

DEBATES DE REDHISEL

Año 6 – Número 4

Red de Estudios de Historia
de la Secularización y la Laicidad



DEBATES DE REDHISEL

DEBATES DE REDHISEL

Año 6 – Número 4

Red de Estudios de Historia
de la Secularización y la Laicidad



ISSN: 25912968. ISSN en línea: 25912976

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.



EBOOK



TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 125467. Sólo para uso personal

teseopress.com

Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad

Comité editor

Roberto Di Stefano (CONICET/ Universidad Nacional de La Pampa)

Mariana Espinosa (CONICET y FFyH- Universidad Nacional de Córdoba)

Mariano David Fabris (CONICET – Universidad Nacional de Mar del Plata)

Cynthia Folquer (Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino)

Verónica Giménez Beliveau (CEIL CONICET)

Ignacio Martínez (CONICET/Universidad Nacional de Rosario)

Diego Mauro (CONICET/ISHIR/Universidad Nacional de Rosario)

Susana Monreal (Universidad Católica del Uruguay)

María Victoria Núñez (CONICET – Universidad Nacional de Córdoba)

Sebastián Pattin (Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales (INHUS) CONICET – Universidad Nacional de Mar del Plata)

Ana María T. Rodríguez (Universidad Nacional de La Pampa)

José Zanca (CONICET/ISHIR)

Coordinadores del número

Marianela Cancellieri (IECH-UNR/CONICET)

Julieta Gabirondo (ISHIR-CONICET)

Oswaldo Vartorelli (UNER/ISHIR-CONICET)

José Zanca (ISHIR-CONICET)

Debates de Redhisel es una publicación de la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad. Edita textos inéditos sobre temáticas afines a la religión, la secularización y la laicidad.

Editor Responsable: Roberto Di Stefano. Cnel. Gil 353
– Santa Rosa – La Pampa – 02954 42-3292

Debates de Redhisel/ Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad. Año 6. Número 4. (2023)

Publicación anual. ISSN 2591-2968. ISSN 2591-2976
(en línea)

Índice

Presentación.....	11
Sección Mesa redonda.....	13
Introducción	15
Religión y política: recorridos recientes de una relación compleja	17
<i>Mariano Fabris</i>	
Un papa para la posmodernidad. Francisco y la agenda religiosa	33
<i>Sebastián Pattin</i>	
Más que un <i>upgrade</i> doctrinario. El papa Francisco y la construcción de una doctrina social católica 3.0.....	51
<i>Diego Mauro</i>	
Sección Lecturas y relecturas	67
Introducción	69
Un balance del libro de Susana Bianchi, <i>Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas</i> , a 18 años de su publicación	71
<i>Paula Seiguer</i>	
Pensar la religión por fuera del horizonte del catolicismo. Sobre <i>Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas</i> , de Susana Bianchi.....	83
<i>Alejandro Frigerio</i>	
La diversidad pasada en el mundo protestante-evangélico. Relectura de <i>Historia de las religiones en la Argentina</i> , de Susana Bianchi	91
<i>Mariana Espinosa</i>	

Las heterodoxias religiosas argentinas en perspectiva histórica. Algunas consideraciones sobre *Historia de las religiones en Argentina*, de Susana Bianchi 109
Rodolfo Puglisi

Sección Archivos..... 117

Introducción 119

El Archivo Histórico del Convento San Carlos 121
Lucía Delmastro

La Orden de Predicadores y el Convento de San Juan.
 Estado actual de su archivo 137
Sara Graciela Amenta

Aproximación a archivos de congregaciones religiosas
 femeninas en Argentina 153
Ana Lourdes Suárez

Los archivos salesianos. Custodios de documentos
 necesarios para la investigación de la historia religiosa 163
Ana María T. Rodríguez

Sección Panel 169

Religión y pandemia: coyunturas y procesos de larga
 duración 171

Expresiones de discriminación hacia las religiones no
 católicas en México, en la cobertura de noticias sobre
 religión y covid-19 173
Francesco Gervasi

Cada hombre por sí mismo: hablando de religiones y
 pandemias 183
Enzo Pace

Jesús también usa barbijo. Nota sobre la secularización del
 discurso cristiano en la Argentina 193
Diego Mauro

Autores/autoras 199

Presentación

Desde 2017 la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad publica en forma periódica la revista *Debates de Redhisel*. El objetivo, desde sus inicios, ha sido abrir un espacio de diálogo entre investigadores –formados y en formación– y público en general sobre temáticas vinculadas al fenómeno religioso. La esforzada tarea de cada uno de los equipos que coordinó los números previos y el presente permitió que la revista, a pesar de las dificultades que en forma genérica afectan a la ciencia en Argentina, pudiera mantenerse y proyectarse en el tiempo. Durante estos años hemos persistido en una propuesta centrada en el intercambio, la democratización de la información y la revisión de las tradiciones historiográficas y metodológicas del campo de estudios de la religión.

El presente número se ha dividido en cuatro secciones. La *Mesa redonda* está dedicada al análisis del vínculo entre política y religión en la historia argentina reciente, y la integran los trabajos de Mariano Fabris, Sebastián Pattin y Diego Mauro. A través de cada una de las intervenciones se han planteado viejos y nuevos problemas, vínculos entre lo público, lo estatal, lo religioso y lo eclesial, así como las mutaciones en las configuraciones políticas y su apelación a lo religioso.

La segunda sección, *Lecturas y relecturas*, propone revisar el libro de Susana Bianchi, *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*, cuya primera edición está pronta a cumplir 20 años. En la revisión han participado Mariana Espinosa, Alejandro Frigerio, Paula Seiguer y Rodolfo Puglisi. Este libro pionero en el campo de estudios del fenómeno religioso nos ha permitido convocar a representantes de distintas disciplinas para indagar sobre el

La diversidad pasada en el mundo protestante-evangélico

Relectura de Historia de las religiones en la Argentina, de Susana Bianchi

MARIANA ESPINOSA¹

El libro

Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas está a un metro de mi escritorio. Si lo busco, lo encuentro a la altura de mis ojos. Comparte anaquel con obras de destacados historiadores, también con compilaciones de autorizadas jornadas e indispensables libros de historia regional. Dos estantes más arriba se ordenan publicaciones de etnohistoria y antropología histórica. “Ahí también hay religión”, pienso, mientras veo a *Las Salamanacas de Lorenza* de Judith Farberman. Y cortando en dos a “la historia”, en el estante del medio, aparecen obras de teoría antropológica, desde Marcel Mauss hasta Claude Lévi-Strauss, pasando por Ruth Benedict, Roberto Cardoso de Oliveira y muchos otros. Allí, cerca de los clásicos de mi disciplina y lo “regional”, que en mi biblioteca apunta al Chaco, a los Andes o las llanuras santiagueñas, el inconsciente se las ingenió para no perder de vista el libro de Susana Bianchi. De consulta permanente, es la clase de obra que a mis tesisas recomiendo conseguir y estudiar. ¿Qué clase de obra es *Historia de las religiones en la Argentina*?

¹ CONICET y FFyH - Universidad Nacional de Córdoba.

No hay texto sin soporte, indicó hace tiempo Roger Chartier. Esta proposición, que aquí es apenas insinuada, merecería atención puesto que el libro que hoy conmemoramos, editado en el año 2004, es resultado de una manera de pensar la cultura intelectual e impresa sobre la cual no podemos asegurar plena vigencia en la actualidad. En la primera página, la editorial Sudamericana la inscribe en la colección *Historia Argentina*, dirigida por José Carlos Chiaramonte, referente indiscutido de la disciplina, no apenas en nuestro país.² Bianchi, en el tercer párrafo de la introducción reconoció a su libro como una “prolongación” de *Historia de la Iglesia Argentina* de Roberto Di Stefano y Loris Zanatta.³ Esta información basta para ubicar la obra de Bianchi en el marco de una serie de grandes proyectos editoriales que tuvieron por objetivo racionalizar totalidades, proveer herramientas a los especialistas y acercar a un público amplio sesudas investigaciones sobre temas universales y escritas con lenguaje fluido.

El libro de Bianchi, visto solamente desde sus “concomitancias materiales” —parafraseando a Jack Goody— fue un prisma y multiplicador de estudios sobre toda suerte de minorías religiosas. La obra fue resultado de la eficaz trasmutación de una serie de trabajos por otra; una serie de géneros editados e inéditos, académicos y confesionales —libros, tesis, artículos, capítulos, ponencias, biografías, conmemoraciones, fuentes documentales antes inexploradas, etc.— fueron amasados e incorporados a un nuevo corpus, totalizante. Podría decirse que todo libro resulta del mismo ejercicio, pero no todos tienen por propósito esta conversión textual. De modo que el libro dio visibilidad no

² Véase el número 45 del *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana* “Dr. Emilio Ravignani”, en donde se publicó un homenaje a José Carlos Chiaramonte realizado en las Jornadas “Pensar la historia rioplatense e iberoamericana entre el fin del Imperio y la construcción de las naciones”, los días 21 y 22 de mayo de 2015.

³ Sobre el libro de Di Stefano y Zanatta, véase la sección *Lectura y relectura* de esta misma revista, año 4, número 3.

solo a un amplio arco de “minorías” sino a investigaciones antropológicas, sociológicas, históricas, estudios teológicos y bibliografía apologética que, desde diversos *locus*, tenían algo para aportar sobre las otredades sagradas. La autora lo consideró muy bien en las treinta y ocho páginas que componen el ensayo bibliográfico y que acertadamente introdujo en el segmento final del libro. Difícilmente un estudioso del mundo judío, protestante, budista o alguna “heterodoxia” se haya resistido a visitar este acápite. El libro funcionó (y funciona) como umbral para los estudios que se dedicaron a los “otros” del campo religioso.

Esta última noción invita al análisis del contenido. Por fuera de adeptos y detractores, Bianchi movilizó heurísticamente dos textos ya clásicos de Pierre Bourdieu: *Génesis y estructura del campo religioso* (1971) y *la Disolución de lo religioso* (1988). A partir de las claves analíticas de esos artículos, la autora restituye diferentes momentos de las relaciones y representaciones de los grupos y agentes protagonistas de escenarios públicos y privados, que delimitaron las fronteras de las “minorías” religiosas. No pareció una tarea simple. Aun habiendo suspendido el tratamiento de las cosmovisiones indígenas y las configuraciones interculturales devenidas de procesos de colonización y misionalización, la autora debió tratar con estructuras religiosas disímiles, muchas de ellas sin organización formal o fuera de los esquemas cristiano-católicos tradicionales. Se encomendó la tarea de articularlas en “periodos” que no sin oposición predominan en la historiografía argentina y, a partir de allí, interpretar y visualizar “invariantes” que fuera de todo determinismo pudieran ser descriptivas y comprensivas del “objeto”. De modo que el libro se divide en cinco capítulos, cuyos títulos anticipan las principales hipótesis que dieron forma a la obra.⁴ En este artículo me detendré en los aportes sobre el

⁴ Capítulo I: De la unanimidad a la tolerancia religiosa (de la colonia a la segunda mitad del siglo XIX); capítulo II: La construcción del campo religioso (segunda mitad del siglo XIX); capítulo III: La diversificación del

mundo protestante-evangélico. Más concretamente, focalizaré en el análisis de las nociones de “etnicidad” que se desdoblaron de los usos relativos al período comprendido entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX. A continuación, realizaré una reflexión sobre la hipótesis de la “argentinización” que la autora ubicó como parte de un período de conflictos comprendido entre las décadas de 1930 y 1960. El propósito es ponderar lo que el libro planteó y las huellas que dejó sobre estos temas y delinear la hipótesis según la cual un entendimiento esencialista de estos podría conducir a una subvaloración y simplificación de la diversidad pasada del mundo evangélico de la Argentina.

La “etnicidad” en los espacios protestantes-evangélicos

Entre finales del siglo XIX y principios del XX el espacio protestante se había diversificado en la Argentina. A las primeras Iglesias instaladas en el país (anglicana, presbiteriana, metodista y luterana), se sumaron hermanos libres (1882), bautistas (1884), valdenses (1887), adventistas de Puiggari (1890), el ejército de salvación (1890), los discípulos de Cristo (1906), la Iglesia reformada holandesa (1908), los primeros pentecostales (1910), la Iglesia luterana unida (1919), la misión menonita (1919) y más. La bibliografía clásica⁵ interpretó esta variedad principalmente bajo dos categorías: “Iglesias de trasplante”, es decir, ligadas a la comunidad de inmigrantes que las introdujeron en el país, e “Iglesias de injerto”, esto es, aquellas formadas por conversos en el país

campo religioso (desde fines del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX); capítulo IV: Los conflictos en el campo religioso (desde la década de 1930 hasta la década de 1960); y capítulo V: El retorno de las religiones (desde las últimas décadas del siglo XX hasta los tiempos actuales).

⁵ Villalpando, W. L. (ed.) (1970). *Las iglesias del trasplante. Protestantismo e inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos.

receptor. Bianchi (2004) cuestionó especialmente la primera de ellas. Arguyó que respondía a los discursos identitarios pregonados por los propios protagonistas, quienes de acuerdo con Paula Seiguer buscaban crear una ilusión de homogeneidad.⁶ Dicho de otro modo, la idea de una iglesia trasplantada obliteraba algo indudable: nada que haya migrado de un lugar a otro permanece impoluto. Las ideas, las personas, las instituciones ya no son las mismas fuera de la geografía de origen. Bianchi antepuso la idea de “Iglesias porosas” para denotar un espacio permeado por personas y grupos afines y de configuraciones con límites poco definidos para sus fieles. “Habíamos olvidado a qué secta pertenecíamos unos y otros”, informó la memoria de un colono galés (p. 47); los lugares de culto de una denominación eran usados por otras; los ministros pastoreaban ovejas de otros rebaños. Tal hibridación fue elocuente del modo como los diversos cultos pudieron cumplir funciones desconocidas en sus lugares de origen; fueron *refugio de etnicidad*, recrearon identidad nacional en el extranjero, buscaron preservar lenguas e idiosincrasias culturales (p. 47). Así también, teniendo en cuenta la diversificación del escenario evangélico durante el cambio de siglo, afloró la hipótesis de la *reinvención de las etnicidades* de los primeros protestantismos. Los riesgos de la “asimilación” y un escenario protestante más heterogéneo habían promovido una mayor delimitación de las fronteras entre los grupos. No por ello dejó de expresarse una solidaridad pan-protestante-evangélica, al menos hasta la década del 40, como evidenció Arnoldo Canclini.⁷ Por otro lado, en el libro bajo foco advertimos el desuso del término “Iglesia de injerto” y la incorporación del adjetivo “proselitistas” (p. 80) para referir a los proyectos

6 Seiguer, P. (2009). 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 De Privitellio, L. (comps.). *Conflictos en democracia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, pp. 71-88.

7 Canclini, A. (2003). Unidad y diferencias entre evangélicos argentinos (1825-1945). *Revista Evangélica de Historia*, vol. 1, p. 11.

de una variedad de denominaciones, movimientos y agentes autónomos entre cuyos objetivos se encontraba extender el evangelio más allá de un determinado grupo étnico y/o nacional. Por ejemplo, bautistas, hermanos libres, el ejército de salvación, los primeros pentecostales quedaron amparados en esa nueva categoría. El conocimiento disponible sobre estos nuevos grupos era escaso, fragmentario. La obra de Bianchi costuró información y diferencias en paisajes sincrónicos y, como toda historia, en procesos diacrónicos de larga duración. Sin embargo, la clasificación de estos grupos evangélicos como “proselitistas” pudo haber obstruido la imaginación sociológica para observar otras funciones socio-simbólicas que efectivamente desplegaron y con ello invisibilizar parte de la diversidad evangélica pasada.

Me interesa introducir el caso del movimiento Christian Brethren, conocido en Hispanoamérica como “Hermanos Libres”, nombre rechazado por los misioneros y recién aceptado por las Iglesias locales en el último cuarto del siglo XX. Se trató de un movimiento de origen británico cuyo objetivo era formar “asambleas” a lo largo y ancho del país. Para ello introdujeron innovaciones respecto a los medios y a los ámbitos donde realizar campañas de evangelización: el llamado coche bíblico, la lancha bíblica, la instalación de carpas; la traducción, edición e impresión de materiales de diverso tipo que se repartían en las instancias de predicación. Esas prácticas se desplegaban tanto en zonas de ebullición urbana, como plazas públicas y estaciones de ferrocarriles, como rurales y fronterizas. No obstante, aunque este despliegue informe de su impronta proselitista, los misioneros de este agrupamiento establecieron colegios británicos y participaron en organizaciones “de beneficencia” para personas y familias de origen anglosajón que arribaban al puerto de Buenos Aires, como el caso de la *Sailor's Home*, que albergaba a marineros en La Boca. Estas acciones se replicaron más allá del puerto, al compás de la extensión de la red ferroviaria, el gran dispersor de agentes británicos en el interior mediterráneo. Además, misioneros y misioneras

estrecharon vínculos a través de un estricto sistema de alianzas matrimoniales endogámicas y crearon una red de afinidades y mecenazgo con agentes de los ferrocarriles y de diversas empresas de capitales ingleses, como el ingenio azucarero de los hermanos Leach, ubicado en Jujuy. En los primeros años del siglo XX sostuvieron el periódico *In His name*, editado en la Argentina para un público anglosajón y varios otros para público hispano. En suma, la recreación de un *ethos* británico se presentó como una dimensión central para la eficaz transmisión del evangelio a grupos de diversa procedencia. El resultado no fue un proselitismo aplastante de las diferencias. Ello lo demuestran el caso de inmigrantes sirios asentados en Santiago del Estero que adoptaron la propuesta del misionero inglés Alfred Furniss hacia 1920, puntal para el desarrollo de una asamblea en donde el linaje árabe es predominante hasta la actualidad. Puedo mencionar también el cambio socio-religioso de guaraníes del piedemonte de Jujuy en el contexto de economía de enclave, en las primeras décadas del siglo XX. Aunque dicho proceso, concomitante a la proletarización de los indígenas, implicó un despojo del repertorio cultural guaraní, permitió la reelaboración de una alteridad racializada preservando el grupo social a través de patrones de alianza indígena-evangélicos.⁸

⁸ Parte de lo mencionado corresponde a mi tesis doctoral inédita (M. Espinosa, "Identidad evangélica, linajes y trazos étnicos: los Hermanos Libres en Santiago del Estero", Doctorado en Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2014) y a investigaciones posdoctorales reunidas en un libro que se encuentra en edición. Respecto al movimiento *Christian Brethren* en la Argentina, véanse Espinosa, M. (2014). Una iglesia primitiva e internacional: el perfil misionero de los Hermanos Libres en su llegada a la Argentina, en *Ciências Sociais e Religião*, 16, pp. 58-81, y Espinosa, M. Matrimonio y mujeres en el movimiento misionero *Christian Brethren* (Argentina, 1882-1960), en E. Morales Schmuker y R. Guadalupe Sánchez (comps.), *Redes, empresas e iniciativas misioneras en los confines del mundo (siglos XIX y XX)*. Buenos Aires: Teseo (en prensa). Respecto al caso de inmigrantes sirios evangélicos puede verse en la citada tesis o una aproximación en Espinosa, M. (2012). Indagando diversidad en la producción de diferencia. Formación y transformación de un grupo etno-evangélico

Esto lleva a recuperar lo expresado por Max Weber en su acápite sobre los grupos étnicos, en su clásico *Economía y sociedad*. A principios del siglo XX, el sociólogo alemán había ofrecido una visión del grupo étnico no necesariamente remisible a la “raza”, escindida de caracteres biológicos. Weber acentuaba la creencia subjetiva en una procedencia común, el agrupamiento unido a alguna motivación política o religiosa y como efecto de oposiciones respecto a otros grupos.⁹ Este principio, y la evidencia comentada arriba, conduce a problematizar el uso que se ha hecho de la noción de etnicidad en los estudios del mundo protestante-evangélico o en todo caso a ampliar con fines heurísticos la idea que se desliza del análisis del libro de Susana Bianchi según la cual los espacios protestantes, cuyos límites denominacionales no eran estrictos, *mediaron en la construcción de comunidades étnicas*. Se trataría de abarcar ya no solo a las comunidades anglosajonas y/o a circunscriptos grupos de inmigrantes sino de alcanzar, por ejemplo, a las dinámicas de los inmigrantes italianos radicados en Córdoba o a los sirios de la provincia de Hama instalados en las provincias del Noroeste. También incluir a las familias criollas que al atravesar el cambio socio-religioso debieron redefinir patrones culturales que los distanciaban de las mayorías católicas (vestimenta, alimentación en algunos casos, pautas de alianza matrimonial). En el marco de las relaciones y jerarquías interculturales que estructuraban el espacio evangélico, los criollos se configuraron étnicos.¹⁰

en Santiago del Estero, *Sociedad y Religión*, vol. XXII, pp. 55-84. Respecto a los guaraníes evangélicos puede verse Espinosa, M. (2017). Misiones evangélicas, capitalismo y regulación estatal entre los guaraníes del Noroeste Argentino, *Revista del Museo de Antropología*, 10, pp. 193-205.

⁹ Weber, M. (1964). *Economía y sociedad*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

¹⁰ También he abordado este proceso en mi tesis doctoral. Más concretamente en el capítulo 3 defino tres grandes linajes sobre los cuales se estructuró la formación y el desarrollo del movimiento Christian Brethren (o Hermanos Libres) en la Argentina: el linaje británico, el linaje de las primeras familias de inmigrantes que adoptaron la propuesta británica y el linaje criollo, en

La noción de etnicidad no puede excluir a los grupos indígenas, a pesar de que por razones de método Bianchi dejó en suspenso dicha tarea. Las misiones e Iglesias evangélicas de las primeras décadas del siglo XX se presentaron como una mediación inesperada entre etnicidades sitiadas por la violencia capitalista y estatal y el acceso a la ciudadanía a partir de una identidad menos estigmatizada.¹¹ Las interacciones entre agentes misioneros e indígenas, además, no cambiaron solamente a estos últimos, ni debería ser un tema exclusivo de antropólogos. El choque o encuentro entre indígenas americanos y misioneros extranjeros implicó una reelaboración de la propia “consciencia” de los misioneros como agentes civilizadores, portadores de patrones éticos y culturales universalizables. Esto llevó a la redefinición de prácticas y conceptos, como el de “fe”, “misión”, “testimonio”,¹² no solo en el marco de las misiones sino también de las Iglesias matrices, de las denominaciones, etc. De allí que el tema “indígena” no puede permanecer al margen de las reflexiones más generales sobre el mundo protestante.

Pensada la etnicidad desde esta perspectiva procesual y relacional, las Iglesias, movimientos, grupos protestantes y evangélicos de las primeras décadas del siglo XX, más o menos “porosos”, fueron, en todo caso, *laboratorios de etnicidad* en un país predominantemente católico, cuyo proyecto de nación exigía neutralización de las diferencias culturales. Esta dimensión conspicua de los espacios evangélicos tampoco debería circunscribirse al periodo mencionado. En la Argentina la expansión del mundo protestante no fue cronológicamente homogénea; los tentáculos del Estado (nacional

referencia a las primeras familias criollas que experimentaron el cambio socio-religioso desde un catolicismo popular a un evangelismo británico.

- ¹¹ Espinosa, M. (2020). Des-indianización y etnicidad evangélica en el piedemonte y el altiplano andinos de Jujuy. Una etnografía histórica, en *Memoria americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 28 (2). <https://bit.ly/3psx7lu>.
- ¹² Esto fue estudiado muy bien por Pompa, C. (2006). Para una antropología histórica das missões, en Montero, P. (org.). *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Pablo: Editora Globo, pp. 111-142.

y provinciales) no fueron figuracionalmente homogéneos y, a lo largo del siglo XX, la Iglesia católica no perdió su lugar de “mayoría”. En contextos de desplazamientos poblacionales y de creciente desigualdad social, “lo evangélico” demostró su eficacia para la reproducción social y la ampliación de otredades culturales. Con base en premisas de Rita Segato,¹³ los espacios evangélicos pueden ser medios dinamizadores para una “vocación de minoría” (más allá de lo que ello signifique cuantitativamente). En síntesis, tanto la etnicidad restringida al mundo protestante histórico anglosajón como la categoría de proselitismo relativa a un evangelismo universalizador y aculturador deben repensarse para conocer mejor el campo evangélico de las primeras décadas del siglo XX.

La “argentización” del mundo protestante-evangélico

La siguiente hipótesis del libro de Bianchi que me interesa comentar es aquella que informa de un proceso de “argentización” entre las décadas de 1930 y 1960. El capítulo que contiene este tema (y otros relacionados) permite trascender un enfoque que apenas remita al lugar de nacimiento de una nueva generación de especialistas religiosos. El asunto cobra relieve si observamos que la noción de argentización informa de la finalización de una etapa que se supone predominantemente misionera y extrajera, y de un momento de recreaciones socio-religiosas que trazaron las principales propiedades del campo evangélico del último cuarto del siglo XX. Sobre la base de las diversas líneas argumentales aportadas por Bianchi, es posible resaltar un fenómeno que

¹³ Segato, R. (2007). Una vocación de minoría: la expansión de los cultos afro-brasileros en la Argentina como proceso de re-etnicización, en *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 243-272.

podemos llamar *reconfiguración de la organización social*¹⁴ de los grupos religiosos, en donde confluyeron diversos procesos con sus propias historicidades y dinámicas: la regulación estatal sobre la diversidad étnica y religiosa, una nueva circulación de agentes e ideas religiosas que reverberaron en la segunda posguerra y transformaciones profundas en la estructura social argentina.

En el marco de enconados discursos nacionalistas que objetaban la extranjería de pastores y misioneros y denunciaban el carácter “invasor” o “colonizador” de sus acciones, las actitudes y medidas del primer gobierno peronista, como la enseñanza religiosa en las escuelas, desde 1947,¹⁵ y la creación del Fichero de Cultos, a partir de 1948, derivaron en la reorganización religiosa de los grupos. Ello tuvo efecto en un nuevo ciclo de articulaciones evangélicas en el espacio público, en el renombramiento de sus organizaciones e Iglesias, en recambios de los lugares de autoridad, etc. Bianchi describió acciones que organizaciones protestantes y la DAIA llevaron a cabo en protesta a la enseñanza católica en las escuelas (p. 214) y en contra del artículo 21 de la nueva Ley de Ministerios, remarcando que de este modo “se afirmaban como argentinos dispuestos a defender sus derechos, incluyéndose en la nacionalidad” (p. 216). También, en tanto argentinización *stricto sensu*, Bianchi mencionó el caso de los bautistas, cuando en 1946 una Convención Nacional asumió la dirección de las Iglesias locales, acusando de

14 Inspirada en la antropología social británica, aludo al tipo de relaciones sociales no evidentes que “configuran” a los grupos de determinada manera, aseguran la reproducción y que se recrean o transforman en situaciones de crisis de reproducción.

15 Con la misma finalidad, en la provincia de Buenos Aires imperaba una legislación sancionada el 31 de agosto de 1939, durante la gobernación de Manuel Fresco. A nivel del Estado nacional, un antecedente de la Ley 12.978 de 1947 fue un decreto dictado durante el gobierno de facto de Pedro Ramírez, en 1943. Al respecto, véase Sorá, C. (2012). En defensa del laicismo (la Reforma Educativa ante los tribunales bonaerenses, 1937-1948), en Jumar, F. y Mallo, J. (comps.). *Raíces y alas: Estudios ofrecidos a la profesora Silvia Mallo con motivo de su jubilación*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, pp. 353-382.

“paternalismo” a la Junta de Richmond, aunque el apoyo financiero externo continuó como fuerza reproductora de esta tradición evangélica. La autora también mencionó a la Iglesia luterana que dependía del Departamento para las Misiones Extrajeras en los Estados Unidos y que a partir de 1948 se organizó como Iglesia luterana argentina (p. 185).

Podríamos retomar el caso del movimiento Christian Brethren, quienes a partir de la creación del Fichero de Cultos tuvieron que buscar un nombre e inscribir a sus asambleas. Este proceso no fue liderado por actores locales sino, principalmente, por los misioneros extranjeros. Fueron ellos quienes en 1949 hicieron una presentación ante el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto en la cual objetaban la nueva normativa puesto que daba por sentado que los grupos religiosos “debían” tener una denominación. Después de extenderse en argumentos doctrinales, se resignaron a llamar sus congregaciones como “Iglesia cristiana evangélica”, y agregaron: “por cierto, que hemos repudiado el apodo con que se nos suele llamar ‘Hermanos Libres’. Gracias a Dios que somos hermanos y somos libres; pero no solo un cuerpo llamado ‘Hermanos Libres’”.¹⁶ No obstante, en este caso el proceso de “argentinización” no terminó con la particular mediación de los extranjeros. El movimiento Christian Brethren había trabajado con poblaciones heterogéneas a lo largo y ancho del país. Los especialistas religiosos locales empezaron a ocupar lugares de autoridad a partir de la década de 1940. La presencia misionera extranjera, sin embargo, se extendió hasta la década de 1960 y retardó el proceso de autonomización. Y cuando ese proceso se estaba vislumbrando, en 1978 la dictadura sancionó la ley que creó el Registro Nacional de Cultos que reemplazó al antiguo fichero. Entonces, una jerarquía constitutiva de la red de asambleas del movimiento se expresó entre las propiedades y el poder relativo de los liderazgos locales.

¹⁶ French, G. (1949). Las Iglesias entonces tenían paz. *El Sendero del Creyente* n.º 8, p. 267.

Las Iglesias de Buenos Aires, aunque no representaran a la mayoría de los creyentes, decidieron políticas que afectaron a Iglesias localizadas en los márgenes del país. Aunque este movimiento se fundamentó en la negativa a toda organización formal centralizada, líderes de la Capital Federal crearon la Federación de Iglesias Cristianas Evangélicas de la Argentina.¹⁷ Entre otras actividades y objetivos, la federación colaboró en la asistencia técnica para la reinscripción de las iglesias de diferentes puntos del país en el Registro Nacional de Culto. Aceptada esa ayuda, las asambleas del interior del país cuyas organizaciones habían logrado autonomía de la enérgica autoridad misionera pasaron a tener indirectamente un nuevo tutelaje.¹⁸ Esta clase de evidencias son decisivas para evitar circunscribir la idea de “argentinización” a una fecha estricta o a la nacionalidad de nuevas autoridades, como ya referimos. Sugerimos entender que se trató de un periodo dinamizado por contradicciones entre identificaciones étnicas y nacionales, locales y extranjeras, y mediado por agentes específicos y dispositivos legales.

En el proceso que Bianchi llamó “argentinización” también confluyeron otros factores. Uno de ellos puede considerarse en filigrana a lo que la autora remarcó respecto al inicio de este momento del campo religioso; los protestantes formaban parte preponderantemente de las capas medias urbanas en la década de 1930. Como ratificaron las encuestas aplicadas por el programa Sociedad, Cultura y Religión del CEIL-CONICET, tal configuración se alteró en las últimas décadas. No obstante, son escasas las investigaciones que aporten conocimiento respecto a este “paseje”. De cualquier manera, lo que sí podemos aseverar es

17 Después llamada FECEA, Federación de Entidades Cristianas Evangélicas de la Argentina.

18 Véase Espinosa, M. (2022). Memoria, violencia y regulación estatal entre los guaraníes evangélicos de La Esperanza (1970, Jujuy, Argentina), *Revista Cultura y Religión*, 16 (1), pp. 206-235. En este trabajo muestro parte del proceso mencionado desde el punto de vista de Iglesias guaraníes evangélicas de Jujuy.

que difícilmente pueda considerarse al mundo protestante-evangélico ajeno a la reestructuración de las capas medias derivadas de las migraciones internas y la propagación de los derechos sociales del primer gobierno de Perón que reconfiguraron la estructura y jerarquías sociales en ese periodo. En el contexto de afirmación del peronismo, la autora remarcó que “la respuesta fue un acentuado antiperonismo, alimentado además por la composición de clase media que nutría al protestantismo local” (p. 216).

Finalmente, nos interesa mencionar lo que puede llamarse la circulación de agentes e ideas religiosas en la segunda posguerra, antes abordado por Míguez Bonino.¹⁹ Bianchi lo compendia del siguiente modo: en los años 60 se había organizado la Comisión de Iglesia y Sociedad en América Latina, desde la cual se profundizaron corrientes que convergían con la teología de la liberación. Al mismo tiempo, y frente a las transformaciones que culminaron en el Concilio Vaticano II, las Iglesias protestantes vinculadas al ecumenismo abandonaron el anticatolicismo que caracterizaba a las primeras misiones. En el plano social, de acuerdo con Bianchi (p. 244), los resultados de la Conferencia de Medellín (1968) fueron percibidos como la posibilidad de un programa mancomunado. Por otro lado, otras Iglesias evangélicas, como la unión evangélica, el ejército de salvación y los hermanos libres,

se radicalizaban en una línea divergente. Muchos de sus misioneros ingresados después de la Segunda Guerra Mundial, eran portadores de un fundamentalismo marcado por la ideología de la Guerra Fría y fortalecido por el avance de la nueva derecha religiosa en los Estados Unidos (p.145).

De acuerdo con la autora, este sector criticaba las nuevas posturas teológicas, impugnaba el ecumenismo “extendido”

¹⁹ Míguez Bonino, J. (1993). *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva creación y William B. Erdmans Publishing Company.

hacia la Iglesia católica y las aproximaciones al socialismo y al marxismo por parte de algunos grupos protestantes. Hacia 1982, la Confraternidad Evangélica Latinoamericana representaba una parte de este sector del campo evangélico. A pesar de la importancia que revisten estos años debemos reconocer que no fueron abordados suficientemente por nuestras disciplinas. Quizá parte del problema haya sido y sea considerar la idea de argentinización desde una mirada vernácula que en las investigaciones subrepticamente se plasma como “nacionalismo metodológico”. Hace más de un siglo, Marcel Mauss²⁰ daba herramientas para considerar la nación y lo nacional como parte de procesos de internacionalización. La reconfiguración de los grupos y de las Iglesias protestantes-evangélicas deben comprenderse en la interfaz local-nacional-internacional. De tal modo, los nacionalismos, la “cultura de masas” y las nuevas transformaciones socio-teológicas en los protestantismos de la segunda posguerra son concomitantes a un proceso que puede (o no) llamarse “argentinización”. Esta mirada ampliada del tema permitiría explorar a fondo, por ejemplo, las acciones y las recreaciones socio-simbólicas de los grupos protestantes-evangélicos presentes en la Argentina cuyas orientaciones habrían levantado, según Bianchi, una “barrera infranqueable” (p. 245). Dicho de otro modo, indagar en dichas recreaciones contribuiría, entre otras cosas, a conocer en profundidad, y por lo tanto des-esencializar, a los grupos evangélicos clasificados bajo categorías como “conservadores” y “fundamentalistas”, y a aquellos que fueron ubicados del lado opuesto, en las últimas décadas del siglo XX. Aunque Bianchi no definió la idea de “argentinización”, dejó planteado el tema y delineó significativas hipótesis para que se desplieguen explicaciones que aludan a ella. Su tratamiento parece importante puesto que su

²⁰ Mauss, M. (1972). La nación y el internacionalismo. *Obras*, vol. III, Barcelona: Barral editores, pp. 273-335. Escribiendo casi en sincronía con el Tratado de Versalles, Mauss pensaba un mundo en el que recién entonces se generalizaba la nación como formación social, cultural y política. La nación, que pasaba a regular el carácter simbólico para denotar unidad, pasaba a ser el nuevo lenguaje de las relaciones en los procesos de internacionalización.

uso se extendió considerablemente e informa sobre un periodo bastante amplio sobre el cual nos debemos no pocas investigaciones.

Cierre

En la introducción del libro pionero que aquí reactualizamos, Bianchi indicó que

en rigor, los mayores avances en el estudio de las religiones en las últimas dos décadas se han producido en el campo de la antropología social [...] Sin embargo, desde esta perspectiva también hay limitantes. Falta, entre otras cuestiones, una dimensión temporal que es la mayor deuda de los historiadores (p. 11).

Pasaron 19 años de esta apreciación y aunque el heterogéneo “campo” de investigación sobre protestantes y evangélicos creció considerablemente, es claro que faltan informes sobre diversos grupos, sobre sus orígenes y sus desarrollos hacia los cuatro puntos cardinales del país. Mi objetivo fue detenerme en temas que al constituir hipótesis sobre el mundo protestante y evangélico pasado ciertamente determinan las imágenes que nos hacemos de él. No problematizarlas acarrea riesgos. Como intenté demostrar con el análisis de la noción de “etnicidad” y el proceso de “argentinización”, uno de ellos es simplificar procesos, configuraciones y así obliterar la diversidad pasada. ¿Podemos continuar construyendo conocimiento sin problematizar nuestras herramientas heurísticas? A pesar de todo lo que se ha dicho sobre la división de tareas en las ciencias sociales,²¹ ¿la diversidad pasada sigue siendo un asunto de historiadores? ¿Resignarse a ello, desde la antropología y la sociología, no

²¹ Por ejemplo, Goody, J. (2003). Introducción: cultura escrita en sociedades tradicionales, en Goody, J. (coord.). *Cultura escrita por sociedades tradicionales*. Barcelona: Gedisa, pp. 11-38.

implica aceptar un lugar subordinado de la historia en la construcción de los problemas de investigación sobre el presente evangélico?

Historia de las religiones en la Argentina es un trabajo pionero, al que no necesariamente se le presta la debida atención, y al que se relega, a veces, a libro donde apenas se buscan datos de “contextos”. Si en la praxis los antecedentes sobre un área temática son insumo ineludible de la acumulación de conocimiento, es objetable que no nos apropiemos de manera exhaustiva de la historicidad de la formación de las ideas, debates y controversias que anteceden y condicionan lo imaginable desde el presente. Desde este punto de vista, el libro de Bianchi debe necesariamente relocalizarse una y otra vez como umbral, un hito que ineludiblemente se resignifica también en el devenir de los nuevos conocimientos logrados.