3 (2). Recuperado de <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/617>
- Di Stefano, R. y Ramón Solans, F. (2016) (Eds.). *Marian Devotions, Political Mobilization and Nationalism in Europe and America*. Londres, Inglaterra: Palgrave McMillan.
- Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2009 [2000]). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- Di Stefano, R. y Zanca, J. (2016) (Comps.). *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*. Buenos Aires, Argentina: Imago Mundi.
- Diez, M. A. (2002). "Instituciones territoriales, orden público y una ciudadanía en construcción: El Estado nacional y la formación de la Pampa Central (1884-1922)". (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional de La Plata.
- Esquivel, J. C. (2014). "Religión y política en Argentina. La influencia religiosa en las Constituciones provinciales", *Revista de Direito da Cidade*, 6 (2), pp. 348-368.
- Fabris, M. (2011). *Iglesia y democracia: avatares de la jerarquía católica en la Argentina post autoritaria: 1983-1989*. Rosario, Argentina: Prohistoria.
- Fabris, M. (2013). "La Iglesia Argentina en la historia reciente (1983-1989)", *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, 15 (3).
- Facchinetti, G., Jensen, S. y Zaffrani, T. (1997). *Patagonia. Historia, discurso e imaginario social*. Temuco, Chile: Universidad de la Frontera.
- Favaro, O. (1997). "Reflexiones en torno a realidades contrapuestas a los estados provinciales. Los territorios nacionales, 1884 -1955", *Realidad Económica*, 144.
- Favaro, O. (1999) (Dir.). *Neuquén. La construcción de un orden estatal*. Neuquén, Argentina: Universidad Nacional del Comahue-CEHEPYC.

- Favaro, O. y Arias Bucciarelli, M. (1995). "El lento y contradictorio proceso de inclusión de los habitantes de los territorios nacionales a la ciudadanía política: un clivaje en los años '30" en *Entrepasados. Revista de Historia*, 9.
- Favaro, O. y Luorno, G. (2009) (Eds.). *El "arcón" de la Historia Reciente en la Norpatagonia argentina: Articulaciones de poder, actores y espacios de conflicto, 1983-2000*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Favaro, O. y Luorno, G. (2010). "Dossier: Reflexiones en torno a los estudios sobre Territorios Nacionales", *Historia política*. Recuperado de <http://www.historiapolitica.com/dossiers/territorios/>
- Favero, L. y N. Auza (Comps.) (1991-2005). *Iglesia e inmigración*. Buenos Aires, Argentina: CEMLA.
- Felitti, K. (2012). *La revolución de la píldora. Sexualidad y política en los sesenta*. Buenos Aires, Argentina: Edhasa.
- Fernández, A. (1987). "Patria y cultura. Aspectos de la acción de la élite española de Buenos Aires (1890-1920)", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 6-7.
- Fioretti, D. (2011). "Chiesa, società e vita religiosa nell'Italia dell'Ottocento", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, 40-41, pp. 281-314.
- Fiorucci, F. (2015). "Ideas e impresiones de un funcionario viajero: Raúl B. Díaz el primer inspector de Territorios Nacionales (1890-1916)", *Anuario SAHE*, 16 (2), pp. 82-92.
- Fliche, A. y Martin, V. (1978). *Historia de la Iglesia: de los orígenes a nuestros días. Tomo 29: Las misiones católicas*. Valencia, España: Edicep.
- Flores, F. (2006). "Inmigración ruso-alemana y ruralidad. La colonia agrícola como forma de asentamiento", *Temas de Historia Argentina y Americana*, 9, pp. 107-224.
- Flores, F. (2009). "Un lugar en el mundo. Procesos de construcción de lugares religiosos desde la perspectiva de una Villa adventista (Puiggari, Santa Fe)" (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional de Luján.
- Flores, F. (2018). *La Colina de la Esperanza: Espacialidad y religiosidad en los orígenes de la aldea adventista de Puiggari*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Ilustres.
- Flores, F. y Seiguer, P. (2014) (Eds.). *Experiencias plurales de lo sagrado. La diversidad religiosa argentina en perspectiva interdisciplinaria*. Buenos Aires, Argentina: Imago Mundi.
- Fogelman, P., Ceva, M. y Touris, C. (Eds.) (2013). *El Culto mariano en San Nicolás y Luján. Religiosidad e Historia Regional*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Folquer, C. (2010) (Comp.). *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*. Tucumán, Argentina: Ed. UNSTA-CEPHIA.
- Folquer, C. (2012). "Viajeras hacia el fondo del alma. Sociabilidad, política y religiosidad en las Dominicas de Tucumán, Argentina, 1886-1911" (Tesis de Doctorado). Universidad de Barcelona, España.
- Folquer, C. y Fernández, S. (2014). "Vida religiosa femenina y espacio urbano. La fundación del asilo de las Dominicas en Santa Fe, 1908". En Aguirre, A. y Ábalo, E. (Coords.). *Representaciones sobre historia y religiosidad. Deshaciendo fronteras* (pp. 163-287). Rosario, Argentina: Prohistoria.
- Fonseca Ariza, J. (2002). *Misioneros y civilizadores. Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Forni, F., Mallimaci, F. y Cárdenas, L. (Coords.) (2003). *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Forni, F., Mallimaci, F. y Cárdenas, L. (Coords.) (2008). *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires. Tomo 2*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Fox, J. (2008). *A World Survey of Religion and the State*. Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.

- France, W. F. (1941). *The Overseas Episcopate. Centenary History of the Colonial Bishops Fund, 1841–1941*. Westminster, Inglaterra: Colonial Bishops Fund.
- Freidenraij, C. (2010). "Entre la administración general y el gobierno inmediato. Los conflictos en torno al gobierno escolar. Buenos Aires, 1875-1905". *Anuario de la Sociedad Argentina de Historia de la Educación*, 11, pp. 93-115.
- Fresia, A., Nicoletti, M. A. y Picca, J. (2016) (Comps.). *Iglesia y Estado en Patagonia. Repensando las misiones salesianas (1880-1916)*. Rosario, Argentina: Prohistoria-Ediciones Don Bosco.
- Frigerio, A. (1993). *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (II)*. Buenos Aires, Argentina: CEAL.
- Frigerio, A. (1994). *El pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: CEAL.
- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En Carozzi, M. y Ceriani Cernadas, C. (Coords.). *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate* (pp. 87-116). Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos/ACSRM.
- Frigerio, A. y Wynarczyk, H. (2008). "Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos", *Sociedade e Estado*, 23 (2), pp. 227-260.
- Funkner, M. (2014). *Catolicismo y peronismo en La Pampa (1943-1955)*. Santa Rosa, Argentina: Fondo Editorial Pampeano.
- Gattinoni, A. et al. (2017) (Comps.) *Actas del 1º Encuentro de Investigadores del Protestantismo Histórico*. Buenos Aires, Argentina: Ed. A.J. Gattinoni.
- Gavirati, M. (2008). "Galeses, Pampas y Tehuelches. Algo más sobre la historiografía y las identidades étnicas en Patagonia". En Coronatto, F. (Comp.). *Los galeses de la Patagonia III*. Puerto Madryn, Argentina: Fundación Ameghino-Asociación Punta Cuevas-Asociación Cultural Galesa de Puerto Madryn.
- Gavirati, M. y Coronatto, F. (2014) (Comps.). *Los galeses en la Patagonia VI*. Puerto Madryn, Argentina: Asociación Cultural Galesa de Puerto Madryn-Asociación Punta Cuevas-Centro de Estudios Históricos y Sociales de Puerto Madryn,
- Gentile, E. (2007 [1993]). *El culto del littorio: la sacralización de la política en la Italia fascista*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- George, D. (1999). *Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina, 1825-1994*. Buenos Aires, Argentina.
- Geymonat, F. J. (2000). "Los evangelistas itinerantes", *Singular. Memoria Valdense*, pp. 14-17.
- Geymonat, R. (1995a). Aproximaciones a la identidad cultural valdense, *Sociedad y Religión*, 13, pp. 33-36.
- Geymonat, R. (1995b). Colonización valdense-uruguaya en Argentina: Colonia Iris, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 30, pp. 357-369.
- Geymonat, R. (2003) "El elemento religioso como factor de identidad. El caso de los valdenses en Uruguay", *Revista Evangélica de Historia*, 2.
- Geymonat, R. (2008 [1994]). *El Templo y la Escuela. Los Valdenses en el Uruguay*. Montevideo, Uruguay: Ed. Planeta.
- Gibbard, N. (2002) *On the Wings of the Dove: The International Effects of the 1904-05 Revival*. Bridgend, Gales: Bryntirion Press.
- Gjerde, J. (1997). *The Minds of the West: Ethnocultural Evolution in the Rural Middle West, 1830-1917*. Estados Unidos: University of North Carolina Press
- Glaser, J. F. (1958). "English Nonconformity and the Decline of Liberalism", *The American Historical Review*, 63 (2), pp. 352-363.
- González Bernaldo de Quirós, P. (2000). *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

- González, J. (1990). "Comunidad o colectividad? El comportamiento sociocultural de las familias valdenses (Colonia Iris, Territorio Nacional de La Pampa, 1901-1926)" (Tesis de Licenciatura). Universidad Nacional de La Pampa.
- Goslin, T. S. (1993). *Bowman Foster Stockwell: la historia de una misión*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones La Aurora.
- Goulstone, T. M. (2005). *The Rise and Decline of Anglican Idealism in the Nineteenth Century*. Londres, Inglaterra: Palgrave Macmillan.
- Gouvêa Mendonca, A. (1991). "Ideología y educacao religiosa protestante no Brasil" en *Cristianismo y sociedad*, 29 (107).
- Griffin, K. (2014). "Luz en Sudamérica. Los primeros pentecostales en Gualeguaychú, Entre Ríos, 1910-1917" (Tesis de Doctorado). Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos.
- Gross, M. B. (2004). Revolution, the Missionary Crusade and Catholic Revival. En *The war against Catholicism: liberalism and the anti-Catholic imagination in nineteenth-century Germany* (pp. 29-73). Ann Arbor, Estados Unidos: The University of Michigan Press.
- Guenther, B. L. (2004). Evangelicalism. En Hillerbrand, H. (Ed.). *The Encyclopedia of Protestantism. Vol. II* (pp. 327-330). Londres, Inglaterra: Routledge.
- Gutierrez, M. (2014) "De Calvinistas, Protestantes, Metodistas a la 'Unión de Iglesias Evangélicas Libres del Valle'. Una aproximación al estudio de las religiones de la colonia galesa en Noreste de la provincia de Chubut. 1865-1920", *VI Jornadas de Historia de la Patagonia, Cipolletti*.
- Gutiérrez, T. (1996). *Protestantismo y política en América Latina y el Caribe. Entre la sociedad civil y el Estado*. Lima, Perú: CEHILA.
- Häfner, C. (2014). *Echando raíces. Del Sínodo Evangélico Alemán del Río de la Plata a la Iglesia Evangélica del Río de la Plata*. Buenos Aires, Argentina: Iglesia Evangélica del Río de la Plata.
- Hall, L. M. y Peay, S. (2003). Congregationalism. En Hillerbrand, H. (Ed.). *The Encyclopedia of Protestantism. Vol. I* (pp. 833-838). Londres, Inglaterra: Routledge.
- Halperin Dongui, T. (1984). "Canción de otoño en primavera: previsiones sobre la crisis de la agricultura cerealera argentina, 1894-1930", *Desarrollo Económico*, (95), pp. 367-386.
- Hervieu Léger, D. (2004 [1999]). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México DF, México: Ediciones del Helénico.
- Hervieu Léger, D. (2005 [1993]). *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona, España: Herder.
- Hervieu-Léger, D. y Champion, F. (1986). *Vers un nouveau christianisme?; Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris, Francia: Éditions du Cerf.
- Hobsbawm, E. (2006a). *La era de la revolución: 1789-1848*. Buenos Aires, Argentina: Crítica.
- Hobsbawm, E. (2006b). *La era del capital: 1848-1875*. Buenos Aires, Argentina: Crítica.
- Hobsbawm, E. (2006c). *La era del imperio: 1875-1914*. Buenos Aires, Argentina: Crítica.
- Hobsbawm, E. (2006d). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Crítica.
- Hobsbawm, E. (2012). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Buenos Aires, Argentina: Crítica.
- Hughes, C. (2010). *Moriah, una capilla en la Patagonia*. Trelew, Argentina: Biblioteca Popular "Agustín Álvarez".
- Iuorno, G. y Crespo, E. (2008) (Coords.). *Nuevos Espacios. Nuevos problemas. Los territorios nacionales*. Neuquén, Argentina: Educo-UNCo-UPSJB-Cehepyc.
- Izzo, A. (2018). *Liberal Christianity and Women's Global Activism. The YWCA of the USA and the Maryknoll Sisters*. Nueva Jersey, Estados Unidos: Rutgers University Press.
- Jacobs, W. M. (1997). *The Making of the Anglican Church Worldwide*. Londres, Inglaterra: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Johnston, A. (2003). The British Empire, colonialism, and missionary activity. En *Missionary writing and Empire, 1800-1860* (pp. 13-37). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.

- Jones, B. (2003). Gales, la Patagonia y la emigración. En AA.VV. (2003). *Una frontera lejana. La colonización del Chubut, 1865-1935. Fotografías de John Murray Thomas, Henry E. Bowman, Carlos Foresti y otros*. Buenos Aires, Argentina: Fundación Antorchas.
- Jones, C. J. (2004). *Glorious Work in the World. Welsh Methodism and the International Evangelical Revival, 1735-1750*. Cardiff, Gales: University of Wales Press.
- Jones, D. (2010). *Sexualidades adolescentes. Amor, placer y control en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires, Argentina: CICCUS-CLACSO.
- Jones, E. D. (1999). *Capillas galesas en Chubut. Fotografías*. Trelew, Argentina: Talleres gráficos Jarne & Cía.SRL.
- Jones, M. (2008). *1908-2008 centenario de la Capilla Bethlehem: localidad de Treorci y sus vecinos*. Trelew, Argentina: Biblioteca Popular "Agustín Álvarez".
- Jones, M. H. (1997). *Trelew. Un desafío patagónico. Tomos I-V [1886-1943]*. Rawson, Argentina: El Regional.
- Jones, M. H. (1997a). *Trelew. Un desafío patagónico. Tomos I. 1886-1903*. Rawson, Argentina: El Regional.
- Jones, M. H. (1997b). *Trelew. Un desafío patagónico. Tomos II. 1904-1913*. Rawson, Argentina: El Regional.
- Jones, M. H. (1997c). *Trelew. Un desafío patagónico. Tomos III. 1914-1923*. Rawson, Argentina: El Regional.
- Knight, F. (1998 [1995]). *The nineteenth-century church and English society*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Korol, J. y Sábato, H. (1981). *Cómo fue la inmigración irlandesa a la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Plus Ultra.
- Lago, L. (2015b). "Prácticas y representaciones sobre la infancia en contextos religiosos. Notas sobre los grupos de niños/as en comunidades evangélicas de Comodoro Rivadavia", *Caleidoscopio*, 32, pp. 115-133.
- Lago, L. (2015a). "Territorios intersticiales. Prácticas de evangelización juvenil en el espacio público de Comodoro Rivadavia", *Socio Debate. Revista de Ciencias Sociales*, 1 (2), pp.39-63.
- Lago, L. (2018). "Chilenos y canutos. Apuntes sobre la historia del movimiento evangélico pentecostal en Comodoro Rivadavia, 1958-1983". En Núñez, P., et. al. (Eds.). *Araucanía-Norpatagonia: la fluidez, lo disruptivo y el sentido de la frontera* (pp. 443-463). Bariloche: IIDyPCA-UNRN.
- Lalivé D'Epinay, C. (1968). *El refugio de las masas*. Santiago, Chile: Editorial del Pacífico.
- Lalivé D'Epinay, C. (1970a). ¿Evangelización o inmigración? Geografía social del protestantismo. En W. Villalpando (Ed.). *Las iglesias de trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina* (pp. 58-97). Buenos Aires, Argentina: Centro de Estudios Cristianos.
- Lalivé D'Epinay, C. (1970b). ¿Acomodación o reforma? Hacia una sociología de las iglesias de inmigración en la Argentina. En W. Villalpando (Ed.). *Las iglesias de trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina* (pp. 159-176). Buenos Aires, Argentina: Centro de Estudios Cristianos.
- Lalivé D'Epinay, C. (1971). Tradición y cambio en una comunidad rural. En Vigna, R. et. al. (1971). *Tradición y cambio. Iglesia Valdense de Colonia Iris* (pp. 38-76). Bahía Blanca, Argentina: Imprenta Harris & Cía.
- Lalivé D'Epinay, C. (1973). "L'Héritage et la dynamique externe du changement. Colonia Iris: Une communauté vaudoise dans la Pampa", *Archives de sciences sociales des religions*, 18 (36), pp. 35-70.
- Lalivé D'Epinay, C. (1975). *Religion, dynamique sociale et dépendance. Le protestantisme en Argentine et au Chili*. Paris, Francia. Éditions Mouton.
- Lambert, Y. (1991). "La 'Tour de Babel' des définitions de la religion", *Social Compass*, 38 (1).

- Lamond Falconer, P. (1970). "Centenario de la Iglesia Anglicana de San Bartolomé", *Revista de Historia de Rosario*, VII (19), pp. 3-24.
- Landaburu, A. (2008) "La congregación salesiana en Tucumán, 1916-1930". En Caretta, G. y Zacca, I. (Comps.). *Para una historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de caso* (pp. 281-298). Salta, Argentina: CEPIHA-Universidad Nacional de Salta.
- Landaburu, A. (2012) *Niñez, juventud y educación. El proyecto salesiano en Tucumán, 1916-1931*. Tucumán, Argentina: EDUNT.
- Lappas, A. (1966 [1958]). *La masonería argentina a través de sus hombres*. Buenos Aires, Argentina.
- Latourette, K. S. (1937-1939). *A history of the expansion of Christianity. Vols. I-III*. Nueva York, Estados Unidos: Harper & Brothers Publishers.
- Latourette, K. S. (1953). *The History of Christianity*. Nueva York, Estados Unidos: Harper & Brothers Publishers.
- Leoni, M. S. (2004). "Los municipios y la política en los territorios nacionales. El caso del Chaco (1884-1946)", *Revista de la Escuela de Historia*, 3 (1).
- Lida, M. (2004). *Católicos en el siglo: política y cultura*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Lida, M. (2006a). *Dos ciudades y un deán: biografía de Gregorio Funes*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Lida, M. (2006b). Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XIX, *Anuario de Estudios Americanos*, 63 (1), pp. 51-75.
- Lida, M. (2007). "La Iglesia católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, modernidad y secularización", *HMex*, 56 (4), pp. 1393-1426.
- Lida, M. (2012) *La rotativa de Dios: prensa católica y sociedad en Buenos Aires: El Pueblo, 1900-1960*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Lida, M. (2013). "La 'nación católica' y la historia argentina contemporánea", *Corpus*, 3 (2).
- Lida, M. (2015). *Historia del catolicismo en la Argentina. Entre el siglo XIX y el XX*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Lida, M. y Fabris, M. (2019) (Coords.). *Criterio. Cultura, religión y política*. Rosario, Argentina: Prohistoria.
- Lida, M. y Mauro, D. (2009) (Coords.). *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*. Rosario, Argentina: Prohistoria.
- Lluch, A. y Salomón Tarquini, C. (2014 [2008]) (Eds.). *Historia de La Pampa- Sociedad, Política, Economía. Desde los poblamientos iniciales hasta la provincialización (ca. 8000 AP a 1952)*. Santa Rosa, Argentina: EdUNLPam.
- Loewen, R. (1993). *Family, Church and Market: A Mennonite Community in the Old and the New Worlds, 1850-1930*. Urbana-Chicago, Estados Unidos: University Illinois Press.
- Loewen, R. (2001). *Hidden worlds. Revisiting the Mennonite migrants of the 1870s*. Winnipeg, Estados Unidos: The University of Manitoba Press.
- López Fianza, J. M. y Galera, C. (2014). "Regulaciones a una devoción estigmatizada. Culto a San la Muerte en Buenos Aires", *Debates do NER*, 15 (25), pp. 171-196.
- Ludueña, G. (2009). "Performance y popularización de una vertiente del espiritismo argentino", *Debates do NER*, 10 (15), pp. 71-103.
- Ludueña, G. (2013). "La diversidad religiosa entre las certezas del paradigma del monopolio", *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 3 (2).
- Ludueña, G. (2014). "Ritual, narrativa e imaginación religiosa descentrada en espiritualidades católicas contemporáneas. Una mirada desde la periferia", *Mirada*, 6 (10), pp. 89-114.
- Ludueña, G. (2017). "Estigmatización religiosa y violencia. Una aproximación relacional a los sentidos implícitos en la vida cotidiana", *Revista Ensamble*, 4 (7), pp. 35-51.

- Luzny, F. y Velázquez, M. (2001). Los valdenses en el Río de la Plata. La reconstrucción de una identidad. En Mallimaci, F. y Di Stefano, R. (Comps.). *Religión e imaginario social* (pp. 167-193). Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Lynch, J. (2012). *Dios en el Nuevo Mundo. Una historia religiosa de América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Crítica.
- Mackay, J. (1952 [1933]). *El otro Cristo español. Un estudio de la historia espiritual de España e Hispanoamérica*. México DF, México: La Aurora-Editorial Jakez.
- Maldavsky, A. (2012). *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Madrid/Lima: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Francés de Estudios Andinos,
- Maldavsky, A. y Di Stefano, R. (2018) (Comp.). *Invertir en lo sagrado: salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)*. Santa Rosa, Argentina: EdUNLPam.
- Mallimaci, F. (1992). *Del liberalismo integral a la hegemonía militar en 500 años de cristianismo*. Buenos Aires, Argentina: CEHILA.
- Mallimaci, F. (1998). *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires, Argentina: Fundación Simón Rodríguez-Editorial Biblos.
- Mallimaci, F. (2000). "Catolicismo y Liberalismo: Las etapas de enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina", *Religión y Sociedad*, 20/21.
- Mallimaci, F. (2004 [2001]). Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina. En Bastián, J. P. (Coord.). *La modernidad religiosa. Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 19-44). México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Mallimaci, F. (2008a) (Dir.). *Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina*. Buenos Aires, Argentina: FONCYT, CEIL-PIETTE-CONICET. Recuperado de <http://www.culto.gov.ar/encuestareligion.pdf>
- Mallimaci, F. (2008b). Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina. En Blancarte, R. (Coord.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo* (pp. 239-262). México DF, México: El Colegio de México.
- Mallimaci, F. (2008c) (Comp.). *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Mallimaci, F. (2008d) (Ed.). *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Mallimaci, F. (2013) (Dir.). *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Mallimaci, F. y Di Stefano, R. (2001) (Comps.). *Religión e imaginario social*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Mallimaci, F., Esquivel, J. C. y Giménez Béliveau, V. (2009). "Creencias religiosas y estructura social en Argentina del siglo XXI", *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación*, 124, pp. 75 - 100
- Mallimaci, F., Esquivel, J. C. y Giménez Béliveau, V. (2015). "What do Argentine people believe in? Religion and social structure in Argentina", *Social Compass*, 62 (2), pp. 255-277.
- Maluendres, S. (1991). "Los migrantes y sus hijos ante el matrimonio: un estudio comparativo entre alemanes de Rusia, españoles e italianos en Guatraché, La Pampa, 1910-1939", *Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 6 (18).
- Maluendres, S. (1993). De condiciones y posibilidades. Los agricultores del sureste productivo del Territorio Nacional de La Pampa. En Mandrini, R. y Reguera A. (Comps.). *Huellas de la Tierra. Indios, agricultores y hacendados en la pampa bonaerense*. Tandil, Argentina: IEHS.
- Maluendres, S. (1994). "Unidades familiares agrícolas valdenses en el Territorio Nacional de la Pampa: una aproximación a sus formas de organización y estrategias productivas", *XIV Jornadas de Historia Económica*.

- Maluendres, S. (1995a). "De nuevo sobre las pautas matrimoniales de los migrantes (y sus 'hijos'). Piamonteses y leoneses en Trenal. Territorio Nacional de La Pampa. (1911-1940)", *Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 8 (28).
- Maluendres, S. (1995b). "El impacto migratorio en el Territorio Nacional de La Pampa". En Colombato, J. (Coord.). *Trillar era una fiesta. Poblamiento y puesta en producción de La Pampa Territoriana. Vol. I*. Santa Rosa, Argentina: Universidad Nacional de La Pampa.
- Maluendres, S. (2001). El proceso de conformación de la frontera productiva en La Pampa. En Lasalle, A. y Lluch, A. (Comps). *Arando en el desierto. Itinerario fotográfico de la colonización francesa de Telén. Pampa Central, 1900-1914*. Santa Rosa, Argentina: Universidad Nacional de La Pampa.
- Manzano, V. (2017). *La era de la juventud en Argentina. Cultura, política y sexualidad desde Perón hasta Videla*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez, A. T. (2007). "Para estudiar campos periféricos. Un ensayo sobre las condiciones de utilización fecunda de la teoría del campo de Pierre Bourdieu", *Trabajo y Sociedad*, 8 (9).
- Martínez, A. T. (2011). "En torno a la noción de campo religioso. Categorías para estudiar religión y política en América Latina", *XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*.
- Martínez, I. (2011). "El caudillo y el párroco. Centralización política y eclesiástica durante la autonomía santafesina. 1815-1852", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 34, pp. 11-45.
- Maughan, Steven S. (2014). *Mighty England do good. Culture, faith, empire, and world in the foreign missions of the Church of England, 1850-1915*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Mauro, D. (2010a). *De los templos a las calles: catolicismo, sociedad y política: Santa Fe, 1900-1937*. Santa Fe, Argentina: Ediciones UNL
- Mauro, D. (2010b). *Los rostros de la política. Reformismo liberal y políticas de masas en Santa Fe, 1921-1937* (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional de Rosario.
- Mauro, D. (2013) *Reformismo liberal y política de masas. Demócratas progresistas y radicales en Santa Fe (1921-1937)*. Rosario, Argentina: Prohistoria.
- Mauro, D. y Martínez, I. (2015). *Secularización, Iglesia y política en Argentina. Balance teórico y síntesis histórica*. Rosario, Argentina: FHUMyAR Ediciones.
- McClymond, M. J. (2004) (Ed.). *Embodying the Spirit: New Perspectives on North American Revivalism*. Baltimore, Estados Unidos: Johns Hopkins University Press.
- Miguel, Y. V. (1989). *1889-Centenario de Jacinto Aráuz-1989*. Jacinto Aráuz, Argentina.
- Míguez, D. (2002). "El protestantismo popular en la Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo durante el siglo XX", *Anuario IESH*, 17.
- Míguez, D. y Semán, P. (2006). *Entre santos y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Míguez, E. et. al. (1991). "Hasta que la Argentina nos una: reconsiderando las pautas matrimoniales de los inmigrantes, el crisol de razas y el pluralismo cultural", *Hispanic American Historical Review*, 41.
- Milot, M. (2008). La laicización y la secularización en Canadá: dos procesos distintos. En Blancarte, R. (Coord.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo* (pp. 339-367). México DF, México: El Colegio de México.
- Min, P. M. (2010). *Preserving Ethnicity through Religion in America: Korean Protestants and Indian Hindus across Generations*. Nueva York, Estados Unidos: New York University Press.
- Minetto, J. (2008). "Por la señal de la cruz: Inmigración y Colonias de alemanes del Volga en La Pampa", *Actas III Jornadas de la Patagonia*.
- Montenegro, S. y Renold, J. M. (2007). *El fenómeno religioso. Diversidad y vigencia de la fe*. Buenos Aires, Argentina: Capital Intelectual.

- Montero, F., de la Cueva, J. y Louzao, J. (2017) (Eds.). *La historia religiosa de la España contemporánea Balance y perspectivas*. Alcalá de Henares, España: Universidad de Alcalá de Henares.
- Monti, D. P. (1969). *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*. Buenos Aires, Argentina: La Aurora.
- Monti, D. P. (1976). *Ubicación del metodismo en el Río de la Plata*. Buenos, Argentina: La Aurora.
- Morales Schmuker, E. (2013). Las misiones anglicanas y la colonización galesa en el sur argentino. Una aproximación a la situación socio-religiosa de los territorios patagónicos (ca. 1840-1883). En Rodríguez, A. M. (Ed.). *Estudios de historia religiosa argentina (siglos XIX y XX)* (pp. 41-58). Rosario, Argentina: Prohistoria Ediciones-EDUNLPam.
- Morales Schmuker, E. (2014a). "Los valdenses y la Iglesia de Colonia Iris. El devenir de una comunidad protestante en la Pampa Central (1901-ca.1930)" (Tesis de Licenciatura). Universidad Nacional de La Pampa.
- Morales Schmuker, E. (2014b). "El lugar de la religión. Espacios sagrados y prácticas de sacralización de los alemanes de Rusia en la Pampa Central. Colonia Santa María, 1908-1939", *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, 90, pp. 121-145.
- Morales Schmuker, E. (2015). "Minorías religiosas y sociedad en los territorios nacionales del sur argentino: los valdenses de Colonia Iris", *Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas*, 12 (12), pp. 1-18.
- Morales Schmuker, E. (2017). Sobre diluvios y avivamientos. Los reacomodamientos de las congregaciones protestantes de origen galés en el cambio de siglo (Chubut, 1875-1914). En Gattinoni, A. et al. (Comps.) *Actas del 1º Encuentro de Investigadores del Protestantismo Histórico* (pp. 45-76). Buenos Aires, Argentina: Ed. A.J. Gattinoni.
- Morgan, D. D. (2001). "The essence of Welshness"?: Some aspects of Christian faith and national identity in Wales, c. 1900-2000. En Pope, R. (Ed.). *Religion and national identity. Scotland and Wales, c. 1700-2000* (pp. 139-162). Cardiff, Gales: University of Wales Press.
- Morgan, E. (1965). *Visible Saints. The History of Puritan Idea*. Ithaca, Estados Unidos: Cornell University Press.
- Morgan, E. (1966). *The Puritan Family. Religion and Domestic Relation un Seventeenth-Century New England*. Nueva York, Estados Unidos: Harper & Row.
- Morgan, E. (2006 [1958]). *The Puritan Dilema. The Story of John Winthrop*. Nueva York, Estados Unidos: Pearson-Longman.
- Moroni, M. (2007). "La nacionalización de la frontera pampeana y la formación del Estado argentino", *Secuencia, Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 67 (1), pp. 69-89.
- Moroni, M. et al. (2008). Evolución política en el Territorio (1890-1959). En Lluch, A. y Salomón Tarquini, C. (Eds.). *Historia de La Pampa- Sociedad, Política, Economía. Desde los poblamientos iniciales hasta la provincialización (ca. 8000 AP a 1952)* (pp. 321-377). Santa Rosa, Argentina: EdUNLPam.
- Moroni, M. y Bandieri, S. (2013). Prácticas asociativas seculares, poder y política. Masones en Neuquén y espiritistas en La Pampa en la primera mitad del siglo XX. En Rodríguez, A. M. (Ed.). *Estudios de historia religiosa argentina* (pp. 85-106). Rosario, Argentina: Prohistoria-EdUNLPam.
- Mosse, G. (1997). *La cultura europea del siglo XX*. Barcelona, España: Editorial Ariel.
- Mosse, G. (2007). *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las guerras napoleónicas al Tercer Reich*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Moya, J. (1998). *Cousins and strangers. Spanish inmigrants in Buenos Aires (1850-1930)*. Berkeley, Estados Unidos: University California Press.

- Mumm, S. (2017). The Feminization of Nineteenth-Century Anglicanism. En Strong, R. (Ed). *The Oxford History of Anglicanism, Volume III. Partisan Anglicanism and its Global Expansion, 1829-c.1914* (pp. 441-455). Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Navarro Floria, P. (2003). "La nacionalización fallida de la Patagonia Norte, 1862-1904", *Quinto Sol*, 7, pp. 61-91.
- Neils Conzen, K., Stout, H. S, Brooks Holifield, R. y Zuckerman, M. (1996). "The Place of Religion in Urban and Community Studies", *Religion and American Culture*, 6 (2), pp. 107-129
- Newland, C. (1992). *Buenos Aires no es pampa: La educación elemental porteña 1820-1860*. Buenos Aires, Argentina: Grupo Editor Latinoamericano SRL.
- Neylan, S. (2002 [1996]). *The Heavens Are Changing Nineteenth-Century Protestant Missions and Tsimshian Christianity*. Quebec, Canadá: McGill-Queen's University Press.
- Nicoletti, M. A. (1998). "La configuración del espacio misionero: Misiones coloniales en la Patagonia Norte", *Revista Complutense de Historia de América*, 24, pp. 87-112.
- Nicoletti, M. A. (1999). "La organización del espacio patagónico: La Iglesia y los planes de evangelización en la Patagonia desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX", *Quinto Sol*, 3, pp. 29-42.
- Nicoletti, M. A. (2000). La Congregación salesiana en Neuquén. En Teobaldo, M. y García, A. B. (Dirs.). *Sobre maestros y escuelas. Una mirada a la Educación desde la Historia, Neuquén, 1884-1957*. Rosario, Argentina: Arca Sur.
- Nicoletti, M. A. (2004a). "Controversias y enfrentamientos ante la formación del ciudadano: los informes "Escuelas del Sud" del vocal J. B. Zubiaur y "Los Salesianos del Sud" de P. Marabini, sdb (1906)", *Archivum*, 23, pp. 105-117.
- Nicoletti, M. A. (2004b). "La Congregación Salesiana en la Patagonia: "civilizar", educar y evangelizar a los indígenas (1880-1934)", *Estudios Interdisciplinaria de América Latina y el Caribe*, 15 (2).
- Nicoletti, M. A. (2006). "Entre 'Los puntos negros de la escuela laica' y 'El Peligro Salesiano': la polémica en torno a la educación salesiana y la educación estatal en la Patagonia (1880-1920)", *IV Congreso Internacional de Historia de la Obra Salesiana. La educación salesiana de 1880 a 1920*.
- Nicoletti, M. A. y Navarro Floria, P. (2004). "Conflictos sobre la educación estatal y la educación católica en la Patagonia de fines del siglo XIX: análisis del discurso del inspector escolar Raúl B. Díaz", *Anuario de Historia de la Educación*, 5, pp. 121-137.
- Nielssen, H., Okkenhaug, I. M. y Hestad Skeie, K. (2011) (Eds.). *Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Leiden-Boston, Estados Unidos: Brill.
- Novella, M. M. y Oriola, J. (2004). *1904-2004. Historias de la Capilla Seion*. Esquel, Argentina: Asociación Galesa Esquel-Editorial FB.
- Otero, H. (1990). "Una visión crítica de la endogamia: reflexiones a partir de una reconstrucción de familias francesas", *Estudios Migratorias Latinoamericanos*, 15-16, pp. 343-378.
- Otero, H. (2006). *Estadística y nación: una historia conceptual del pensamiento censal de la Argentina moderna, 1869-1914*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Otero, H. (2012). *Historia de los franceses en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos,
- Pereiro, J. (2017). The Oxford Movement and Anglo-Catholicism. En Strong, R. (Ed). *The Oxford History of Anglicanism, Volume III. Partisan Anglicanism and its Global Expansion, 1829-c.1914* (pp. 187-211). Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Podgorny, I. (2009). "Recuerden que están muertos". Cuerpos embalsamados y museos ambulantes en la Buenos Aires del fin de siglo. En Podgorny, I. Penhos, M. y Navarro Floria, P. (2009). *Viajes: espacios y cuerpos en la Argentina del siglo XIX y comienzos del XX* (pp. 11-43). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Biblioteca Nacional-Teseo.

- Pollard, J. (2005 [1985]). *The Vatican And Italian Fascism, 1929-32. A study in conflict*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Pope, R. (2001) (Ed.). *Religion and national identity. Scotland and Wales, c. 1700-2000*. Cardiff, Gales: University of Wales Press.
- Porter, A. (2001a) (Ed.). *The Oxford History of the British Empire. Volume III: The Nineteenth Century*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Porter, A. (2001b). Religion, Missionary Enthusiasm, and Empire. En *The Oxford History of the British Empire. Volume III: The Nineteenth Century* (pp. 222-246). Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Porter, A. (2003). *The Imperial Horizons of British Protestant Missions*. Michigan, Estados Unidos: Eerdmans Publishing Co.
- Prandi, R. (2019) (Comp.). "Dossier: Religião e modernidad. As varias faces da religiosidade no Brasil e na Argentina", *Revista USP*, 120.
- Prien, H. J. (1985). *La historia del cristianismo en América Latina*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Prislei, L. (2001) (Dir.). *Pasiones sureñas. Prensa política y cultura en la frontera nordpatagónica (1884-1946)*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros/Entrepasados.
- Puigrós, A. (1993) (Dir.). *La educación en las provincias y territorios nacionales: 1885-1945*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Galerna.
- Rebolledo Fica, E. R. (2016). *La construcción de la ciudadanía en el discurso pedagógico del protestantismo liberal: revista La Reforma, 1901-1932*. Córdoba, Argentina: Facultad de Filosofía y Humanidades.
- Revista Camwy* (agosto de 1988), 11, El Regional.
- Rodríguez, A. M. (2008). "¿Escribir por obediencia? La profusa literatura católica, fuente indispensable para indagar la dinámica social territorialiana", *III Encuentro de Investigadores. Fuentes y Problemas de la Investigación Histórica Regional*.
- Rodríguez, A. M. (2009). "Parroquias, misioneros ambulantes y feligreses en la Pampa Central (1896-1934)". En Lida, M. y Mauro, D. (Ed.). *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina, 1900-1950* (pp. 77-93). Rosario, Argentina: Prohistoria.
- Rodríguez, A. M. (2013a). "Secularización y catolicismo en el Territorio Nacional de La Pampa (1896-1934)" (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Rodríguez, A. M. (2013b) (Ed.). *Estudios de historia religiosa argentina (siglos XIX y XX)*. Rosario: Prohistoria Ediciones-EDUNLPam.
- Rodríguez, A. M. (2014). El campo religioso territorialiano. La construcción de una hegemonía católica. En A. Lluch y C. Salomón Tarquini (Eds.). *Historia de La Pampa. Sociedad, política, economía. Desde los poblamientos iniciales hasta la provincialización (ca. 8000 AP a 1952)* (pp. 471-484). Santa Rosa, Argentina: EdUNLPam.
- Rodríguez, A. M. (2016). "Las batallas por la laicidad en los territorios del sur argentino. Una disputa en torno a los colegios religiosos en la primera década del siglo XX", *Andes*, 27 (1).
- Rodríguez, A. M. y Asquini, N. (2011). Religión, instituciones y sociedad en época de cambios. En Di Liscia, M. S. y Lluch, A. (Eds.) *Historia de la Pampa. Sociedad, Política y Economía. II: De la crisis del treinta al inicio de un nuevo siglo* (pp. 179-198). Santa Rosa, Argentina: EdUNLPam.
- Rodríguez, A. M. y Funkner, M. (2010). Las relaciones institucionales entre la Iglesia católica y las autoridades gubernativas en La Pampa (1934-1955). En Lluch, A. y Moroni, M. (Comps.). *Tierra adentro... Instituciones económicas y sociales en los Territorios Nacionales (1884-1951)* (pp. 203-221). Rosario, Argentina: Prohistoria-EdUNLPam.

- Rodríguez, A. M. y Funkner, M. (2013). ¡Viva María Auxiliadora! ¡Viva Don Bosco! ¡Vivan los peregrinos! La peregrinación al Santuario de María Auxiliadora en La Pampa. En Rodríguez, A. M. (Ed.). *Estudios de Historia Religiosa. Argentina (siglo XIX y XX)* (pp. 107-118). Rosario, Argentina: Prohistoria-EdUNLPam.
- Rodríguez, A. M. y Minetto, J. (2008) (Eds.). *Por poblados, parajes y colonias en la Pampa Central. La memoria del Padre José Vespignani*, Santa Rosa: EdUNLPam.
- Rodríguez, A. M., Morales Schmuker, E. y Weigum, R. (2014). La diversidad religiosa en el Territorio Nacional de la Pampa Central: judíos y protestantes. En A. Lluch y C. Salomón Tarquini (Eds.). *Historia de La Pampa. Sociedad, política, economía. Desde los poblamientos iniciales hasta la provincialización (ca. 8000 AP a 1952)* (pp. 485-497). Santa Rosa, Argentina: EdUNLPam.
- Román, R. y Voekel, P. (2011). "Popular Religion in Latin American Historiography". En Moya, J. (Ed.). *The Oxford Handbook of Latin American History*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Rosendahl, Z. (2009). "Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio". En Carballo, C. T (2009) (Coord.). *Cultura, territorios y prácticas religiosas* (pp. 43-56). Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Ruffini, M. (2000). "La ocupación de la tierra en la margen sur del Río Negro 1820-1878", *Estudios de Historia Rural*, V, pp. 65-106.
- Ruffini, M. (2005). "Peronismo, territorios nacionales y ciudadanía política. Algunas reflexiones en torno a la provincialización", *Revista Avances del Cesor*, 5 (5).
- Ruffini, M. (2006). "Ciudadanía restringida para los Territorios Nacionales. Contradicciones en la consolidación del Estado argentino", *Revista EIAL. Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 17 (2), pp. 61-85.
- Ruffini, M. (2007). *La pervivencia de la República posible en los territorios nacionales. Poder y ciudadanía en Río Negro*. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Ruffini, M. (2009). "El tránsito trunco hacia la 'República verdadera'. Yrigoyenismo, ciudadanía y territorio nacional", *Estudios Sociales*, 36.
- Ruffini, M. y Maserá, R. (2007). *Horizontes en perspectiva. Contribuciones para la historia de Río Negro, 1884-1955*. Viedma, Argentina: Legislatura de Río Negro y Editorial Minigraf.
- Ruffini, M. y Quiroga, H. (2011) (Dirs.). *Estado y territorios nacionales: política y ciudadanía en Río Negro, 1912-1930*. Neuquén, Argentina: Editorial de la Universidad Nacional del Comahue.
- Sachs, W. L. (1993). *The transformation of Anglicanism. From state church to global communion*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Sánchez, E. G. (2014). "La prensa de Buenos Aires ante 'el suicidio de Europa'. El estallido de la Gran Guerra como una crisis civilizatoria y el resurgimiento del interrogante por la identidad nacional", *Mem.soc*, 18 (37), pp. 132-146.
- Sánchez, P. (2013). "Políticas educativas en la colonia galesa del Chubut (1880-1905)". *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*.
- Sánchez, R. G. (2013). "Catolicismo, Estado y sociedad en el espacio pampeano. Los franciscanos y la Misión de la Pampa Central (1870-1900)" (Tesis de Licenciatura). Universidad Nacional de La Pampa.
- Sánchez, R. G. (2019). "Portadores de cristianismo y civilización. Historia y representaciones de las misiones católicas en la Argentina (segunda mitad del siglo XIX)" (Tesis de Doctorado inédita). Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Santamaría, D. J. (1990). "Estado, Iglesia e inmigración en la Argentina moderna", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 14, pp. 139-180.
- Santarelli, S. (Coord.) (2011). *Territorios culturales y prácticas religiosas: nuevos escenarios en América Latina*. Bahía Blanca, Argentina: Editorial de la Universidad Nacional del Sur.

- Santarelli, S., Campos, M. y Eberle, C. (2004). *Religión, inmigración y paisaje: los menonitas en Guatraché. Una visión desde la Geografía*. Bahía Blanca, Argentina: Universidad Nacional del Sur.
- Seefeld, R. "La integración social de los extranjeros según sus pautas matrimoniales: ¿pluralismo cultural o crisol de razas?", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 2 (1982): 203-231.
- Seiguer, P. (2002) "La Iglesia Anglicana en la Argentina: religión e identidad nacional", *Anuario del IESH*, 17.
- Seiguer, P. (2008) "La Iglesia '¿qué es?' Conflicto y construcción de consenso en la reorganización de la Iglesia Anglicana en la Argentina (1904-1937)", *II Simposio sobre Religiosidad, Cultura y Poder*.
- Seiguer, P. (2009a). *La Iglesia Anglicana en la Argentina y la colectividad inglesa: Identidad y estrategias misionales, 1869-1930* (Tesis de Doctorado). Universidad de Buenos Aires.
- Seiguer, P. (2009b) "Anglicanos misioneros y metodistas étnicos. Un replanteo de la clasificación usual de las iglesias protestantes en la Argentina entre 1870 y 1910". En Bertoni, L. A. y Di Privitellio, L. (Comps.). *Conflictos en democracia* (pp. 71-88). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Seiguer, P. (2009c) "Los inicios de un debate: protestantismo histórico en la Argentina", *Revista Iberoamericana*, 9 (34), pp. 163-168.
- Seiguer, P. (2010). "El protestantismo histórico en la Argentina, 1870-1930: perspectivas historiográficas", *Diversidad*, 1 (1), pp. 100-112.
- Seiguer, P. (2014). La "moralidad degradada" de América del Sur y cómo redimirla. Los misioneros protestantes, 1870-1930. En Flores, F. y Seiguer, P. (Eds.). *Experiencias plurales de lo sagrado. La diversidad religiosa argentina en perspectiva interdisciplinaria* (pp. 11-124). Buenos Aires, Argentina: Imago Mundi.
- Seiguer, P. (2017a). "Jamás he estado en casa". *La Iglesia Anglicana y los ingleses en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Seiguer, P. (2017b). "De 'esposas' y 'otras mujeres'. La participación femenina en las misiones de la South American Missionary Society, 1830-1930". En Gattinoni, A. et al. (Comps.). *Actas del 1º Encuentro de Investigadores del Protestantismo Histórico* (pp. 15-43). Buenos Aires: Ed. A.J. Gattinoni.
- Semán, P. (2006). El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares. En Svampa, M. (Ed.). *Desde abajo: la transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de General Sarmiento/Editorial Biblos.
- Serrano, S. (2008). *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Silveira, A. (2008). "Británicos en Buenos Aires: movimientos poblacionales, pautas matrimoniales e inserción económica" (Tesis de Maestría). Universidad de San Andrés.
- Silveira, A. (2014). "Ingleses y escoceses en Buenos Aires. Movimientos poblacionales, integración y prácticas asociativas (1800-1880)" (Tesis de Doctorado). Universidad de San Andrés.
- Silveira, A. (2017). *Gran Bretaña en la Reina del Plata. Ingleses y escoceses en Buenos Aires (1800-1880)*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Skinner, Q. (1986). *Los fundamentos del pensamiento político moderno II. La Reforma*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Souto Kustrín, S. (2007). "Juventud, teoría e historia: la formación de un sujeto social y de un objeto de análisis", *HAOL*, 13, pp. 171-192.
- Stanley, B. (2017). Anglican Missionary Societies and Agencies in the Nineteenth Century. En Strong, R. (Ed). *The Oxford History of Anglicanism, Volume III. Partisan Anglicanism and its Global Expansion, 1829-c.1914* (pp. 116-140). Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.

- Strong, R. (2007). *Anglicanism and the British Empire c.1700-1850*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Strong, R. (2017) (Ed). *The Oxford History of Anglicanism, Volume III. Partisan Anglicanism and its Global Expansion, 1829-c.1914*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Tedesco, J. C. (1993 [1986]). *Educación y sociedad en la Argentina (1880-1945)*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Solar.
- Teobaldo, M. y García, A. B (Dir.) (2000). *Sobre maestros y escuelas. Una mirada a la Educación desde la Historia, Neuquén, 1884-1957*. Rosario, Argentina: Arca Sur.
- Teobaldo, M., García, A. y Nicoletti, M. A. (2005). *Hoy nos visita el inspector: Historia e historias de la Inspección y Supervisión escolar en Río Negro y Neuquén, 1884-1992*. Neuquén, Argentina: PubliFadecs.
- Thomas, J. E. (2011). *Social Disorder in Britain, 1750-1850. The Power of the Gentry, Radicalism and Religion in Wales*. Londres, Inglaterra: Tauris Academic Studies
- Torres Fernández, P. (2006). "Proyectos, discursos y políticas misionales anglicanas en el Chaco Centro Occidental durante la primera mitad del siglo XX" (Tesis de Licenciatura). Universidad de Buenos Aires.
- Torres Fernández, P. (2008), "Políticas misionales anglicanas en el chaco centro-occidental a principios de siglo XX: entre comunidades e identidades diversas", *Población y Sociedad*, 14/15, pp. 139-176.
- Touris, C. (2010). La Historiografía de la religión sobre la Argentina contemporánea. Núcleos consolidados, aportes recientes y debates en curso. En Fogelman, P. (Comp.). *Religiosidad, cultura y poder: temas y problemas de la historiografía reciente* (pp. 123-146). Buenos Aires, Argentina: Lumiere.
- Tourn, G. (1983) *Los valdenses. El singular acontecer de un pueblo-iglesia (1170-1980) (Vols. I-III)*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Iglesia Valdense.
- Tourn, M. (1985). "Influencia del ferrocarril de Bahía Blanca y noroeste en el poblamiento del sudeste de la provincia de La Pampa" (Tesis de Licenciatura). Universidad Nacional de La Pampa.
- Traverso, E. (2003). "Destruir: la guerra total". En *La violencia nazi: una genealogía europea* (pp. 91-115). México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Trentin, A. (2012). "La comunidad alemana en la ciudad de Buenos Aires entre 1830 y 1855", *Coloquio Las instituciones religiosas de habla alemana en el Río de La Plata*.
- Tron, E. y Ganz, E. (1958). *Historia de las colonias valdenses sudamericanas en su Primer Centenario, 1858-1958*. Colonia Valdense, Uruguay: Librería Morel.
- Tschannen, O. (1991), "The Secularization Paradigm: a Systematization", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (4), pp. 395-415.
- Tschannen, O. (2004). La revaloración de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa Latina-América Latina. En Bastian, J. P. (Coord.). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 353-366). México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Tudur Jones, R. (2004). *Faith and the crisis of a nation. Wales 1890-1914*. Cardiff, Gales: University of Wales Press.
- Tudur, D. (2006). "The life, work and thought of Michael Daniel Jones (1822-1898)" (Tesis de Doctorado). Universidad de Bangor.
- Van der Grijp, K. (2001). "Investigando la historia del protestantismo ibérico", *Anales de Historia Contemporánea*, 17, pp. 37-52.
- Venezian, S. (1993). "Misioneros y maestros: la educación inglesa y norteamericana en Chile en el siglo XIX" (Tesis de Licenciatura). Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Vidal, G. y Blanco, J. (Comps.) (2010). *Catolicismo y política en Córdoba, siglos XIX y XX*. Córdoba, Argentina: Ferreyra Editor.

- Vidal, G. y Vagliente, P. (Comps.) (2002). *Por la Señal de la Cruz. Estudios sobre sociedad e Iglesia Católica en Córdoba, siglos XVII-XX*. Córdoba, Argentina: Ferreyra Editor.
- Vigna, R. (2001) (Comp.). *Colonia Iris. Cien años de testimonio (1901-2001)*. Buenos Aires, Argentina: Talleres Gráficos Dise-Graf.
- Vigna, R. et. al. (1971). *Tradicón y cambio. Iglesia Valdense de Colonia Iris*. Bahía Blanca, Argentina: Imprenta Harris & Cía.
- Vignati, M. A. (1964). Prólogo. En Schmid, T. *Misionando por Patagonia Austral, 1858-1865. Usos y costumbres de los indios patagónicos* (pp. 13-20). Buenos Aires, Argentina: Academia Nacional de la Historia.
- Villalpando, W. L. (1970). "De la iglesia residente a la iglesia residual. Claves históricas del protestantismo de inmigración en la Argentina". En *Las iglesias de trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina* (pp. 177-199). Buenos Aires, Argentina: Centro de Estudios Cristianos.
- Villalpando, W. L. (Ed.) (1970). *Las iglesias de trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Centro de Estudios Cristianos.
- Volkind, P. (2016). "Confluencias y tensiones en el marco de la conflictividad agraria: la Federación Agraria Argentina, la Federación Obrera Regional Argentina (IX Congreso) y la política de Yrigoyen entre 1920 y 1921". *XII Jornadas Nacionales y V Internacionales de Investigación y Debate. Sujetos Sociales y Territorios Agrarios Latinoamericanas, Siglos XX y XXI*.
- Ward, K. (2006). *A History of Global Anglicanism*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Ward, W. R. (1992). *The Protestant Evangelical Awakening*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press
- Weber, M. (1969 [1903]). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, España: Península.
- Weigum, R. (2019). "Religión y etnicidad. Los luteranos en La Pampa (Parroquia Santa Rosa-Winifreda, 1933-1975)" (Tesis de Licenciatura inédita). Universidad Nacional de La Pampa.
- Willems, E. (1967). *Followers of the New Faith, Cultura Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, Estados Unidos: Vanderbilt University Press.
- Williams, C. R. (1952), "The Welsh Religious Revival, 1904-5", *The British Journal of Sociology*, 3 (3), pp. 242-259
- Williams, D. (2012). El pastor Robert Meirion Williams y la polémica carta a las Malvinas. En Coronatto, F. y Gavirati, M. (Comps.). *Los galeses en la Patagonia V* (pp. 215-252). Puerto Madryn, Argentina: Asociación Cultural Galesa de Puerto Madryn.
- Williams, F. (2010). *Entre el desierto y el jardín. Viaje, literatura y paisaje en la Colonia Galesa de la Patagonia*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Williams, F. (2011). "Colonización, espacio público y paisaje en el valle del Chubut. La gestión del territorio entre la política y la poética" (Tesis de Doctorado). Universidad de Buenos Aires.
- Williams, G. (1975) *The Desert and the Dream. A Study of Welsh Colonization in Chubut, 1865-1915*. Cardiff, Gales: University of Wales Press.
- Williams, G. (1991) *The Welsh in Patagonia: The State and the Ethnic Community*. Cardiff, Gales: University of Wales Press.
- Wolffe, J. (2017). British and European Anglicanism. En Strong, R. (Ed). *The Oxford History of Anglicanism, Volume III. Partisan Anglicanism and its Global Expansion, 1829-c.1914* (pp. 24-44). Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Wosh, P. J. (2003). Bible Societies. En Hillerbrand, H. (Ed.). *The Encyclopedia of Protestantism. Vol. I* (pp. 392-402). Londres, Inglaterra: Routledge.
- Wright, P. (1983). "Presencia protestante entre los aborígenes del Chaco argentino", *Scripta Antropologica*, 7, pp. 73-84.

- Wright, P. (2013) (Ed.). *Periferias sagradas en la modernidad argentina*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Wyn James, E. (2001). "The New Birth of a People": Welsh Language and Identity and the Welsh Methodists, c. 1740-1820. En Pope, R. (Ed.). *Religion and national identity. Scotland and Wales, c. 1700-2000* (pp. 14-42). Cardiff, Gales: University of Wales Press.
- Wyn James, E. (2012a). Michael D. Jones and his visit to Patagonia in 1882. En Coronatto, F. y Gavirati, M. (Comp.). *Los galeses en la Patagonia V* (pp. 289-301). Puerto Madryn, Argentina: Asociación Cultural Galesa de Puerto Madryn.
- Wyn James, E. (2012b). "Religion, Identity and Migration: The Case of Wales and the Welsh Diaspora in the USA and Patagonia", *VI Foro Internacional sobre los Galeses en la Patagonia* [Trabajo inédito facilitado por el autor].
- Wynarczyk, H. (2009). *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires, Argentina: Editorial USAM.
- Wynn Thomas, M. (2010). *In the shadow of the pulpit. Literatura and Nonconformist Wales*. Cardiff, Gales: University of Wales Press.
- Zanatta, L. (1996). *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Zanatta, L. (1999). *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1943-1946*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Zanca, J. (2006). *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad (1955-1966)*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Zanca, J. (2009). "El humanismo cristiano y la cultura católica argentina (1936-1959)" (Tesis de Doctorado). Universidad de San Andrés.
- Zanca, J. (2013). *Cristianos antifascistas: conflictos en la cultura católica argentina, 1936-1959*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.