

DESARMANDO OLEADAS Y TRASPLANTES. EL PROTESTANTISMO HISTÓRICO RECONSIDERADO

Disarming waves and transplants. historical protestantism reconsidered

Paula Seiguer¹

<https://orcid.org/0000-0003-0155-186X>

Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina

pseiguer@yahoo.com.ar

Recibido: 17 Abril de 2020

Aceptado: 12 de Agosto 2020

Resumen:

Este artículo plantea la necesidad de repensar los esquemas habituales que empleamos para caracterizar el derrotero de las iglesias protestantes históricas en la Argentina, y por extensión, en América Latina. Desde la publicación del trabajo seminal de Waldo Luis Villalpando, Christian Lalive D'Epina y Dwain C. Epps, *Las iglesias del trasplante*, de 1970, se ha enfatizado la división entre iglesias migratorias y misioneras. Este planteo fue retomado y enriquecido por Hilario Wynarczyk y Pablo Semán en su artículo "Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina", de 1994, que describe cuatro vertientes u "oleadas" del protestantismo argentino, y que ha sido repetido en numerosas oportunidades. A la luz de los más recientes avances teóricos e históricos se pondrá en cuestión aquí tanto la existencia de "oleadas" homogéneas de iglesias que llegaron a la Argentina durante el siglo XIX y los inicios del siglo XX, y una visión demasiado lineal de su desa-

¹ Profesora y doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires, Argentina, donde se desempeña como profesora adjunta a cargo de Historia Social General (Facultad de Filosofía y Letras). Investigadora adjunta del CONICET. Profesora de la Universidad de San Andrés (Argentina), donde dicta Religiones Comparadas.

rollo, como la división entre iglesias inmigratorias e iglesias misioneras. Se propone, además, que una mirada menos esquemática permitiría renovar las preguntas en torno de la conformación del campo evangélico, y de las relaciones de las diferentes iglesias con el fenómeno del pentecostalismo.

PALABRAS CLAVE: iglesias - protestantismo histórico - oleadas - teoría

ABSTRACT:

This article posits the need for rethinking the usual framework we employ to characterize the development of historical Protestant churches in Argentina and by extension in Latin America. Since the publishing of Waldo Luis Villalpando, Christian Lalive D'Epina and Dwain C. Epps's seminal work, *Las iglesias del trasplante*, in 1970, the division between migrant and missionary churches has been emphasised. This schema was taken up and enriched by Hilario Wynarczyk and Pablo Semán in their article "Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina", of 1994, which describes four strands or "waves" of Argentine Protestantism, and has been restated multiple times. In the light of the most recent theoretical and historical advances both the existence of homogeneous "waves" of churches coming to Argentina during the 19th and the beginning of the 20th centuries, and a too-linear view of their development, and the division between migrant and missionary churches will be put into question here. The article also proposes that a less schematic approach would allow for a renewal of the questions on the conformation of the Evangelical field, and on the relations between different churches and the phenomenon of Pentecostalism.

KEY WORDS: churches - historical Protestantism - waves - theory.

INTRODUCCIÓN

En los últimos años aproximaciones de creciente sofisticación han dejado de lado la preocupación excluyente por la Iglesia católica en tanto institución y pasado a preguntarse por aspectos tan diversos como motivadores, que incluyen el cuestionamiento del *sentido* de la catolicidad que manifiestan muchos encuestados; la diversidad interna

dentro de la Iglesia/institución; la constitución y formas de participación en las más diversas minorías religiosas o incluso cómo lo religioso permea actividades y/o aspectos "seculares", y la existencia de grupos lábiles que comparten creencias y prácticas espirituales sin institucionalizarlas.

En este fascinante panorama de expansión de los temas y de una reflexión teórica que busca cuestionar nuestros presupuestos de manera cada vez más compleja, existe sin embargo un punto ciego, en donde queda ubicado el protestantismo histórico.

Esto no es del todo extraño, por cuanto la historia como disciplina académica ha empezado solo recientemente a tomar a la diversidad religiosa como un objeto de estudio en sí mismo. A pesar de algunas obras pioneras es preciso reconocer, por ejemplo, que la reconstrucción de los modos de la heterodoxia religiosa durante los siglos XVIII-XIX está recién comenzando. Por otra parte, resulta notorio que el protestantismo histórico es, para muchos sociólogos, antropólogos, etc., simplemente parte de la introducción inevitable que hay que hacer para presentar el verdadero objeto de su interés, que es el pentecostalismo en alguna de sus variedades, y su impacto y presencia creciente en la Argentina del siglo XX y XXI.

Por todo esto, muchas de las referencias que encontramos al protestantismo decimonónico repiten un esquema que tiene una tradición de varias décadas en la historiografía construida por los expertos de las diversas iglesias, y que resuelve la historia del protestantismo en la Argentina y América Latina a través de la descripción de sucesivas oleadas de protestantismos múltiples. Dentro del campo académico este modelo apareció presentado en un trabajo pionero de Hilario Wyncarczyk y Pablo Semán, "Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina" aparecido en Frigerio (1994), y adaptado luego como "Un análisis del campo evangélico y el pentecostalismo en la Argentina (segunda versión)" (Wyncarczyk, Semán & De Majo, 1995). Este artículo ha tenido un profundo impacto en la mirada de más de una generación de académicos sobre la importancia y el origen del pentecostalismo en la Argentina, al punto de haber sido reeditado recientemente en una compilación de los trabajos locales más relevantes sobre el fenómeno evangélico (Ceriani & Espinosa, 2018). En él los autores planteaban que la presencia protestante en el país se había dado a partir de cuatro "vertientes", a las que en las diferentes versiones del artículo se llama tam-

bién indistintamente "oleadas", "camadas" o "capas": una primera oleada de iglesias vinculadas a la inmigración europea, llegadas a partir de 1825; una segunda oleada de iglesias misionales norteamericanas, arribadas entre 1881 y 1924; una tercera oleada pentecostal desde 1909; y un cuarto protestantismo, el pentecostalismo de masas o neopentecostalismo, difundido a partir de las campañas de Tommy Hicks en la década de 1950.

El esquema de las oleadas permitía luego a los autores considerar la idea de un "campo evangélico" en el sentido de Bourdieu, atravesado por relaciones de fuerza y tensiones propias que se desprendían del derrotero de las iglesias, y trazar un esquema de polos múltiples en lucha por la definición del término "evangélico" y atravesados por una pentecostalización generalizada. Este modelo, que ha resultado tan exitoso como fructífero, continúa vigente hasta hoy (Wynarczyk, 2009; Espinosa, 2014; Lértora Mendoza, 2015; Carbonelli, 2019).² No es, sin embargo, el único posible, dado que varios autores han construido modelos similares y, de hecho, las discusiones han quedado limitadas por lo general al debate sobre cuántas y cuáles son esas vertientes o "rostros" del protestantismo, y cómo y cuándo se han ido insertando en el medio argentino o latinoamericano (Deirós, 1997, pp. 39-50) .

El objetivo de este artículo es reconsiderar la idea de las oleadas, y la cosificación que este esquema introduce en la consideración de las iglesias protestantes y de su rol en la construcción de un campo evangélico, a la luz de las investigaciones históricas recientes y de una teoría de creciente sofisticación que demuestra el desarrollo de los estudios locales sobre la religión en estos últimos años. Creo además que una reconsideración del modelo permitiría visibilizar nuevos interrogantes sobre las últimas décadas de crecimiento pentecostal, que resultan opacados en el planteo original.

El trabajo constará de cuatro secciones. En las dos primeras buscaré explicar ciertas falencias metodológicas y teóricas que considero impiden sostener esta mirada tradicional sobre el protestantismo histórico. En la tercera, me concentraré en aquellos aspectos del conocimiento historiográfico en torno a las iglesias protestantes en el siglo

² Estos textos han sido elegidos por la calidad de sus autores, todos reconocidos académicos que por ende nos sirven para demostrar la actualidad explicativa que la academia sigue atribuyendo al esquema citado.

XIX y temprano siglo XX que resultan incongruentes con el modelo. Finalmente, la última sección reúne las conclusiones del artículo.

LA IMPORTANCIA DE LAS FUENTES

En términos metodológicos, el esquema de oleadas traduce las características de un período histórico como inherentes a las instituciones religiosas. Las restricciones dadas por un contexto en donde no existía la libertad de culto y donde protestante era considerado sinónimo de extranjero, durante buena parte del siglo XIX, aparecen como limitaciones propias de las iglesias que llegaron en ese momento. A partir de entonces habrían quedado atrapadas en una forma de funcionamiento que las obligaba a servir a las comunidades inmigrantes. Pero, ¿por qué suponer a priori que las iglesias (o los múltiples individuos y grupos que formaban parte de ellas) que llegaron antes de que hubiera una protección constitucional deseaban circunscribirse a los extranjeros y pensaban seguir haciéndolo, y que además esta idea se mantuvo sin fisuras a lo largo de su historia? Esta pregunta nos permite hacer foco en el principal problema metodológico que suele aquejar a esta perspectiva: la falta de referencia a fuentes primarias.

Consideremos para ello el cuadro que el artículo de Wynarczyk y Semán ofrece mostrando el aumento en la cantidad de templos protestantes o evangélicos a lo largo del siglo XX (donde la columna A agrupa los templos de iglesias protestantes históricas y evangelicales y B los de las iglesias pentecostales):

CUADRO 1

AÑO	A	B
1920	24	1
1950	56	6
1970	64	16
1980	73	36
1985	74	62
1992	90	120

Fuente: Wynarczyk, Semán, De Majo, 1990, pág.9.

Para construir este cuadro simplemente se ha hecho un censo de templos existentes *en 1990*, y se ha preguntado en cada caso por la

fecha de construcción. Esta metodología es absolutamente inadmisibles, por cuanto introduce un sesgo hacia las décadas más recientes, sesgo que se agrava progresivamente a medida que retrocedemos en el tiempo. Los cambios arquitectónicos de Buenos Aires entre 1920 y 1990 han sido monstruosos, al igual que la cantidad de edificios demolidos (sobre todo en el centro histórico, espacio donde se concentraban las primeras iglesias protestantes). En la medida en que las iglesias históricas y evangélicas han visto disminuir su número de fieles han ido vendiendo templos a privados, e incluso a iglesias pentecostales. Por estos motivos, un censo de los templos actuales no puede menos que inducir a subestimar el número de iglesias existente en 1920. Para hacer una comparación justa debería recurrirse a mapas catastrales de la época, y/o a documentos eclesiásticos, reconstruyendo el número de templos de cada década a partir de fuentes de la época.

Este ejemplo sirve como muestra inicial de los problemas metodológicos que presenta la mirada general que parte de una preocupación presente (el pentecostalismo y su crecimiento) para interrogar al pasado *preocupándose sólo de aquello que éste ha legado al hoy*. Mientras que lo primero es casi inevitable, lo segundo introduce una cuasi certeza de desfiguración de las épocas previas. Cuando Benedetto Croce nos advirtió de que "toda historia es historia contemporánea" porque nuestras inquietudes refieren siempre a la época actual, no nos dio licencia de dispensar con la disciplina: si la historia tiene alguna chance de producir un conocimiento sobre los "otros" que existieron en el pasado debe buscar reconstruirlos en sus propios términos y siguiendo una serie de estrictos procedimientos que incluyen la consulta a múltiples fuentes, la valoración de su credibilidad en un contexto más amplio, la correcta cita de las mismas, etc.

Esta mirada distorsionadora colorea también la construcción de las características generales que han dado lugar a la clasificación de iglesias en oleadas. En este punto debemos considerar el enorme impacto de la obra de Waldo L. Villalpando (ed.), Christian Lalive D'Epina y Dwain C. Epps (1970), *Las iglesias del trasplante*. Por su carácter pionero y porque presenta una gran cantidad de información y un análisis interesantísimo del derrotero de las iglesias de origen migratorio y su crisis, el trabajo de Villalpando et al. se ha construido como punto de referencia obligada, a la vez emergente de las preocupaciones de las

iglesias de su época y principal teorización sobre la historia local del protestantismo.

Sin embargo, el origen de parte importante de sus datos es un cuestionario que las mismas iglesias han completado y que incluye una pregunta clave sobre cuál es el campo de misión de cada iglesia, que permite clasificarla en una u otra oleada. Resulta evidente que estas preguntas no pueden de ninguna manera ser respondidas por una sola persona (cuya identidad y calificación además se omite) y para toda la historia de una iglesia. El efecto resultante es que la situación de las iglesias en 1970 colorea toda la percepción de su historia: quien quiera que haya respondido el cuestionario ha contado con la autoridad suficiente para hacerse con la interpretación oficial de esta.

Desde una posición de poder se puede aplanar cualquier desacuerdo dando una ilusión de iglesias monolíticas, con un concierto absoluto sobre cuál ha sido, es y será su campo de misión. Por ejemplo, se dice de la iglesia anglicana que "desde sus comienzos hasta el momento actual, la Iglesia Anglicana se ha dedicado a los inmigrantes y descendientes de inmigrantes del Reino Unido" (Villalpando et al., 1970, pág.103). La respuesta elige ignorar las numerosas misiones entre los indígenas que desde la década de 1840 hasta hoy ha llevado a cabo la iglesia en diversos lugares del país, y que han dado origen a la Diócesis Anglicana del Norte Argentino, por no hablar de las misiones entre los sectores populares de las grandes ciudades entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, de las instituciones educativas o cualquiera de los demás esfuerzos que han alcanzado a otras partes de la población del país (Seiguer, 2017). Refleja una de las posturas sobre el campo de acción legítima de la iglesia que han sido importantes a lo largo de su historia, por lo que nos dice más acerca de cuál de estas actitudes estaba en una posición de poder en 1970 que sobre sus prácticas o el tipo de iglesia que efectivamente ha sido o es.

El poder de registrar la historia legítima de una institución implica una serie de intereses sobre el control de su futuro que inevitablemente se ponen en juego, incluso si se hiciera con la intención más ingenua y benevolente posible. Los cuestionarios de Villalpando et al. repiten mitos fundacionales cargados con una intencionalidad particular explicativa de la situación de 1970, a la que se suma la de los autores, preocupados por encontrar las causas de la crisis de las iglesias de la inmigración: las iglesias responden que siempre se han encargado de los

inmigrantes de diversos orígenes, por lo cual la tesis de que la crisis se debe a la falta de nuevos migrantes se autoconfirma.

Como he destacado, buena parte de las iglesias, capillas, congregaciones o comunidades protestantes que existieron en algún momento no han perdurado hasta nuestros días. Cuando uno reconstruye la historia de una iglesia se encuentra con una gran cantidad de iniciativas efímeras de expansión que fracasaron, o que dependían de la actividad y/o personalidad de un pastor que al morir o retirarse marcó el fin de ellas. Esto no significa que la reconstrucción de su historia sea irrelevante, por cierto, ya que su éxito breve o su fracaso pueden haber dejado fuertes marcas en aquello que perduró, o al menos darnos pistas acerca de los motivos de esa perduración.³ Por otra parte la subsistencia institucional no equivale a suponer una continuidad estricta de sentidos. De hecho, ha habido cambios importantes en la forma en que las iglesias se han visto a sí mismas y a su relación con una feligresía (su "campo de misión").

Al retomar la información de Villalpando et al., para construir su tipología, el trabajo de Semán y Wynarczyk repite entonces aquello que algunas élites dicen sobre sus iglesias, lo que implica nuevamente no solo que se reconstruye lo que estas fueron exclusivamente a partir de lo que **son**, sino que se lo hace a partir de lo que estas personas querrían que fueran. Llegamos así a un segundo problema en el esquema de oleadas: el de la cosificación de las instituciones religiosas.

LOS PROBLEMAS DE LA MIRADA INSTITUCIONAL

Desde un punto de vista teórico, los debates académicos locales recientes han destacado los peligros y los límites de una mirada excesivamente centrada en lo institucional para el análisis de la religión en general y de las minorías religiosas en particular.

Frigerio (2013) ha insistido citando a Brubaker (2002) sobre los peligros del "grupismo", que lleva a basarse en la

³ E. P. Thompson ha argumentado acerca de la importancia del reconocimiento y el análisis de aquellas voces y actores que parecen ser "vías muertas" de la historia mucho más convincentemente de lo que puedo hacerlo aquí (Thompson, 1980, pp. 11-12).

auto-identificación de los actores para suponer sin prueba alguna que estos comparten una serie de características. Por ello insiste en la necesidad de prestar más atención a mestizajes e hibridaciones. Con ello han coincidido tanto Ludueña (2013), quien destaca la necesidad de dejar de pensar al cuentapropismo religioso como algo propio de la postmodernidad para buscarlo también en la historia, como el propio Semán (2013, p. 5), quien ha afirmado en este sentido que "toda religión se reproduce diversificándose de versión en versión" y que "vivimos en una sociedad con pluralidad, pero no hay necesariamente una lectura pluralista de esa pluralidad". Esto ha llevado a Frigerio y Ludueña a la crítica por "inmovilidad analítica" de "los enfoques caracterizados por una mirada cosificada y estática de la institución" (Di Stefano et al., 2013, pág.21). Frigerio (2018, pág. 68) ha vuelto a insistir recientemente en que el énfasis en los aspectos más formalizados de la religión suele llevar a los investigadores a depender excesivamente de los líderes religiosos como informantes, siendo que estos no pueden dar adecuada cuenta de la experiencia de todos los creyentes o del creyente "raso".

No cabe duda de que el enfoque sobre las instituciones, particularmente cuando se las piensa como actores únicos y monolíticos, corre el riesgo de sobrestimar aquello que quienes dicen adherir a ellas tienen en común y de subestimar las disidencias, las heterodoxias, los mestizajes y la existencia de "buscadores" religiosos que abundan en los márgenes institucionales y que a menudo no cumplen con las conductas (ni mucho menos con las creencias) que la institución dice exigir. Un enfoque de este tipo supone que la representación de las prácticas y creencias de los fieles se

agota en el discurso de los líderes religiosos, cuando sabemos que esto no es así.

A pesar de las dificultades que implica el encontrar la voz de los fieles comunes en las fuentes institucionales (a menudo las únicas con las que contamos), si los buscamos son múltiples los indicios de que Ludueña tiene toda la razón: en el mundo de las iglesias protestantes históricas del siglo XIX podemos encontrar *seekers* que se acercan buscando una conexión con lo sagrado individualmente validada y que están detrás de los ya mencionados fracasos en el largo plazo de muchas comunidades.

Encontramos también fieles regulares que no cumplen con las admoniciones que se dan desde el púlpito y regularmente van al club, a los bailes o peor, apuestan en domingo, para desesperación de los pastores; encontramos fieles que no cumplen con los ritos (es notable, por ejemplo, el porcentaje de asistentes regulares a las iglesias anglicanas que no eran comulgantes, lo que indica que no estaban confirmados, o cargaban con algún pecado muy serio que se los impedía) (Seiguer, 2017); encontramos fieles que discuten sobre el rol de los clérigos y los amonestan en la prensa; y casos de personas e incluso congregaciones enteras que deciden cambiar de denominación.

En los últimos años se ha hablado mucho sobre la pluralidad interna de la Iglesia Católica en el siglo XIX, comenzando por las dificultades de la cúpula eclesiástica de ejercer un control efectivo sobre las creencias y prácticas de sus fieles (Di Stefano, 2010, 2013). Sin embargo, se tiende a pensar que el control eclesiástico sobre los fieles de las iglesias minoritarias es más exitoso, a pesar de las evidencias en contrario que nos da el proceso permanente de fisión y aparición de nuevas iglesias dentro del mundo pentecostal.

Quizás deberíamos prestar más atención a los márgenes, teniendo como dice Semán una mirada más pluralista de la pluralidad, como lo han intentado por ejemplo Algranti y Setton (2009).

En otro artículo Frigerio y Wynarczyk (2013, pág. 4) nos dicen que es evidente al analizar los miles de grupos religiosos/espirituales/terapéuticos existentes que muchos de sus participantes deben auto-identificarse ante los encuestadores como católicos, y ponen el acento en la necesidad de pensar que las creencias, las identidades individuales y las colectivas no necesariamente siguen a las sociales (en la línea desarrollada por Frigerio, 2007). Esta justa reflexión se aplica también a los protestantes históricos. En ese sentido, vale la pena detenerse a considerar el concepto de "iglesias de trasplante" que usan Villalpando et al., y que vuelven a emplear Wynarczyk y Semán (1995) para definir a su primera vertiente del protestantismo. Lalive D'Epina nos dice que "una 'iglesia étnica' de origen inmigratorio se dirige a un grupo étnico-religioso definido de inmigrantes y sus descendientes" y que, en su primer polo, que llama "la iglesia étnica de inmigración" (para contrastarlo con el de la "iglesia étnica naturalizada"), "tiende a preservar el idioma (la cultura) del país de emigración" (Villalpando et al., 1970, pág. 170). Por ende, el libro postula que las iglesias hicieron un trasplante cultural que dificultó la integración de los inmigrantes y de las propias instituciones eclesiásticas a la sociedad argentina, y que, aunque esto se fue diluyendo lentamente con el correr de las décadas, inevitablemente llevó a una pérdida de fieles y una decadencia en la medida en que se terminó el flujo continuo de los inmigrantes europeos. La iglesia de trasplante se contrasta lógicamente e históricamente con la iglesia "de misión" que podríamos llamar "de injerto",

las iglesias norteamericanas evangélicas que llegaron con el propósito de hacer conversos y que son las protagonistas de la segunda oleada propuesta por Wynarczyk y Semán.⁴

El principal problema con esta lógica es que asume algo que es imposible: que las iglesias llegaron a la Argentina y simplemente continuaron con su tarea como si siguieran en Europa, lo que implica una naturalización de las identidades de los inmigrantes y sus descendientes. La etnicidad, como cualquier otra forma de identificación, no es algo dado de una vez y para siempre, ni se transmite naturalmente y sin fisuras. Por el contrario, la etnicidad debe producirse y reproducirse por medio de rituales, de usos específicos de la lengua, de convenciones culturales de todo tipo que en las condiciones de emigración requieren un esfuerzo ingente y continuo. Cuando las iglesias protestantes asumieron el mantenimiento de la etnicidad como una parte de su tarea pastoral adquirieron características y funciones que no eran las que desarrollaban en Europa (aunque para algunas de ellas se derivaran con relativa facilidad de

⁴ Como nota aparte, una mirada a las fuentes sobre las congregaciones y la vida social en torno de las iglesias hace dudar sobre las cifras de los censos de 1895 y 1947 utilizados como base de otra parte de las conclusiones de Villalpando et al. Como es bien sabido, por una parte, los encuestados tienden a no admitir una afiliación que puede tener un costo social mayor. Por otra, responden con una identificación social que no permite asumir nada sobre sus creencias ni sobre su identificación personal. Pero, además, no resulta convincente el argumento que Lalive d'Épinay deriva en esa obra de la enorme proporción de protestantes extranjeros (78,5%), de lo cual concluye que no ha habido una cantidad significativa de conversos locales. Las conversiones al protestantismo se hacían mayoritariamente entre extranjeros italianos y españoles que constituían la mayor parte los sectores populares porteños (los extranjeros constituían en 1895 el 69,9% de la población económicamente activa, entre 15 y 64 años). Por todo esto resulta imposible distinguir sin recurrir a las cédulas censales y a fuentes cualitativas cuántos de los extranjeros que se identificaron como protestantes habían pasado o no por un proceso de conversión en la Argentina.

su condición de iglesias estatales en aquellos países), entre ellas la instalación de colegios y la promoción continua del idioma de origen y de los matrimonios homogámicos.

Por otra parte, asumir el éxito absoluto de este proyecto del trasplante implica asumir a las instituciones como bloques sin fisuras internas: algunos sectores dentro de las iglesias estuvieron de acuerdo en hacer este esfuerzo; otros desearon darle otras formas a la institución. El trasplante no es algo natural, es un ideal utópico y un proyecto político, y como tal responde a intereses y situaciones de poder que deben ser estudiados en detalle, so pena de caer, como lo hacía notar más arriba, en una aceptación acrítica del discurso de élites eclesiásticas.

Pero, además, existen otros problemas con esta perspectiva. En primer lugar, si los inmigrantes, enfrentados con una nueva situación, desearon tener iglesias en donde se hablara "su" idioma y se sacralizara su identidad nacional de origen, esto no significa que su actividad y sociabilidad se agotara allí. Inevitablemente los inmigrantes y las iglesias debieron lidiar con el Estado (incluyendo la policía, la Justicia, el fisco, el Ejército y la escuela pública) y con mundos laborales y comerciales que exigían el dominio del castellano y de las normas culturales locales. Frente a esta realidad, algunas iglesias pueden haber sido un refugio de etnicidad (Seiguer, 2017), pero no han existido en el aislamiento. De hecho, podemos pensar en sus esfuerzos por producir la etnicidad como una forma de colaborar con la adaptación de los inmigrantes a la sociedad receptora ofreciendo un espacio de respiro, un lugar en donde sentirse "en casa". No era la única opción, sin embargo: un rol semejante de intermediación ha jugado los colegios y clubes deportivos étnicos, por no hablar de las sociedades de ayuda

mutua. Este tipo de asociaciones, con su ambigüedad en torno a la nacionalidad y su complejo papel en la integración de los inmigrantes han sido un objeto de investigación clásico de la historia de la inmigración en la Argentina (Devoto, 2003).

Siendo esto así, deberíamos también postular que ese sentido fue modificándose con el tiempo, puesto que para los hijos y nietos de los inmigrantes originales "casa" ya significaba algo distinto. Esto puede haberse traducido, como lo postulan Villalpando et al., en un uso progresivo del castellano y en una "naturalización" (en el sentido de nacionalización) de las iglesias.

Al mismo tiempo, sin embargo, se han producido procesos en apariencia contradictorios con esto, aunque en la práctica son concomitantes y se derivan de las mismas circunstancias. Me refiero a lo que me gustaría llamar la "patrimonialización" de las iglesias protestantes, su transformación en un monumento a los orígenes (y por ende a las familias originales que compraron los terrenos, erigieron los edificios, proveyeron el mobiliario, y a menudo son recordadas por placas conmemorativas en ellas).

En la medida en que la cotidianidad de los descendientes de los fundadores se alejó cada vez más de la cultura y la lengua del país de origen de estos últimos, la iglesia pudo llenarse de sentidos diferentes, entre los cuales el de crear un plusvalor de distinción se volvió progresivamente importante. Congregaciones que tenían cada vez un uso menos cotidiano de un idioma y unas convenciones que resultaban corrientes para sus abuelos o bisabuelos los sacralizaron como parte de la narrativa que definía el "quiénes somos", enfatizando la diferencia con la sociedad de la que formaban parte. Esto ocurrió tanto en las iglesias de inmi-

gración, que mantuvieron con gran esfuerzo servicios en inglés o alemán (o francés, o danés...) como en las iglesias de misión, que se llenaron de una retórica que destacaba los valores de los primeros conversos, la superioridad moral respecto de la población general de la Argentina, y sobre todo el orgullo por la gesta del establecimiento y permanencia de iglesias minoritarias.

Estas tendencias existían ya en las iglesias de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, donde la construcción del "nosotros" protestante opuesto al "ellos" católico fue muy importante. Pero eran morigeradas por otras ideas, como la de la inevitabilidad del triunfo protestante asociado a la modernidad y el capitalismo industrial, o la de la obligación moral respecto a la población circundante que conllevaba obligaciones de asistencia social, o al menos la de dar el ejemplo de una verdadera vida cristiana. En la medida en que estas ilusiones se fueron disipando y las iglesias aceptaron plenamente su rol minoritario, el paso de las generaciones anquilosó en la patrimonialización la estructura de las iglesias, volviéndolas menos abiertas, a menudo en contra de los deseos de muchos eclesiásticos, que se han encontrado discutiendo con sus exiguas congregaciones sobre la necesidad de abrir "la iglesia que fundó el abuelo" para armar un comedor, o asistir a gente que vive en la calle, por ejemplo. Sugiero, entonces, que la adhesión a una lengua o unas tradiciones específicas no denotan que una iglesia permanezca igual al siglo XIX (algo imposible) sino que deben ser pensadas en relación con la naturaleza cambiante de los sentidos que los fieles le hayan ido atribuyendo, y que se vinculan a conflictos que el enfoque institucional no nos permite apreciar.

La crítica, por otra parte, debería hacerse extensiva a la producción historiográfica existente sobre el protestantismo histórico. La inscripción generalizada de los trabajos sobre diversidad religiosa en la historia de la inmigración ha producido algunos efectos secundarios que tienden a reforzar indirectamente los problemas del esquema de oleadas. En primer lugar, la tendencia al análisis cuantitativo de los estudios migratorios ha llevado a producir cierta idea de que los estudios solo son relevantes si involucran a comunidades numerosas, lo cual deja zonas oscuras que se consideran poco dignas de investigación. Pero, además, esto implica olvidar que sin importar las cantidades de personas de las que hablemos, los aspectos cualitativos de la diversidad religiosa pueden tener efectos importantes al desnaturalizar las creencias mayoritarias. Muchos estudios se consideran de interés regional o local, cuando podrían tener una relevancia mucho mayor mirados desde un enfoque diferente.

En segundo lugar, la perspectiva migratoria ha tendido a concentrar los estudios en comunidades que parecen desaparecer en el tiempo, un espejismo producto del tipo de recorte realizado por el investigador. Si nos preocupamos solo por la etapa y la perspectiva de la inmigración clásica de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, y la diversidad religiosa es una consecuencia de ella, es fácil ignorar la cuestión de la *longue durée* de la diversidad religiosa, es decir, no reflexionar sobre cómo esos fenómenos del pasado se relacionan con la diversidad actual, con el riesgo agregado de caer en un paradigma anticuado de la secularización en donde también la religión parece ir desapareciendo.

Esto se complejiza por el tercer problema: la mirada limitada a un colectivo donde se identifica una religión y

una comunidad implica en sí misma una definición muy institucional del fenómeno religioso, ignorando todas las creencias menos institucionalizadas y aquellas cuyo ámbito de influencia no coincide con un recorte étnico. Como consecuencia, apenas se producen cambios en el tiempo y el objeto parece desdibujarse, se cierra la investigación.

Finalmente, la perspectiva migratoria dificulta la conexión con los "grandes temas" que trascienden la inmigración y las colectividades: qué implica la diversidad religiosa para la historia de la secularización y el cosmopolitismo, o para la laicidad y la construcción de un estado con representación y garantías para minorías de todo tipo, cuál es el impacto de la diversidad religiosa en la educación (o sobre las élites, o sobre la asistencia social, o sobre los imaginarios políticos), entre otros. Esto, a su vez, dificulta la construcción de marcos comparativos entre la historia del protestantismo y la de las otras minorías religiosas.

RE-EXAMINANDO LA HISTORIA DEL PROTESTANTISMO EN LA ARGENTINA

Parte del problema con el esquema está en la misma definición de "oleadas" o "camadas", una construcción que históricamente es endeble en cuanto supone que hubo agrupamientos de iglesias homogéneas "por su perspectiva ideológica y cultural, su proveniencia y su proyecto evangelizador" (Wynarczyk & Semán, 1995, pág.11) que llegaron sucesivamente, como "capas" de asentamiento. Si se miran las fechas "de llegada", que en realidad son las de fundación oficial de las iglesias, se observa una distribución relativamente pareja a lo largo del siglo XIX y de los inicios del siglo XX, que se inicia con el primer reconocimiento oficial a partir del Tratado de Libre Comercio y Navegación que las Provincias Unidas del Río de la Plata firmaron con el Reino Unido en 1825, y se acelera (previsiblemente) después de 1880, cuando el auge de la inmigración masiva en un contexto de libertad de culto trae una rápida diversificación del campo religioso local: 1825 Iglesia Anglicana, 1829 Iglesia Presbiteriana, 1836 Iglesia Metodista, 1843 Iglesia Luterana, 1866

Iglesia Luterana Danesa, 1873 Congregacionalista galesa, 1882 Hermanos Libres, 1886 Iglesia Bautista, 1887 Iglesia Valdense, 1894 Iglesia Adventista, 1897 Alianza Cristiana y Misionera, 1906 Discípulos de Cristo, 1908 Primeros misioneros pentecostales (Thomas B. O'Reilly), 1908 Iglesia Reformada Holandesa (actualmente Iglesia Reformada Argentina), 1917 Iglesia Menonita, 1918 Misión argentina del Sínodo de Missouri (actualmente Iglesia Evangélica Luterana Argentina), 1920 Iglesia Evangélica Luterana Unida.

De hecho, las primeras fechas de esta lista son un poco engañosas, por cuanto en años previos ya existían en Buenos Aires anglicanos, presbiterianos y metodistas. Lo que 1825 trae de nuevo es un privilegio asociado al carácter de ciudadano extranjero, el de llevar adelante el culto cristiano no católico en un edificio destinado a ello y bajo la protección de las autoridades locales (Silveira, 2017). Lo que se dio a Gran Bretaña primero fue reclamado por otros después, y las fechas subsiguientes en realidad reflejan los avatares diplomáticos tanto como la existencia de fieles. En resumen, no se observan oleadas en el sentido de acumulaciones de iglesias que llegan en forma organizada o conjunta en determinadas fechas, sino un "goteo" de reconocimientos oficiales de una diversidad preexistente hasta la aceptación definitiva del texto constitucional en 1862, que trajo la libertad de culto. Cabe destacar que estas iglesias, obligadas inicialmente a limitar su accionar a los inmigrantes, fueron sin embargo provocando un proceso temprano de distinción entre la adscripción religiosa y la lealtad política que llevó a importantes debates e intentos de legislación (Calvo, 2004, 2006).

En la etapa de agudización de los conflictos internos y externos durante el período 1852-1880 continuaron apareciendo iglesias: la fundación de la Iglesia Luterana Danesa en 1866 en Tandil (Bjerg, 2001) y de la primera capilla congregacionalista galesa en Rawson en 1873 (Morales Schmuiker, 2017) nos muestran una actividad que podría ser mayor, ya que la lista no es exhaustiva por falta de estudios académicos suficientes, particularmente en lo que se refiere al interior del país. Existe luego una aceleración en la instalación de iglesias a partir de la década de 1880 en paralelo con la inmigración masiva y la organización del Estado.

Pero lo que resulta especialmente significativo es que tanto antes como después de la declaración de la libertad de culto las iglesias corresponden a una mezcla de los "tipos" organizados por el esquema

de oleadas o por Villalpando et al. Mientras que las iglesias anglicana, presbiteriana, luterana, danesa y galesa aparentan corresponder al esteotipo de la iglesia migratoria de la primera oleada (en el sentido de ser iglesias europeas asociadas con comunidades de inmigrantes residentes), la iglesia metodista fue establecida por pastores norteamericanos, y si bien en su inicio (entre 1836 y 1867) solo llevó a cabo servicios en inglés (los únicos para los cuales obtuvo autorización del gobierno) su instalación tuvo desde el comienzo carácter e intención misionera desde la perspectiva de los propios metodistas (Andiñach, 2009, pág.139).⁵ Por otra parte, la iglesia anglicana en Buenos Aires puede haber sido muy cuidadosa en respetar los límites legales que la obligaban a predicar solo a los inmigrantes, pero en la Patagonia, donde estos no regían, llevó adelante diferentes iniciativas misioneras desde 1844 (Seiguer, 2018; Morales Schmuker, 2019).

De la misma manera, entre las iglesias que se establecieron luego de 1880 encontramos a las habitualmente consideradas como misioneras (Hermanos Libres, bautistas, Discípulos de Cristo, adventistas, pentecostales, menonitas) en paralelo con otras consideradas migratorias (valdenses, luteranas, Reformada Holandesa), algo que seguiría ocurriendo si quisiésemos continuar la lista más allá de 1920. Y sin embargo habría que preguntarse qué tanto responden estas iglesias migratorias al modelo propuesto: de hecho, Villalpando et al., reconocen en su análisis de ellas que muchas adoptaron el castellano con gran velocidad (como los valdenses), mientras que otras se destacan por su origen misionero norteamericano (como en el caso de las iglesias luteranas Argentina y Unida).

Pero no estaban solas en esa tendencia: iglesias habitualmente calificadas como migratorias instaladas en el período previo también desarrollaron actividades en castellano entre finales de siglo XIX y principios del siglo XX. Un ejemplo claro es el trabajo del Rev. José Felices de la Iglesia Presbiteriana San Andrés a partir de 1912 (Dodds y Grant, 2012), o el del Rev. William Morris en Buenos Aires desde 1898 (Seiguer, 2017).

⁵ Quizás esta situación sea lo que está detrás de su extraña posición en el esquema de Wynarczyk y Semán, en donde aparece en las dos primeras camadas de iglesias, en la primera como "iglesia metodista" y en la segunda como "iglesia metodista episcopal", cuando se trata siempre de la misma institución.

Una característica de este período es la colaboración que se estableció tempranamente entre las diversas iglesias, que expresaba en formas muy variadas que iban desde la administración de sacramentos a miembros de otras iglesias protestantes ante la ausencia de pastores, a la conformación de congregaciones conjuntas, o de instituciones compartidas, pasando por arreglos más o menos estables en donde pastores volantes de distintas iglesias se turnaban para recorrer determinados circuitos rurales, o donde se dictaba conjuntamente la escuela dominical, o por situaciones en donde fieles acaudalados de una iglesia apoyaban con sus donaciones las iniciativas misioneras de otras. Este tipo de escenarios (que por otra parte no se dieron sólo en la Argentina, sino que fueron comunes en toda América Latina) ha llevado a que se hable de las "fronteras porosas" de las iglesias protestantes del siglo XIX (Bianchi, 2004).

La colaboración interprotestante no respetó tampoco las fronteras de los tipos de iglesia postulados por la teoría: pastores de la iglesia anglicana oficiaron bautismos y matrimonios para presbiterianos y galeses no conformistas en la Patagonia; se congregaron en Hurlingham junto a los presbiterianos; entre 1879 y 1885 casaron y/o bautizaron a luteranos alemanes y daneses, a escoceses presbiterianos, a valdenses italianos y a calvinistas franceses en Rosario; y en algunas localidades de Buenos Aires y Entre Ríos dependieron de la colaboración de pastores metodistas, que les prestaban edificios y cubrían sus ausencias; mientras que colaboraban en la *Victoria Sailors' Home* (una iniciativa misionera en el puerto de Buenos Aires) con metodistas, luteranos escandinavos y alemanes y presbiterianos (Seiguer, 2017, 2013). Ya durante el siglo XX, esa cooperación se extendió en sus misiones en el Gran Chaco hacia múltiples instancias de hospedaje, aprovisionamiento, demarcación de espacios (para no superponer áreas de misión) e información compartida con misioneros menonitas y pentecostales de diversas iglesias, entre otros (Ceriani Cernadas, 2017; Altman & López, 2011). Es importante destacar que no todos los anglicanos (ni siquiera todos los pastores) estuvieron de acuerdo con cada una de estas instancias de colaboración (Seiguer, 2017, 2018), que generaron debates, críticas, y momentos de cuestionamiento del poder eclesiástico. Este tipo de discusiones en torno de cuestiones clave como la lengua del culto, los límites de la predicación eclesiástica, el poder de los pastores y el de la comunidad, pueden encontrarse en todas las iglesias protestantes, y reflejan su

diversidad interna, y las opciones a las que las coyunturas las iban enfrentando.

Por otra parte, la categoría de "misionero/a" bajo la cual la bibliografía ha encuadrado a algunas instituciones o a sectores del personal eclesiástico es problemática. Durante el siglo XIX y principios del XX la mayoría del personal destinado a tareas religiosas dentro de estructuras protestantes venía de afuera de la Argentina. A partir de la división teórica entre iglesias migratorias y misioneras la bibliografía ha separado a ese personal a partir de su público: a quienes venían a ofrecer servicios religiosos a comunidades de extranjeros protestantes se los llama simplemente párrocos, obispos, pastores; a quienes venían a ofrecer los mismos servicios a un público que excedía esas comunidades se los llama misioneros.

Sin embargo, debe notarse que a medida que pasaron las décadas quienes componían las supuestas congregaciones de extranjeros rápidamente empezaron a ser argentinos. Seguir insistiendo en su condición de extranjeros implica tomar un discurso que, como lo decía más arriba, es el de una parte de las élites dirigentes comunitarias y/o eclesiásticas. Además, hay múltiples ejemplos de predicadores y obreros cristianos que no se limitaban a un tipo de público, sino que podían pasar de uno a otro (Seiguer, 2013). La idea de que un pastor podía limitarse a un grupo de inmigrantes específico y desentenderse del resto del mundo es contradictoria con la obligación paulina que está en el centro del cristianismo como una religión de misión, y en las fuentes hay indicios de esta preocupación, de esta incomodidad, que se intenta resolver con fórmulas del estilo de "dejar que brille nuestra luz" (la idea de *lux lucet in tenebris*), de ser un ejemplo para las poblaciones que rodean a las comunidades protestantes, o con iniciativas que superan los límites de la colectividad migrante.

No debemos olvidar además la existencia de misiones internas, la transformación de fieles nominales o relapsados en practicantes convencidos. Al leer los informes, cartas, relatos de quienes vinieron a la Argentina a desempeñarse en tareas religiosas, se obtiene la impresión de que todos o casi todos, se consideraron a sí mismos como misioneros. Porque se aventuraban a un lugar lejano, desconocido, lleno de riesgos económicos, sanitarios, políticos, un lugar en donde no había una estructura eclesiástica que los contuviera como en casa, a donde iban por unos años (rara vez lo pensaban como un destino permanente)

a menudo como un sacrificio, una muestra de amor a Dios. Quienes trabajaban con comunidades de migrantes a menudo creían estar desarrollando una misión interna, y enfatizaban el deterioro de las prácticas religiosas que se producía por la lejanía del país de origen (Seiguer, 2017).

Por otra parte, misioneros "clásicos" y misioneros entre inmigrantes ya protestantes y sus descendientes compartían prácticas de trabajo: los servicios religiosos y la administración de sacramentos; la formación de los niños a través de la escuela dominical (donde la denominación tenía esa tradición); la provisión de escuelas, orfanatos y en general de una asistencia social (visitas a cárceles, a moribundos, asistencia a viudas, etc.); y todo un conjunto de acciones que constituía un "esfuerzo civilizatorio" y/o moral, que incluía el logro de la sedentarización de los indígenas, la difusión de la alfabetización, la adquisición de un cierto tipo de higiene, y de pautas de vida que impidieran el infanticidio o la poligamia, la moderación y/o prohibición del alcohol, del juego, de las visitas a prostíbulos y del ejercicio de la prostitución, etc.

Compartían también una condición de minoría religiosa que los volvía mucho más flexibles y los llevaba a ver en los otros misioneros protestantes a aliados, hermanos, incluso aquellos con los cuales en teoría no tenían mucho en común. Sobre todo dado que en los diversos ámbitos en los que operaban (las misiones indígenas en zonas de frontera al norte y sur del país, las grandes ciudades como Buenos Aires o Rosario, y las zonas rurales, particularmente las colonias agrícolas) se encontraban siempre con extensiones amplias a cubrir con poco personal y fondos exiguos, y en permanente negociación con un entorno en donde su religión constituía la excepción antes que la regla.

Estas coincidencias en las circunstancias y prácticas del personal protestante permiten comprender la colaboración entre iglesias como algo más que una situación en donde la necesidad tenía cara de hereje. Existían entre muchos pastores coincidencias ideológicas y/o culturales que merecen una exploración mejor, y que la insistencia en la división de iglesias en oleadas no ha permitido rescatar adecuadamente.

Entre finales del siglo XIX y principios del XX debe destacarse la influencia de las conferencias ecuménicas a nivel internacional, que enfatizaban el concepto de la iglesia como cuerpo único de Cristo y como *congregatio fidelium*. Así comenzaron a llegar pastores que ya no representaban a una iglesia, sino a movimientos misioneros inter o supra denominacionales. La publicación de revistas supradenominaciona-

les, la creación de espacios de intercambio y de institutos de preparación misionera conjuntos, de universidades, de asociaciones, acompañó esta tendencia.

Por otro lado, una parte importante de los protestantes, y especialmente del personal eclesiástico, compartían ciertas ideas en torno a la superioridad moral y teológica del protestantismo en países de tradición católica, junto con la convicción de que el protestantismo era necesario para América Latina porque era portador de modernidad. Estas coincidencias ideológicas estaban muy extendidas tanto entre los pastores de las iglesias dedicadas primariamente a las comunidades migratorias (después de todo era la misma perspectiva que animaba al gobierno a traer población del norte de Europa para habitar la Argentina) como entre quienes venían a misionar con la mirada puesta no solo en salvar almas sino en propiciar un cambio social. Las carencias civilizatorias que esa mirada construía para América Latina a partir de una comparación desfavorable con los países de origen de estos misioneros daban sentido a la intervención de los protestantes, que podrían actuar como guías, proporcionando sólidas bases morales para la construcción de una sociedad civilizada (deberíamos preguntarnos también si el predominio de estas ideas no tuvo también su impacto en algunas características de las organizaciones eclesiásticas locales, como la insistencia en la construcción de escuelas, o la larguísima falta de independencia de las iglesias frente a las "iglesias madre" norteamericanas o europeas).

En este sentido, creo que debe ser matizado también el proceso que Wynczyk y Semán describen sobre la conformación de un polo liberacionista y otro fundamentalista a partir de un reacomodamiento de un primer protestantismo liberal y un segundo influido por los despertares norteamericanos. En primer lugar, porque la asociación entre los "liberales" locales (bastante diferentes a los europeos y a los de otras partes de Latinoamérica, por cierto) (Di Stefano, 2013) y los protestantes fue algo coyuntural (Seiguer, 2015), y el significado de un protestantismo "liberal" en un sentido político en este contexto es discutible. Pero además entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX el debate en torno de la Alta Crítica bíblica y del darwinismo (y su contradicción del relato de la creación) atravesaba a las iglesias de manera transversal a ambos márgenes del Atlántico. Entre los metodistas locales, que los autores ubican en el polo liberacionista, hubo una fuerte represión en 1896/7 y 1924 de quienes plantearon posiciones liberales en

este sentido (Bruno, 2006). Lo mismo sucedió entre los anglicanos en 1886 y 1911 (Seiguer, 2017, pp. 170-172). De hecho, las posiciones de la cúpula metodista local sobre el alcohol, el baile, la sexualidad, etc., eran idénticas a las del pentecostalismo inicial que en parte descendía de él (Bruno, 2014). Una vez más, debemos cuidarnos de los convenientes mitos institucionales: esto no significa que toda la población que se identificaba como metodista estuviese de acuerdo en ese sentido, como tampoco todos lo estuvieron con el involucramiento en la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) en la década de 1980.

NI OLEADAS NI TRASPLANTES: NUEVAS PREGUNTAS

En este artículo he intentado demostrar que no solamente resulta poco convincente la idea de la existencia de oleadas/camadas de iglesias con características homogéneas, sino que la división misma entre iglesias inmigratorias e iglesias misioneras necesita ser reconsiderada: ni sus fronteras estaban tan claramente definidas, ni eran bloques homogéneos en donde todos se comportaban de la misma manera, ni se diferenciaban tanto ideológicamente entre sí, incluyendo al pentecostalismo inicial. Lo que se observa en las fuentes es la existencia de un mundo protestante en expansión, en donde existía cooperación entre instituciones e individuos de las diversas iglesias, en un ambiente marcado por el optimismo de cara al futuro. Esto no significa negar que hubiese diferencias: algunas iglesias tendieron a ocuparse de comunidades autodefinidas por criterios étnicos mientras que otras mostraron un deseo más consistente de expansión. Pero todas ellas coexistieron en un *continuum* donde las líneas demarcatorias no eran tan claras, todas tuvieron disputas internas que pusieron esos límites en tensión y a menudo llevaron a iniciativas que los excedían, que no constituyen excepciones a descartar, sino que son indicios de un sistema más complejo y conflictivo de representaciones e identificaciones múltiples.

Hace ya unos años Alejandro Frigerio (2007, pp. 89-90) advertía sobre los peligros de comparar la actualidad con "un pasado hipotético" teóricamente postulado. Es necesario dar al pasado el mismo tratamiento complejo que se le dispensa al presente. Así como no ha habido un monopolio católico, tampoco las iglesias protestantes han monopolizado un sentido de sí mismas.

Siendo esto así, quizás un esquema menos rígido y más complejo nos permitiría hacernos algunas preguntas que el planteo de las "camadas" nos opaca. Si las distinciones y relaciones entre iglesias han sido tanto más fluidas de lo que lo plantea la teoría, y si la construcción identitaria de sus fieles debe tanto más a lo ocurrido en la Argentina de lo que suele plantearse, ¿qué efectos han tenido sobre la conformación actual del campo evangélico las oscilaciones a menudo trágicas de la historia argentina del siglo XX, y más puntualmente, sobre la aceptación por parte de las iglesias "históricas" de su rol minoritario (a diferencia del optimismo que las caracterizara en los inicios del siglo)? ¿En qué medida ha contribuido lo que he llamado la "patrimonialización" de ciertas iglesias a construir su posición liberacionista? ¿Qué relación existe entre el éxito masivo del pentecostalismo y su diferenciación de otras iglesias, que podían ser bastante similares en los inicios del siglo XX, y hasta qué punto la patrimonialización de estas ha jugado un rol en ese sentido, al cerrar la posibilidad de un ascenso rápido a posiciones de responsabilidad, y llevar a un tipo de identificación que se distancia del modelo de la comunitarización fuerte, con una dedicación de tiempo muy elevada? Y, crucialmente, si es que queremos salir de una mirada lineal y teleológica respecto de la expansión pentecostal actual, una mirada que parece naturalizar el pluralismo como modernidad y pensar que este "naturalmente" se extenderá: ¿qué factores condujeron al fin de la expansión protestante de finales del siglo XIX? y ¿cómo sucedió un período de mayor intolerancia religiosa a la etapa de mayor apertura hacia las minorías propia de ese período? ¿Qué roles tuvieron laicos y eclesiásticos en esas reconfiguraciones, y qué debates y luchas internos y externos los acompañaron?

La riqueza del análisis de Wynczyk y Semán respecto de las alianzas y tensiones cambiantes al interior del campo evangélico en la segunda mitad del siglo XX resulta un modelo de mirada compleja sobre un fenómeno de aristas múltiples y cambiantes configuraciones. Como bien hacen notar los autores en el Postfacio de la última edición de su trabajo, su intención original fue mostrar al pentecostalismo como surgiendo de un campo heterogéneo con una larga historia, rodeado de iglesias con las que establecía un contrapunto permanente. Estas iglesias tienen una historia igual de rica, enmarañada y fascinante, que se merece una mayor exploración, evitando los esquemas rápidos

que las relegan a ser un mero prefacio, y la tentación de un pasado simplificado e hipotético.

BIBLIOGRAFÍA

- Algranti, J. & Setton, D. (2009). Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires. En *Alteridades*, 19 (38), 77-94.
- Altman, A. & López, A. (2011). "No hay necesidad de que nos coloquemos uno cerca del otro": Territorio e identidad religiosa durante el establecimiento de los menonitas en la Argentina. En *Actas de las Segundas Jornadas de Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea y países del Cono Sur (RELIGAR-SUR)*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Andiñach, P. (2009). Methodism in Latin America. En Abraham, William J. & Kirby, James E. (eds.), *The Oxford Handbook of Methodist Studies*. Nueva York: Oxford University Press.
- Bianchi, S. (2004). Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bjerg, M. M. (2001). Entre Sofie y Tovelille. Una historia de los inmigrantes daneses en la Argentina (1848-1930). Buenos Aires: Biblos.
- Brubaker, R. (2002). Ethnicity without groups. En *European Journal of Sociology*, 43, 163-189.
- Bruno, D. (2006). Las vanguardias silenciadas del metodismo rioplatense 1896-1924: Francis D. Tubbs y Gabino Rodríguez. En *Revista Evangélica de Historia*, III y IV, 101-132.
- Bruno, D. (2014). Moralidad y Reforma Social. Paradigmas morales del relato ético-social del metodismo argentino, 1883-1945. Buenos Aires: manuscrito inédito.
- Calvo, N. (2004). Lo sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense. En *Andes. Antropología e Historia*, 15, 151-180.
- 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. En *Anuario IEHS*, 21, 13-35.
- Carbonelli, M. (2019). Los rostros políticos de los evangélicos en la Argentina reciente. En *Rupturas*, 9 (1), 61-83.
- Ceriani Cernadas, C. (ed.) (2017). *Los Evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- Ceriani Cernadas, C. & Espinosa, M. (comps.) (2018). *Argentina evangélica. Estudios socioantropológicos sobre misiones e iglesias*. Santiago del Estero: Bellas Alas.
- Deirós, P. (1997). *Protestantismo en América Latina. Ayer, hoy, mañana*. Nashville, Tennessee: Ed. Caribe.
- Devoto, F. (2003). *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Di Stefano, R. (2010). *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Di Stefano, R. (2013). El monopolio como espejismo. En *Corpus* 3 (2). DOI: 10.4000/corpusarchivos.577
- Di Stefano, R.; Lida, M.; Frigerio, A.; Ludueña, G.; Ceriani Cernadas, C.; Semán, P. & Giménez Béliveau, V. (2013). Reflexiones de los autores sobre el Dossier. En *Corpus*, 3 (2). DOI: 10.4000/corpusarchivos.617
- Dodds, A.; Grant, W. (2012). Homenaje al Rev. José Felices en el Centenario de su llegada a la Argentina. En *Revista San Andrés*, 4, 3-15.
- Espinosa, M. (2014). Una iglesia primitiva e internacional: el perfil misionero de los Hermanos Libres en su llegada a la Argentina. En *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 16 (20), 58-81.
- Frigerio, A. (1994). *El pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: CEAL.
- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En Carozzi, M. J. & Ceriani Cernadas, C. (eds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Biblos, 87-113.
- Frigerio, A. (2013). Nuestra elusiva diversidad religiosa: Cuestionando categorías y presupuestos teóricos. En *Corpus*, 3 (2). DOI: 10.4000/corpusarchivos.313

- Frigerio, A. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. En *Cultura y representaciones sociales*, 12(24), 51-95.
- Frigerio, A. & Wynarczyk, H. (2013). Introducción: la diversidad religiosa en argentina: un desafío a la ciencia normal. En *Cultura y Religión*, 7 (1), 3-9.
- Lértora Mendoza, C. (2015). Las Iglesias Cristianas Reformadas en Argentina: una historia reciente. En *Anuario de Historia de la Iglesia*, 24, 47-72.
- Ludueña, G. (2013). La diversidad religiosa entre las certezas del paradigma del monopolio. En *Corpus*, 3 (2). DOI: 10.4000/corpusarchivos.580.
- 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*. Buenos Aires: A.J. Gattinoni, 45-76.
- Morales Schmuker, E (2019). El médico misionero George Humble y el lugar de la religión en un espacio de frontera. En Flores, F. & Seiguer, P. (eds.), *Fronteras de lo sagrado*. Buenos Aires: Biblos.
- Seiguer, P. (2013). Replanteando el vínculo entre religión, colectividad y misión para el protestantismo histórico. El caso von Barchwitz. En *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 74, 81-99.
- Seiguer, P. (2015). Laicidad y pluralidad religiosa temprana. Los metodistas y el Estado laico en la década de 1880. En *Quinto Sol*, 19 (3), 1-22.
- Seiguer, P. (2017). "Jamás he estado en casa". La Iglesia Anglicana y los ingleses en la Argentina. Buenos Aires: Biblos.
- Seiguer, P. (2018). Las dificultades de la reducción a la unidad: la construcción del poder episcopal en la Iglesia Anglicana en la Argentina (1869-1920). En *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 48, 48-83.

- Semán, P. (2013). Pluralismo religioso en una sociedad de pluralidad jerarquizada. En *Corpus* 3 (2). DOI: 10.4000/corpusarchivos.584.
- Silveira, A. (2017). Gran Bretaña en la Reina del Plata. Ingleses y escoceses en Buenos Aires, 1800-1880. Buenos Aires: Biblos.
- Thompson, E. P. (1980) [1963]. *The Making of the English Working Class*. Londres: Penguin.
- Villalpando, W. L. (ed.), Lalive D'Epinay, C. & Epps, D. C. (1970). *Las iglesias del trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos.
- Wynarczyk, H.; Semán, P. & De Majo, M. (1995). *Panorama actual del campo evangélico en la Argentina. Un estudio sociológico*. Buenos Aires: FIET.
- Wynarczyk, H. (2009). *Ciudadanos de dos mundos El movimiento evangélico en la vida pública argentina, 1980-2001*. San Martín: UNSAM Edita.