



Ciencias Sociales y Religión

ISSN: 1518-4463

lucas.baccetto@gmail.com

Universidade Estadual de Campinas
Brasil

Espinosa, Mariana Esther

Una iglesia primitiva e internacional: el perfil misionero de los Hermanos Libres en su
llegada a la Argentina

Ciencias Sociales y Religión, vol. 16, núm. 20, enero-junio, 2014, pp. 58-81

Universidade Estadual de Campinas

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=717976846006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

UNA IGLESIA PRIMITIVA E INTERNACIONAL: EL PERFIL MISIONERO DE LOS HERMANOS LIBRES EN SU LLEGADA A LA ARGENTINA

Mariana Esther Espinosa

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Resumen: Este artículo busca aportar conocimiento sobre el perfil misionero de un grupo evangélico llamado Hermanos Libres, centrándose en su actuación durante la llegada al Río de la Plata a fines del siglo XIX y el primer gran desplazamiento hacia noroeste argentino en las primeras décadas del siglo XX. El artículo se compone de cuatro partes. Primero se ocupa de las preocupaciones doctrinales del grupo reunidas en la ideación de una vuelta a la iglesia cristiana primitiva. Se continúa con el proceso de territorialización y la composición social de las misiones; se observará el protagonismo del ferrocarril en la creación de emplazamientos misioneros urbanos y la diversa población que se congregará en tales espacios. Después el estudio analiza el especial vínculo colaborativo que los Hermanos Libres entablaron con otros grupos evangélicos y las implicancias de ese espíritu de solidaridad inter y para denominacional. Finalmente, abordamos la dinámica de la actuación evangelista, prestando especial énfasis en la centralidad de la cultura escrita para el desenvolvimiento del proyecto misionero y para la creación de una comunidad de carácter internacional. Persiguiendo la fidelidad a sus postulados doctrinales, los Libres protagonizaron un ambicioso proyecto de misión. Su indagación sistemática permite visualizar dimensiones originales para repensar la génesis y evolución del pasado evangélico en el Cono Sur.

Palabras-clave: Hermanos libres, misiones, internacionalismo, argentina.

Abstract: This paper aims to provide knowledge about the missionary profile of an evangelical group called Hermanos Libres, focusing on their performance during the arrival to the Río de la Plata in the late nineteenth century and the first great shift to Argentina's Northwestern in the early decades of the twentieth century. The article is organized in four parts. First it deals with the doctrinal concerns of the group gathered at the ideation of a return to the early Christian church. Second, the paper continues with the process of territorial and social composition of the missions where the role of the expansion of the railroad in the creation of urban missionaries' sites is a key factor. Here we examine the social configurations of Hermanos Libres' communities in the frame of the local populations observed in such urban spaces. Thirdly, the study examines the collaborative bonds interwoven by Hermanos Libres with other evangelical groups and the implications of that spirit of solidarity and inter denominational attitude. Finally, we focus on the

centrality of the written and printed practices for the development of the missionary project and the implications of them in the transnational trends of Hermanos Libres religious activities. The originality of this paper not only arises by the fact that Hermanos Libres nearly hadn't been studied before. We try to give light to the fact that their history and characteristics allow us to rethink in wide perspectives the genesis and evolution of the evangelical past in the Southern Cone.

Keywords: Free brothers, missions, internationalism, argentina.

Introducción

Hacia 1911 los Hermanos Libres contaban con 24 asambleas en diferentes provincias de la Argentina. Además, para entonces los Libres habían fundado instituciones educativas y sociales y tenían una profusa editorial de alcance nacional e internacional a la cual se sumaba el estrecho vínculo con la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (Bisio 1982). A fines del siglo XIX y principios del XX, en el movido y diverso territorio cercano del puerto de Buenos Aires, fueron agentes activos de un campo evangélico en formación y en algunas de las ciudades y pueblos del noroeste fueron precursores en la evangelización protestante.¹

¿Quiénes fueron los Hermanos Libres? ¿Dónde se asentaron al llegar al país y por qué? ¿Cuáles fueron sus prácticas de evangelización? ¿Cómo organizaban sus misiones? ¿Qué relaciones tenían con otros grupos evangélicos? Estas cuestiones encauzan los objetivos del presente artículo y representan cuestiones basales para indagar sobre un grupo religioso con significativa presencia en el campo evangélico. Más precisamente buscamos definir el perfil de misión de los Hermanos Libres centrándonos en la actuación de los misioneros durante su llegada al Río de la Plata a fines del siglo XIX y el primer gran desplazamiento que fue en dirección del centro y el noroeste argentino en las primeras décadas del siglo XX.

El propósito de avocarnos a los Hermanos Libres surgió de un estudio etnográfico sobre grupos evangélicos en el noroeste argentino, territorio de pregnante dominio católico desde la época colonial. En este contexto llamó nuestra atención entre actuales evangélicos la referencia ineludible a la figura de los Libres, tanto pasada como presente. Frecuentemente eran representados como “tradicionales” y “cerrados”, asociados a un campo evangélico legalista y vetusto que debía ser cambiado (Espinosa, 2010). Pero ¿Quiénes eran estos evangélicos? Detrás de las actuales iglesias “renovadas” existen historias de tránsito religioso, de rupturas y de migraciones. ¿Acaso las huellas de relaciones inter-religiosas pasadas no forman parte de una casuística que tornaría más

comprensible la actualidad identitaria y sociológica de la diversidad evangélica? ¿Obliterar esas huellas no sería acaso quitar densidad y diversidad de *habitus* con que están hechos las actuales iglesias, los movimientos, los actores y sus relaciones? ¿Cuál es el lugar real que le asignamos a estas historias en los estudios sobre diversidad religiosa?

Respecto a las referencias académicas a los Hermanos Libres, contamos con breves pasajes dedicados a ellos en capítulos de compilaciones que ofrecen panoramas de la diversidad religiosa en el país (Wynarczyk, Semán, De Majo, 1995; Forni, Mallimaci y Cárdenas, 2003; Bianchi, 2004). También fueron abarcados por Wynarczyk (2009), es sus estudios orientados a la participación de diversos actores evangélicos en el escenario político y público en las últimas décadas del siglo XX. Otra contribución es la de Roldán (1996), quien desde una perspectiva teológica y sociológica se avocó al estudio del discurso teológico de los Libres. No obstante, resta componer monografías históricas y etnográficas –no sólo de los Hermanos Libres– que colaboren a tornar inteligibles los procesos identitarios de largo plazo. En los últimos años creció el interés por el estudio del pasado evangélico. Desde diferentes perspectivas analíticas, antropólogos e historiadores han enfatizado la exploración de la diversidad pasada (Bianchi, 2004, Seiguer, 2009a, 2009b, Altman y López, 2011; López y Altman, 2012, Ceriani Cernadas, 2007, 2011, Ceriani Cernadas y Citro, 2005; Flores, 2008). En esta dirección, nuestro trabajo busca ultrapasarse la historia del grupo como mero apartado de contextualización obligada, y contribuir a la composición de cuadros complejos que, incorporando grupos y temas marginalizados, muestren la fuerza de la historia para la comprensión de las relaciones del campo evangélico del presente.

Los mismos creyentes se han encargado de historizar al grupo. Sin embargo, a diferencia de otros grupos protestantes como anglicanos y metodistas, los Libres no cuentan con un archivo documental y bibliográfico unificado. Ello no impidió a los propios creyentes recurrir a sus archivos personales para conmemorar a sus pioneros y a sus congregaciones. Nuestro trabajo toma estos materiales como fuentes documentales y bibliográficas y se remite a diversas fuentes primarias como folletos, revistas y cartas editadas, hallados gracias a la orientación recibida de algunos creyentes y una etnografía multisituada llevada a cabo en iglesias de Santiago del Estero, Tucumán y Buenos Aires entre el 2007 y 2012.

El artículo se compone de cuatro partes. Primero ofrecemos un acercamiento a las preocupaciones doctrinales de los Hermanos Libres reunidas en la ideación de una vuelta a la iglesia cristiana primitiva. Continuamos con el proceso de territorialización y la composición social de las misiones, se observará el protagonismo del ferrocarril en la creación de emplazamientos misioneros urbanos y la diversa población que se congregará en tales espacios. El trabajo entre inmigrantes de diferentes orígenes fue predominante. No obstante no fue de menor importancia el trabajo entre emigrantes ingleses. Como así también entre criollos e indígenas. Después el estudio analiza el especial vínculo colaborativo que los Hermanos Libres entablaron con otros grupos evangélicos y las implicancias de ese espíritu de solidaridad inter y para denominacional. Finalmente,

pasamos a la dinámica de la actuación evangelista, allí se observará la centralidad de una cultura escrita tanto para el desenvolvimiento de un proyecto misionero como para la creación y sostenimiento de una comunidad de carácter internacional. Persiguiendo la fidelidad a sus postulados doctrinales, los Libres protagonizaron un ambicioso proyecto de misión. Su indagación sistemática permite visualizar dimensiones originales para repensar la génesis y evolución del pasado evangélico en el Cono Sur.

1. La vuelta a la iglesia primitiva: un acercamiento a las preocupaciones doctrinales

Aunque algunas reseñas ubican el nacimiento de los Hermanos Libres en Dublin (Irlanda) hacia 1831, entre los propios Libres predomina la tesis de que se trató de un movimiento entre creyentes de iglesias establecidas en Inglaterra que empezaron a reunirse de modo informal para celebrar la Cena del Señor. Los protagonistas eran creyentes que protestaban por lo que evaluaban como condiciones de frialdad espiritual, formalismo y sectarismo en el contexto protestante de los primeros años del siglo XIX.

Uno de los testimonios más importantes fue el de un grupo de Plymouth. En 1830 un grupo de creyentes separados de sus antiguas iglesias se reunieron en el nombre del Señor Jesús con el fin de mostrar un testimonio sobre “la unidad de la iglesia”. Las reuniones habrían tomado tal vigor que fueron conocidos por otros que, animados por las mismas preocupaciones, habrían imitado tales prácticas (Yoccou, 1964, p. 19). Según Yoccou – anciano de los Hermanos Libres- los creyentes “eran hermanos de profundos conocimientos escolásticos adquiridos en la universidad o colegios particulares por lo que a su amor al Señor, unían su indudable capacidad y erudición” (Yoccou, 1964, p. 29).

Las prácticas del movimiento fueron estimuladas por una vuelta a la “sencillez” de la iglesia primitiva y una crítica al denominacionalismo que fragmentaba la comunión entre los creyentes. En efecto, las características del movimiento en sus comienzos fueron: reunirse a celebrar la Cena del Señor sin la presencia de un clérigo ordenado; el dedicado estudio de las Escrituras; y el interés misionero (Nelson, 1989, p. 414-515). Entre 1847 y 1848 el movimiento se dividió en dos grupos, uno fue llamado “exclusivista” y el otro “libre”. La división tuvo su origen en las preocupaciones escatológicas de uno de los líderes. Las mismas más tarde resultaron en un corpus de dispensaciones que fue abrazado por los “hermanos exclusivistas” (Nelson, 1989). En la práctica, esta distinción se expresaba en reuniones donde se aceptaba a todo aquel que creyere en Cristo y en asambleas en las cuales que se elevaban reparos y se excluía a quienes sostenían lecturas bíblicas ligadas a sus iglesias de origen, consideradas contrarias a la pureza del evangelio. Con el tiempo las asambleas exclusivistas no lograrían arraigar y expandirse como las libres (Yoccou, 1964). Esta fisión, como marca de origen, reaparece en las crisis de reproducción del grupo en forma de una tensión no siempre explicitada entre el mandato de la evangelización -que supone extensión hacia nuevos miembros- y el cuidado de los

principios doctrinales y congregacionales -que implican un cerramiento de las puertas de las asambleas-.

Los creyentes en la Argentina afirman pertenecer al movimiento de los Libres, aunque muchos ancianos profesan las dispensaciones. Sobre este asunto es iluminador el estudio de Roldán (1996) sobre cómo el discurso teológico oficial de los Libres en la Argentina cristalizó por el pensamiento de algunos misioneros entre 1910 y de 1948. En su trabajo indica que los Libres sostienen una cristología soteriológica que enfatiza la divinidad de Jesucristo, su obra de la cruz y la centralidad de su sacrificio. Sustentan la idea de la santificación o el imperativo de separación del mundo y consagración a Dios. Se destaca una eclesiología congregacional o asamblearia. Respecto a los clérigos de “nombramiento humano”, ellos idealmente persiguen la autoridad de aquellos guiados por el Espíritu Santo. La escatología es aquella planteada por el dispensacionalismo, asimismo llamada “pre-tribulacionista” (Roldán, 1996, p. 110-121).

Estos postulados no se corresponden linealmente con las prácticas de los Libres. El ideal asambleario sin distinción de clérigos ordenados, actualmente convive con un sistema de autoridad donde unos pocos controlan el capital religioso. Los lugares de autoridad están conformados por las figuras del *anciano* y el *sobreveedor*. La posición de anciano no es electiva; responde a procesos sociales de legitimación, mayormente basados en la pertenencia a determinadas familias. De cualquier modo, el conocimiento de esta dimensión es relevante no sólo porque conforma el discurso explícito de un gran número de asambleas, sino también porque un estudio antropológico enfocado a las ideas de lo puro/impuro o de lo aceptable/inaceptable, al interior de las estructuras y cosmologías religiosas colaborarían a develar los mecanismos internos que vigorizan las fronteras inter-religiosas (Douglas, 1973).

Otros postulados singularizan a los Hermanos Libres. Estos continúan siendo ávidamente restablecidos ya que suministran recursos contundentes para situarse diferencialmente en el campo evangélico. Nos referimos a la cuestión de los dones del Espíritu Santo y el ministerio de la mujer. Los Libres no creen en la actualidad de algunos dones del Espíritu Santo. Argumentan que existieron dones llamados “transitorios”, que cesaron cuando se completó el canon del nuevo testamento, y otros “permanentes”. En efecto, dones como hablar en lenguas, sanidades y discernimiento de Espíritus fueron transitorios, eran dones de señal y tenían una funcionalidad de origen. Dones permanentes son los de ministerio (maestro, pastores, evangelistas), relativos a la construcción de la iglesia de Cristo (Acta de retiro de ancianos, El ministerio del Espíritu Santo, 1986). Respecto a la mujer, esta tiene vedada la palabra y el ministerio público. Esta regla, al igual que las anteriores, tiene su origen en las interpretaciones de las Cartas de los Apóstoles (1 Corintios 14:34 y 1 Timoteo 2:11-12): la mujer debe guardar silencio en presencia de hombres (Yocou, 1964, p. 98). Su ministerio en la iglesia está indefectiblemente ligado al acompañamiento del marido. A esto le sigue la obligatoriedad del uso del velo, especialmente para las mujeres salvas. Actuales líderes comentan que una de las

“enseñanzas” de los misioneros era remitir a la lectura de las Cartas (N.T.), allí debían buscarse los fundamentos y materiales idóneos para erigir el culto.

Aunque no es nuestro objetivo aquí ingresar en un análisis sociológico sobre la constitución de estos postulados, es pertinente advertir que los mismos han sido objeto de controversia al interior del campo evangélico produciendo redefiniciones en las posiciones de los Libres en relación a los demás conjuntos evangélicos.² Al igual que la fisión de origen acontecida en Gran Bretaña, la reproducción de los Hermanos Libres al resguardo de sus propios principios bíblicos ha sido lugar de estímulo y apremio para las expresiones que el grupo fue adquiriendo en la Argentina. Hasta aquí hemos presentado sucintamente algunos postulados doctrinales y principios congregacionales que ilustran parte de la arquitectura del grupo evangélico.

2. Territorialización y composición social de las misiones

La presencia de los Libres en la Argentina tiene su génesis en 1882, cuando el misionero Enrique Ewen³ arriba al Río de la Plata. Una nota de aniversario de los Hermanos Libres en el país relata que Ewen realizó diversos viajes en Argentina y América del Sur: “vivió en Azul, Dolores y Tandil; hizo un viaje a Mendoza, en donde durante un tiempo ayudó al misionero metodista Miller; recorrió muchos lugares de las provincias de Santa Fe y Córdoba (...) sembró la Palabra en cien lugares más. Fue el primer misionero de las asambleas en la Banda Oriental. Pasó largas temporadas en Montevideo, e hizo extensas giras por el interior” (Clifford, A. El Sendero del Creyente –“SC” en adelante-, 1972, N°3, p. 68). En el tramo de este cargado itinerario, Ewen escribía cartas y notas sobre la situación en la Argentina y Uruguay, en las cuales informaba a sus colegas sobre las posibilidades de misionar en ambos países. Ese amplio trabajo en terreno le valió algunas obras efímeras y otras que perduran hasta la actualidad (Bisio, 1982). Por el tipo de fuente con las que contamos, no es posible determinar si el asentamiento de los Libres dependió de las primeras impresiones de Ewen en el país. Igualmente su presencia allanó el camino para todos aquellos que después desembarcaron en el puerto de Buenos Aires.

Al estilo de una cadena migratoria, los misioneros y misioneras fueron llegando animados por las “buenas nuevas” que comunicaban los pioneros. El misionero inglés William Charles Kirkby Torre llegó en 1889 en virtud de la información de Ewen. La llegada del misionero escocés Jaime Clifford estuvo ligada a la de su colega irlandés Guillermo Payne que ya se encontraba en el país. A lo largo de las pequeñas biografías con las que contamos (Racciatti, 1982) puede verse que los misioneros ya radicados en Argentina viajaban frecuentemente a sus lugares de origen a visitar a sus familias y retornaban acompañados con otros colegas, con esposas que pasarían a cumplir el rol de compañeras en las misiones y también con misioneras solteras que pasarían a casarse con aquellos hermanos libres solteros.

El ferrocarril fue trazando la fundación de asambleas en un recorrido que fue del puerto a las provincias del noroeste (Tatford, 1982). Según la información proporcionada por Bisio, la cronología de fundación de iglesias es la siguiente: Buenos Aires (1882), Santa Fe (1889), Rosario (1896), Córdoba (1897), Tucumán (1899), Salta (1906), Jujuy (1907), Santiago del Estero (1907) y Catamarca (1909) (Bisio 1982). ¿A qué se debe este desplazamiento fundacional? Susana Bianchi señala que muchos de los misioneros de los Hermanos Libres llegaron al país como funcionarios de los ferrocarriles ingleses y que la fundación de sus iglesias continuaban las líneas de trenes en Buenos Aires, Rosario y Córdoba (2004:85). En la misma dirección, encontramos que el misionero Willian Charles Kirkby Torre al llegar al país formó parte del personal del Ferro Carril de Buenos Aires y Ensenada, como Secretario del Jefe de Tráfico y luego Jefe de ese departamento (Nota sin autor, SC, 1923 n°11, p. 242). Igualmente las fuentes nos dicen que los misioneros ocupaban cargos de bajo rango “a fin de costear la actividad misionera”. Continúa la cita: “¡Cuántas asambleas deben su existencia indirectamente a estos caballeros del riel!” Recordemos los nombres de algunos de éstos: Ernesto Airth, Federico Coleman, Jorge Spooner, Walter Pender, Jaime Pender, Jaime Kirk, Roberto Hogg y Nigel Darling en los primeros años (Clifford A., SC 1972, n°5, p. 130-131). Además, testimonios de actuales creyentes revelan que inmigrantes convertidos trabajaban en variados puestos de las empresas de ferrocarriles. A esta información se puede agregar una reciente nota del misionero Guillermo Jack:

“(los misioneros) se fueron introduciendo en el interior por ciertas y determinadas vías de acceso del ferrocarril (...) Entre los ejecutivos, técnicos y operarios de estas empresas había fieles creyentes; muchos de ellos de las asambleas. Estos daban testimonio de fe, y en sociedad con los misioneros, fueron consolidando una serie de testimonios. Primeros en las líneas troncales y luego en ramificaciones (...) Parece que había pactos no escritos con otros grupos como La Union, etc” (Bisio, 2007, p. 167).

Las empresas de ferrocarriles, que hasta la década de 1940 fueron en su gran mayoría de capitales ingleses, constituyeron un puente fundamental de la práctica misionera y nos acerca a la dinámica de sostenimiento económico de las misiones. Estos ámbitos ofrecían indefectiblemente un espacio para la confraternización entre connacionales. Eran creyentes no misioneros quienes prestaban ayuda “testimoniando su fe” de tal modo. Ineludiblemente está dinámica, donde recursos religiosos, económicos y culturales se invierten y reconvierten incesantemente, favoreció el desarrollo de estas iglesias. Los ferrocarriles también fueron vía de acceso para la expansión territorial de otros grupos misioneros. Tal fue el caso de los menonitas que hacia 1923 concentraron el esfuerzo en la fundación de misiones en pequeños aglomerados en contexto rural ubicados en la línea del Ferrocarril Oeste (Altman y López, 2011).⁴ Los criterios de elección del terreno para la implantación de iglesias de los Libres parece ser diferente al de los menonitas.



Mapa

Fuente: Tatford, Fredk A. "A new day in Argentina. Centenary 1882-1982". Este antiguo mapa fue publicado en *Echoes of Service*, Bath, Ebdons, 1982, p. 1 El mapa representa la primera y más importante presencia de los Hermanos Libres en el país, que fue del río de la Plata al noroeste.

Los principales emplazamientos fueron en las capitales provinciales, es decir en los centros de mayor concentración urbana, y en las inmediaciones de las estaciones de ferrocarril más importantes, como atestiguan los templos de las ciudades de Buenos Aires, Córdoba, Villa María, Santiago del Estero y San Miguel de Tucumán. Las iglesias se conformaron principalmente con familias inmigrantes de diversos orígenes: En la ciudad de Buenos Aires, en el barrio de Barracas fueron familias italianas; en el barrio de Villa Crespo, las asambleas tomaron cuerpo con inmigrantes españoles. Este será el antecedente de la iglesia en calle Roseti en el barrio de Chacarita (Bisio, 1982, p. 63-65). En Buenos Aires, Santa Fe y Córdoba se sostenían colegios de ingleses y se publicaba un periódico en inglés llamado "*In His Name*". En la ciudad de Córdoba, la actividad misionera empezó hacia 1897 y rápidamente se extendió al interior de la provincia: Villa María y Belle Ville se destacan entre las obras más importantes de la provincia, junto a las de Córdoba capital. En esta última, los primeros años fueron de evangelización intensa en el barrio General Paz donde habitaban gran cantidad de extranjeros (franceses, ingleses, belgas, italianos y

alemanes) que residían allí por la cercanía a la administración de los talleres del ferrocarril. En dicho contexto, algunas familias inglesas asociadas a altos puestos de la administración del ferrocarril asistían a las reuniones y fueron las primeras familias no misioneras que continuaron con la obra. Los actuales ancianos cordobeses, dicen que se habría abierto un salón con el fin de alcanzar al “elemento criollo” de la clase trabajadora que habitaba mayormente en ranchos de barro con techo de paja, “pero fue muy difícil mantener ese testimonio, pues, impelidos por los curas y sus propios malos instintos; los vecinos habían intentado varias veces incendiar los bancos [de las iglesias], por lo que fue necesario retirarlos y traerlos cada vez que había reunión allí” (Cabañeros y Sipowicz, 2007, p. 18).⁵

En Tucumán, Jujuy y Santiago del Estero, provincias del noroeste, el trabajo evangélico se desarrolló con familias de origen sirio que desarrollaban actividades comerciales en dichas ciudades (Bisio, 1982; Segato, 2007; Espinosa, 2012a). Posteriormente la obra se extendió a familias de origen libanés. En el noroeste el porcentaje de inmigrantes fue abruptamente menor que el de otras regiones de la Argentina (Centro, Litoral y Río de la Plata) y entre ellos predominaban los sirios y libaneses (Tasso, 1988). Claramente en torno al ferrocarril se aglutinaban y circulaban diversos grupos inmigrantes. A diferencia del Río de la Plata, en el centro y noroeste eran territorios de insondable mestizaje como consecuencia de su historia colonial, en alusión a ello los misioneros frecuentemente narraban las dificultades de trabajar entre criollos y aborígenes. Desde la perspectiva de los Libres, para acreditar el cambio religioso, las personas deben manifestar idealmente determinadas conductas sociales y espirituales a lo cual llamaban “profesión de fe” (Espinosa, 2012b), disposición que según los misioneros era esquiva entre aborígenes y criollos. En efecto, los misioneros advertían sobre la dificultad de integrar estos grupos en sus emplazamientos urbanos a principios del siglo XX. Nuestra tesis respecto a tales emplazamientos urbanos en centro y noroeste es que hubo una incorporación desigual de familias inmigrantes y criollas, siendo las primeras las que rápidamente se apropiaron de las técnicas y representaciones transmitidas por los misioneros y así también en ocupar lugares de autoridad. Las familias criollas, en cambio, aunque debieron protagonizar el cambio cultural para atestiguar el cambio religioso, se integraron a las asambleas de modo subordinado.⁶

Hacia 1910 los libres contaban con doce asambleas en provincia de Buenos Aires, tres en Córdoba, cuatro en Santa Fe, al menos un culto establecido en las provincias de La Rioja, Catamarca, Tucumán, Salta, Jujuy y Santiago del Estero (Bisio, 1982).⁷ En el caso de noroeste, los Libres se constituyeron en la primera presencia evangélica sostenida en ciudades y pueblos de Santiago del Estero, Tucumán, Salta y Jujuy. Aunque los establecimientos principales se ubicaban en las cercanías del ferrocarril, cada iglesia se constituía como nuevo centro misionero. De allí derivaba lo que se denomina “obras” o “anexos”; pequeñas congregaciones que dependían de las visitas y sustento de la iglesia central. En el caso del noroeste, una vez establecidas estas misiones los evangelistas llevaban a cabo expediciones incluso más allá de la provincia pero las zonas elegidas para establecer anexos debían ser accesibles a la iglesia madre. Cuando crecía el interés por una

población lejana a la iglesia establecida más próxima, se generaba un nuevo emplazamiento con autonomía de las iglesias de capitales de provincias. De esta situación derivaron las misiones indígenas en las tierras altas, más precisamente en la zona de la quebrada de Jujuy, (Bisio, 1982; Segato, 2005) y la obra en la frontera occidental del Gran Chaco, en San Pedro de Jujuy donde se trabajó especialmente con chiriguano (SC, 1910 n°6, p.119). De tal modo hacia 1911, existían diversos anexos en zonas rurales, parajes, pueblos y zonas de fronteras orientados a la evangelización entre indígenas y criollos.

Los datos desplegados son relevantes para aportar a la discusión sobre el pasado evangélico en la Argentina el cual generalmente se describe restringido a las categorías de iglesia de “trasplante” e iglesia de “injerto” o “misión”. La distinción es muy conocida y ha sido difundida por los estudios clásicos de protestantismo en América Latina (Villalpando, 1970; Bastian, 1994). La primera referiría a las iglesias que se trasladan con las comunidades que emigran de su lugar de origen, como habría sido el caso de la iglesia anglicana y los súbditos de la corona británica. En cambio, las iglesias de injerto, referirían a aquellas derivadas del trabajo de misioneros financiados, también llamadas iglesias misioneras. Seiguer ha hecho contribuciones significativas mostrando las complejidades del caso anglicano y metodista en la Argentina y poniendo así en cuestión tales categorías. Respecto a la Iglesia Anglicana, el servicio religioso iba mucho más allá de las comunidades anglosajonas, trabajando entre los indígenas de Tierra del Fuego y de la región chaqueña, como así también entre sectores populares de Buenos Aires y Rosario. Como así también la iglesia metodista, caracterizada como típicamente de injerto por el contrario ha tenido activa participación en sectores anglosajones (Seiguer, 2009 a). Otros estudios sobre anglicanos en la región chaqueña contribuyen a desmitificar la idea de los anglicanos como iglesias de trasplante (Torres Fernandez, 2006 y Frasceschi y Dasso, 2010) Asimismo, Seiguer indica que la “idea de ‘trasplante’ emerge así como un proyecto, un ideal incumplible que las fuentes eclesásticas esgrimían como un discurso apropiado para generar una unidad” (2009b, p. 163-168). Estas investigaciones no sólo revelan la complejidad de los proyectos de misionalización, sino también cómo la bibliografía académica asimiló y reprodujo discursos identitarios nativos.

En una dirección similar a los estudios citados, lo analizado hasta aquí para el caso de los Hermanos Libres creemos que aporta elementos para la crítica sobre la categoría de iglesias de “injerto” (Seiguer, 2009a), pero más profundamente sugiere abrir la discusión sobre el pasado de estos grupos que suelen ser obliterados a una condición de “entremedio” de los protestantes históricos y los pentecostales y neopentecostales. El pasado de los Hermanos Libres es comúnmente reducido a una iglesia de injerto o de misión pero que paradójicamente por su eclesiología habría tenido poca relevancia en el país. Lo descripto hasta aquí, en cambio, nos revela un grupo dinámico en su actividad proselitista. Observamos sus principales iglesia en centros urbanos entre grupos, familias y comunidades inmigrantes de diverso origen incluido el anglosajón. También se los observa desarrollando actividades específicas entre comunidades anglosajonas (como aquellas desarrolladas entre marineros en el puerto). Como así también estableciendo anexos u obras

peri-urbanos entre criollos, y en zonas rurales y de fronteras entre grupos indígenas de las tierras altas y bajas del norte del país. En otros trabajos el análisis debiera centrarse en las relaciones de reciprocidad que entablaban actores tan disímiles en cada asentamiento. No obstante, en el siguiente apartado de modo más general, avanzaremos sobre el trabajo interdenominacional, un aspecto que emerge como característico del periodo.

3. “Nuestros hermanos metodistas”: colaboración interdenominacional y paradenominacional

A lo largo de las fuentes se observa el trabajo misionero bajo distintos tipos de colaboración que podríamos llamar inter-denominacional y para-denominacional -aunque es preciso recordar que los Libres fieles a los orígenes criticaron la idea de constituirse como una denominación-. Difícilmente las misiones evangélicas de principios de siglo XX, hayan podido reproducirse como aldeas aisladas en un escenario religioso y social de creciente complejización. Cuando llegan los Libres a la Argentina en 1882, la presencia evangélica en algunas ciudades del país estaba instaurada.

Siguiendo el planteo de las tres olas (Wynarczyk, Semán, De Majo, 1995), cuando llegan los Libres estaban en el país: anglicanos, metodistas, presbiterianos, valdenses, iglesia evangélica de Prusia, iglesia dinamarquesa en Tandil y galesa en Chubut. Asimismo, a principios del siglo XX llegan la iglesia Bautista, el Ejército de Salvación, los Adventistas del Séptimo día, la Alianza cristiana y Misionera, los Discípulos de Cristo, las iglesias Luterana, Menonita, Nazarena y Congregacional. Y desde mediados de 1920 en adelante llegan diversas denominaciones pentecostales. El diálogo entre aquellos grupos en actividad a principios del siglo XX es crucial para desprendernos del pensamiento tipologista que esencializa la identidad de un grupo restringiéndola a una perspectiva teológica, a una nación, a una lengua o al genérico iglesia de “inmigrantes”.

Desde que llegaron a la Argentina y emprendieron la implantación de sus propias obras, los Libres lo hicieron con el auxilio de los colegas de otras denominaciones. En Mendoza, el pionero Ewen ayudó en la obra del hermano metodista Miller (Clifford, A. SC, 1972, N°3, p. 68). En 1903, el terreno para construir la primera iglesia de los Libres en Buenos Aires, fue por donación de un creyente anglicano. Antes de esta donación, los Libres sostenían la obra en una carpa cerca de la estación de trenes de Constitución y cuando esto ya no fue posible recibieron dicha donación (Clifford, A., SC, 1972 n° 5, p. 131-132). En 1908, Furniss escribe: “En San Juan encontramos trabajando a nuestros hermanos metodistas, y también a muchos cristianos sinceros, algunos convertidos en España; ellos son los únicos que llevan la luz a esta gran ciudad y provincia” (Furniss 1908, en Bisio 2007, p. 64).

La colaboración interdenominacional es una práctica frecuente entre las minorías del período. Como indica Seiguer en relación a anglicanos y metodistas, estos grupos se

mostraban dispuestos a compartir iglesias, escuelas dominicales y a dispensar servicios religiosos a fieles de otros conjuntos (2009b). Asimismo el caso de los menonitas estudiado por Altman y López muestra las disposiciones a la colaboración implicadas en las primeras campañas de evangelización, como así también el conflicto que podía significar el cruce de intereses en el campo misionero (2011).

En la biografía del misionero Torre se encuentra información relevante sobre las actividades de los Libres con otros grupos. La actividad evangelística de Torre se impartió en la Asociación Cristiana de Jóvenes, donde trabajó con ingleses apenas arribó al país en los primeros años del siglo XX y en la Misión de Marineros de la ciudad de Buenos Aires, donde coordinaba actividades con enviados de otras denominaciones (SC, 1923, n°11, p. 243-244). En el año 1903 se llevaron a cabo actividades conjuntas en el marco de asociaciones como la Conferencia de Obreros Cristianos en donde participaban metodistas, bautistas, misioneros de la Alianza, de la Unión Evangélica y los Hermanos Libres a fin de evangelizar a los angloparlantes. A esto se sumaba la Unión de Obreros Cristianos (1906) en la cual participaban metodistas, bautistas, salvacionistas y los libres (Canclini, 2003:15).

Los mismos Hermanos Libres narran que era común la actividad evangelista en plazas públicas, entre ellas la Plaza Congreso (Bisio, 1982). Canclini, comenta sobre una actividad llevada a cabo en el mismo espacio público en 1910 bajo el tema “¿Quiénes son los evangélicos?”. La actividad fue organizada por el “Coro de Jóvenes Cristianos” que tenía su base en la iglesia de los Libres de calle Brasil 1750. En tal actividad predicaron bautistas y hermanos libres. Durante aquel tiempo, el mismo grupo llevó a cabo otras actividades donde predicaron “no menos de cuatro denominaciones” (Canclini, 2003, p.17)

Además de estas asociaciones ligadas al trabajo en terreno, los Hermanos Libres, como veremos en el siguiente apartado, fueron por muchos años agentes de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Actividad que implicaba la participación de “obreros” de todas las agrupaciones que tuvieran por interés común el extender el evangelio mediante la Biblia. Además, Canclini aporta la información de que en la Convención Nacional de Escuelas Dominicales, donde participaban “casi” todas las denominaciones, en 1922 la comisión organizadora incluía misioneros menonitas, hermanos libres, presbiterianos, metodistas y de la Unión Evangélica (2003, p.21). En la misma dirección Canclini ubica a la Asociación Cristiana de Jóvenes a la cual ya nos hemos referido arriba.

Esta colaboración que supone los intereses comunes y el diálogo inter-religioso en un campo misionero en expansión, también interpelan los límites entre un grupo evangélico y los otros. En cuanto a lo primero, es posible decir de un modo general que este trabajo colaborativo re-inventaba un “nosotros misionero” -al cual también alude Seiguer para el caso de anglicados y metodistas (2009b)-, generalmente sostenido en la misma condición de “obreros” de Dios unidos por una imaginación en torno a la cristianización que suponía moralización y la promoción patrones culturales occidentales entre los conversos (Ceriani Cernadas, 2009, 2011). Los misioneros de los Libres se re-construyen así mismos siendo parte de un proceso civilizador. Al tiempo que construyen al otro como “idólatra”, “errado”, “fanático” “supersticioso” y “salvaje”, se refuerza la mirada de un cristianismo

que viene con la “verdad”, el “orden”, la “luz” y la “libertad”. Se refuerza el cristianismo protestante como empresa cultural superior, al relacionar la pobreza y el atraso social con el catolicismo dominante (Espinosa, 2012b). Igualmente, estos datos sobre el trabajo colaborativo entre diversos grupos, reorienta nuestra mirada hacia cuáles fueron los modos de recreación de una comunidad hermanos libres. Más precisamente, en el marco de este “nosotros misioneros” ¿dónde los Libres levantaban sus propias fronteras de identidad socio-evangélica? Recordemos que hacia 1911 los Hermanos Libres contaban con 24 asambleas, a lo cual debe sumarse diversas obras, en un recorrido que iba del Río de la Plata al Noroeste de la Argentina. ¿Cuáles fueron las acciones y la organización de los Libres para imprimir en las misiones y posteriores iglesias determinadas prácticas y creencias que hoy reconocemos como típicamente de los Libres -tales como los principios doctrinales indicados en el primer apartado y que se plasman en aspectos culturales bien definidos-?

4. Dinámica comunicacional local y dimensiones internacionales de la práctica de evangelización

Los misioneros llegaban a Buenos Aires, aprendían el español y colaboraban en las obras ya establecidas de Buenos Aires y Quilmes. Luego seguían ruta a Santa Fe y Córdoba y desde allí intentaban penetrar al interior de tales provincias, así como en ciudades y pueblos del noroeste donde aún no se contaba con presencia evangélica.⁸ Estos fueron los casos de los misioneros Alfredo Furniss, que dedicó la mayor parte de su actividad misionera a Santiago del Estero, y de Jaime Clifford quien se asentó en Tucumán. Desde tales lugares los misioneros se movían por cuenta propia en diversas expediciones -como veremos en la siguiente cita en relación a Clifford-. Asimismo estos viajes incluían a países vecinos. Al parecer Argentina fue un mojón desde el cual partir y volver en diversas excusiones evangelistas. Los medios que permitían esta movilidad eran la mula, el llamado “coche bíblico” y la “lancha bíblica”, a lo cual le seguía la instalación de carpas, las prédicas en plazas públicas y un trabajo misionero más arduo y personalizado “casa por casa”. Como bien indicó Bianchi (2004), los Libres introdujeron nuevas técnicas proselitistas que más tarde fueron adoptadas por otros grupos cristianos, evangélicos y católicos. El misionero Jaime Clifford luego de una estancia en Córdoba,

(...) emprende su primer viaje al norte argentino (1908), que incluía el cruce de la Cordillera de los Andes a lomo de mula, marcha por Chile hacia Antofagasta, para recorrer Perú, Bolivia y el norte argentino vendiendo biblias y predicando (...) De regreso a Córdoba comienza una intensa etapa evangelística en su ciudad de Residencia, en Tucumán, y en Rosario, y en todas las localidades intermedias y vecinas. Se predicaba al aire libre o en carpas (...) (Zandrino, Miguel A., SC, 1972, n°7, p. 193-194).

Además de algunos de los recorridos y medios de movilidad y evangelización, la cita muestra una de las singularidades de la actividad misionera de los Hermanos Libres. Clifford llegó al país en 1896 y al igual que su colega Ewen, sus primeros años estuvieron ocupados en “hacer la obra de colportor (...) en Córdoba y sus alrededores, y más tarde con una carpa en las ciudades principales” (Coleman, J. T., SC, 1936, N° 10, pp. 220). Las cartas editas de Alfredo Furniss lo muestran al misionero recorriendo Santiago del Estero y las provincias vecinas “predicando, vendiendo Biblias, regalando porciones del evangelio, repartiendo folletos”. Asimismo, buscando generar círculos de lectura bíblica y demandando literatura para continuar su trabajo allí (Furniss, 1909; 1911; 1908 en Bisio, 2007, p. 69; 79; 64). Estos datos nos informan sobre la extendida actividad de evangelistas y colportores de los hermanos libres.

La actividad de colportores de los misioneros fue facilitada por el lugar que ocupaban los Libres en la *British and Foreign Bible Society* (BFBS). La misma producía enorme material impreso que fue altamente aprovechado por los Hermanos Libres. El misionero inglés Kirkby Torre fue agente oficial de sociedad bíblica entre 1906 y 1923 y después le siguió su colega Jorge Langran, de los Hermanos Libres también (Nota sin autor, SC 1923 N°11, p. 243-244). Es importante distinguir que la BFBS tenía sus propios coches bíblicos como así también los Hermanos Libres (puede verse la diferencia en las imágenes). El coche bíblico de la BFBS era sostenido entre Hermanos Libres y agentes de diversas denominaciones, y se trataba de una labor predominantemente masculina. El coche bíblico de los Hermanos Libres, era un coche familiar. Los misioneros los conducían acompañados por sus esposas e hijos o por otros colegas. Por razones bastante obvias, este medio fue de gran importancia para extender territorialmente el trabajo evangélico. Fueron llamados coches bíblicos y más tarde “unidades móviles de extensión” (Bisio, 2007, p. 167). En la biografía del misionero Jorge Langran encontramos otros datos al respecto. Hacia 1910 sabemos de la existencia de un coche bíblico tirado por caballos, provisto por hermanos de Dublin. Diez años más tarde “los hermanos de Buenos Aires” aportaron un “auto-coche-Biblico” (Racciatti, 1982, p. 37-38).

Desarrollo de los Coches Bíblicos



Colportores segundo y tercero a la izquierda M. L. García y E. Cardoso

414

Coches bíblicos utilizados para la tarea de evangelización. Sin fecha ni lugar. Fuente: Bisio, Carlos (compilador), *Congregados en su nombre*, Librería editorial cristiana, Buenos Aires, 2007, p.414. En los dos primeros casos puede observarse coches bíblicos de los Hermanos Libres y en último orden un coche bíblico de la Sociedad Bíblica.



Coche Bíblico, sin año.



Predicación en plaza pública. Constitución (Bs As) en 1905



Carpa Evangélica, calle Paraná (Bs As), 1924



Lancha bíblica, El Alba, sin año.

Fuentes: Carlos Bisio, *Nuestros primeros pasos*, Librería Editorial Cristiana, 1982. (En todos los casos).

No sólo distribuían las biblias y porciones del evangelio que producía la sociedad bíblica, sino también material escrito de diverso tenor que producían desde una imprenta propia. En 1898, a los pocos años de haber llegado a la Argentina, los Hermanos Libres crean la “Imprenta Evangélica” (Nota sin autor, SC 1923 N°11, p. 243-244) que a pesar de su nombre también tenía funciones de editorial. La imprenta producía material para el trabajo misionero y para “los creyentes”, como le llamaban a los ya conversos. En el primer caso de trató de folletos y revistas y en el segundo caso revistas varias, himnarios, material para la escuela dominical, etc.

Algunos datos publicados en la revista *El Sendero del Creyente* dan cuenta del tenor de la Imprenta Evangélica y el “ministerio de la escritura”, como le llamaban a las actividades relacionadas con la producción y distribución de literatura. Desde su creación se publicaba una serie de “tratados”, como le llamaban a los folletos⁹. Esto son: *Rayos de Luz*; *El Amigo*, un folleto de “4 páginas” destinado a rebatir lo que los misioneros consideraban “errores de Roma”; *Joyas*, un folleto para niños. Se consigna como otro género *Hosannas al Señor*, un cancionero para la escuela dominical y la publicación de *Himnos*, el libro que más tarde se llamaría *Himnos y Cánticos del Evangelio*. Entre 1907 y 1914 se publicaron más de 3.000.000 de tratados que equivalían a 10.000.000 de páginas. Al finalizar el año 1918 se indicó que desde septiembre de 1915 hasta julio de ese año, se había impreso 2.893.650 ejemplares de tratados (SC, 1914, n° 10, p. 207-208; SC, 1912, n°3, p. 58-59). Entre 1917 y 1919 se publicaron 1.350.300 tratados con 5.170.200 páginas “además de 146.950 avisos y 1.772.000 textos y algunas otras obras”. La misma nota señala que por el aumento de los costos se habían disminuido el tiraje. Sin embargo *Rayos de Luz* y *Joyas* se habría mantenido con regularidad (SC, 1920, n°3, p. 70).

Los tratados (*Rayos de Luz*, *El Amigo* y *Joyas*) tenían una función estrictamente evangelizadora por lo que se distribuían gratuitamente, no sólo entre los misioneros que estaban evangelizando en la Argentina sino también en otras partes del mundo. Desde 1907 *Rayos de Luz* era producida además en portugués y se distribuía a misioneros que estaban

en Brasil (El estandarte evangélico, N°11, 1911, p. 195 en Bisio, 1982, p. 39) La publicación de *Hosannas del Señor*, *Himnos* y otros géneros que aparecen bajo el título “otras publicaciones” se vendían y también se enviaban según eran demandados, generalmente a las asambleas establecidas. En la nota ya citada de 1914 también se indica que la literatura había sido solicitada por hermanos que estaban en Uruguay, Paraguay, Chile, Bolivia, Brasil, Ecuador, Nicaragua, Colombia, Puerto Rico, Venezuela, Guatemala, México, Estados Unidos, España, Norte de África, Las Canarias e Inglaterra. La imprenta producía material en inglés que se distribuía entre la población angloparlante de la Argentina y del extranjero para informar sobre las actividades en el país y aquellos misioneros ubicados en diferentes puntos y que lo requiriese. Como así también traducía material, como fue el caso del Himnario, desde principios del siglo el mismo es distribuido en países de habla hispana hasta la actualidad. En la Argentina la publicación mensual *El Sendero del Creyente*, que empezó a publicarse en 1910, tuvo especial importancia a fin de transmitir los principios doctrinales desde los cuales erigir las iglesias (Roldán, 1996). Pero así también cumplió un rol determinante en la imaginación de una comunidad formada por personas que se encontraban en cualquier punto del país y del exterior, ya que ofrecía una sección especial para informar sobre las obras misioneras en el exterior. Estos datos, muestran la enorme vitalidad de las misiones de los Hermanos Libres en el plano nacional e internacional. Muestran al mismo tiempo que en el campo misionero los Libres potenciaron otros recursos al no poseer ni depender de un centro eclesial; desde principios del siglo XX el perfil sus misiones componían una comunidad de carácter internacional que tenía por soporte los medios que les proporcionaba las técnicas y habitus de una cultura escrita.¹⁰

El principal medio de comunicación de los Hermanos Libres eran las cartas e informes que escribían y circulaban por todo el globo mediante *Echoes of Service*, una revista que integraba a los misioneros que trabajaban en diferentes continentes. La misma se erigía en base a las cartas que estos dirigían a sus iglesias de origen, las cuales sostenían sólo parcialmente las misiones con oraciones y donaciones de diverso tenor según los casos. Recordemos que la eclesiología de los Libres es asamblearia, es decir carecen de una estructura eclesial jerárquica y centralizada. Sus iglesias no respondían a una estructura eclesial o estatal. No recibían fondos ni dirección del imperio británico como fueron los casos de la iglesia anglicana y prebisteriana, tampoco dependían de algún organismo misional como fue el modelo de la Junta Menonita de Misiones y Caridades de Indiana (Altman y López, 2011). En este sentido, la literatura aportada por *Echoes Of Service* ofrecía un soporte para la organización y para la imaginación de los Libres como comunidad (Anderson, 1993). Creemos que esta peculiar publicación parece ser antes la materialización de una comunidad en proceso de transnacionalización que una agencia con funciones directivas y administrativas. La labor del ministerio de escritura de los Libres al llegar a la Argentina muestra la potencia de una herramienta crecientemente universalista, como lo fue históricamente la cultura escritura cristiana,¹¹ para la formación de una comunidad internacional basada en la ideación de la iglesia primitiva. Utopía que como

ideología le impedía al grupo proyectarse organizacionalmente e institucionalmente como otras denominaciones.

El carácter internacional en el pasado evangélico: el proyecto misionero de los Hermanos Libres (a modo conclusión)

A lo largo del artículo orienté la mirada hacia la historia del arribo y enraizamiento geográfico y social de los Hermanos Libres en la Argentina. Ese recorrido dio basamento para introducimos en los aspectos axiales de su sistema de prácticas, forma de sociabilidad y organización. De este modo se perciben las semejanzas y diferencias de los Hermanos Libres en relación a otras empresas misioneras. La crucial particularidad sobre la cual creemos que se asienta el perfil misionero es que los Hermanos Libres no poseen una estructura eclesial, no cuentan con una agencia de misión administrativa y financiadora y tampoco dependen de un estado o una nación. Es preciso insistir en que estos aspectos sólo en algunos casos fueron características de los grupos misioneros; los estudios ya referenciados muestran no sólo la heterogeneidad de componentes sociales de la iglesia anglicana y metodista sino también que sus actuaciones no siempre dependían del sistema eclesial o del financiamiento externo (Seiguer, 2009a). No obstante estas heterogeneidades, los estados-nación o agencias ofrecían un mojón organizacional desde donde instituir las tareas de evangelización. A diferencia de estos grupos, los Hermanos Libres buscando ser fieles a sus orígenes asamblearios, potenciaron algunas herramientas para afrontar las encrucijadas de los desafíos de misionalización que supuso la geografía, la diversidad poblacional y religiosa del país. Esas herramientas fueron: la inmersión e inversión en el espacio social (y laboral) que suponían las empresas de ferrocarriles a fin de expandirse en el territorio; la intensa colaboración inter y para denominacional; y más arduamente el aprovechamiento del potencial de la cultura escrita para la construcción de una comunidad internacional. Estas cuestiones que revelan el perfil de misión de los Hermanos Libres también suponen remover temas axiales del campo evangélico en la Argentina.

Entre muchas facetas elementales para conocer al grupo, observamos el proceso de territorialización en un movimiento que fue del Río de la Plata al Noroeste Argentino. Los principales emplazamientos fueron en los grandes centros urbanos, en las cercanías del ferrocarril donde los misioneros desarrollaban trabajos de diversas categorías. Allí la evangelización se desenvolvió entre inmigrantes de diversos orígenes pero también se desarrollaron servicios religiosos entre comunidades inglesas. En el caso del noroeste, las iglesias se erigieron especialmente entre inmigrantes sirios. Y también los misioneros se desplazaban hacia zonas periurbanas y rurales donde alcanzar al “elemento criollo” como así también se desarrollaron destacadas misiones entre indígenas de las tierras altas y bajas. También hemos indicado que el caso de los Libres abona sobre la crítica ya iniciada por Seiguer (2009 a y b) sobre el uso de las categorías de iglesia de trasplante e iglesias de injerto.

Sin ser el objetivo en este trabajo, hemos sugerido nuestra hipótesis de que existió una jerarquización en el modo en como se compusieron las asambleas. Criollos, indígenas, inmigrantes de diversos orígenes y emigrantes anglosajones se incorporaron desigualmente a las misiones que rápidamente se compusieron como asambleas. Las iglesias que más tarde operarán como nuevos centros misioneros y que serán la cara visible de los Libres en la Argentina tuvieron por protagonistas familias inmigrantes conversas y emigrantes anglosajones. Esto se liga con el ferrocarril, no sólo como consecuencia de la natural composición social adyacente en las estaciones de los centros urbanos, sino también porque los misioneros perseguían establecer iglesias que pudieran independizarse de ellos mismos y esto sólo se lograba con la formación de *ancianos* que tuvieran o adquirieran prontamente autonomía económica –y ese fue el caso de los inmigrantes en la Argentina-. En este sentido, el ferrocarril también fue central en la articulación de las misiones, ya que ofrecía empleos a los misioneros como así también un ámbito de sociabilidad entre filántropos ingleses que daban “profesión de fe” mediante diferentes tipo de ofrendas. El sostenimiento material de las obras fue consecuencia de una combinación de recursos: el aporte de los propios empleos de los misioneros, las contribuciones de creyentes ingleses, la solidaridad entre denominaciones y las ofrendas de las iglesias británicas.

Hemos mostrado los lazos de solidaridad que los Hermanos Libres sostenían con denominaciones diversas entre sí. Estas sociabilidades derivan y recrean un “nosotros misioneros” que experimentan los mismos avatares en el campo de acción. Aunque un estudio comparativo daría cuenta de la diversidad de fundamentos detrás de cada proyecto de misionalización no debe desmerecerse que una buena parte de los misioneros compartían una pertenencia anglosajona. Desde la perspectiva nativa se suele remarcar el imperativo de la unión en un contexto predominantemente católico -hostil y errado- y sobre esa visión del otro se erige un nosotros anglosajón, protestante con valores afines a la modernización que resultaron frecuentemente en prácticas de moralización y estigmatización. Creemos que es preciso pensar cómo se desarrolló este ecuación en la Argentina, donde la iglesias católica se re-organizaba ligada a las elites de los centros urbanos como consecuencia del Concilio Romano-Latinoamericano. Al mismo tiempo bajo un proyecto de construcción de la Nación con patrones culturales modernizantes. En este sentido, los Libres utilizaron estratégicamente su “desmarcación” de origen para resolver a su favor las primeras situaciones de conflicto y resistencia en los pueblos y ciudades, tanto para desenvolverse en torno a los ferrocarriles, como para gestionar permisos y tierras para campañas de evangelización. La condición de británicos habilitaba una buena relación con una minoría criolla bien posicionada que proyectaba en ellos ideales civilidad y modernidad. Sin desatender los diversos obstáculos y estigmas que debieron afrontar las misiones, creemos que es preciso ultrapasar los discursos identitarios de las minorías como “mártires”, como así también la imagen de las elites criollas como hispano-catolicocentricas, a fin de permitirnos explorar en detalle las particularidades del campo misionero en el complejo escenario de principios del siglo XX.

El proyecto de misionalización de los Hermanos Libres perseguía la expansión de la iglesia primitiva bajo el estricto cuidado de los principios de origen. En este marco, observamos que los componentes de una cultura escrita fueron centrales para (a) evangelización en sí misma, (b) la creación e imaginación de una comunidad internacional y (c) la organización de las misiones en el territorio mundial. En cuanto a lo primero, los Libres hicieron de la distribución de literatura su principal medio de evangelización; tanto el uso del ferrocarril y el coche bíblico, como la movilidad en mula y en bicicleta tenían por objetivo distribuir y vender literatura. Asimismo, producían material escrito como revistas e himnarios para aquellas iglesias ya establecidas, como fue el caso de *El Sendero del Creyente*, publicación que ponía a disposición del creyente noticias de otras obras en la Argentina y en el exterior. Finalmente, en el marco de un movimiento asambleario, la comunicación internacional mediante *Echoes of Service*, y muchas otras publicaciones como *In his Name* producida en la Argentina y distribuida en el exterior, expresa el carácter de red transnacional que adquiría el proyecto ante la imposibilidad de componerse con centro y jerarquía eclesial para su organización.

Creemos que es necesario profundizar en los estudios de génesis del campo evangélico a fin de ponderar con rigor la clase de fenómenos que nos depara el presente. Con este artículo, y en diálogo con la bibliografía centrada en el pasado evangélico, observamos que es preciso remover algunos supuestos a fin de evitar nuevos evolucionismos que vean en la “pentecostalización” el fin de los grupos evangelicales. Como así también, evitar el riesgo de ver en los actuales procesos de transnacionalización la superación de una supuesta etapa “nacional”, ideas que sólo por tesis debieran rechazarse. Creemos que el conocimiento sobre el perfil de misión de los Hermanos Libres nos invita a re-enfocar tales cuestiones.

Fuentes documentales

Revista El Sendero del Creyente

Acta de congreso del retiro de ancianos y colaboradores, año 1985, en Huerta Grande (Córdoba) publicado en: El Ministerio del Espíritu Santo (1986) Buenos Aires, Librería Editorial Cristiana (versión digital).

Cartas de misioneros de los Hermanos Libres en “Echoes of Service”, editadas en Bisio, Carlos (compilador) *Congregados en su nombre*, Buenos Aires, Librería Editorial Cristiana, 2007.

Fuentes bibliografía de origen confesional

Bisio, Carlos, *Nuestros Primeros Pasos*, Buenos Aires, Librería Editorial Cristiana, 1982.

_____(compilador) Congregados en su nombre, Buenos Aires, Librería Editorial Cristiana, 2007.

Racciatti, Carmelo, *Evocación*, Buenos Aires, Librería Editorial Cristiana, 1981.

Tatfor, Fredic A. *A new day in Argentina, Centenary 1882-1982*, Bath, Published by Echoes of service and Printed By Ebdons, 1982.

Yoccou, Raúl Caballero, *Hermanos Libre ¿por qué? Breve comentario sobre el comienzo de un movimiento utilizado por Dios*, Buenos Aires, Editorial DILE, 1964.

Referencias

Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Algranti, Joaquín (editor) *La Industria del Creer. Sociología de las mercancías religiosas*, Buenos Aires, Biblos, 2013.

Altman, Agustina y Alejandro López “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 Claudia Touris (coord) *Actas de las Segunda 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, 2011.

Bastian, Jean Pierre, *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Bianchi, Susana, *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004.

Ceriani Cernadas, C. “El tiempo primordial. Memorias tobas del pastor Chur”, *Revista de Ciencias Sociales* n° 18, 2007, p. 71-86

____ “La Misión Pentecostal Escandinava en el Chaco Argentino. Etapa formativa, 1914-1945”. *Memoria Americana*, n° 19, 2011, p. 121-145.

Ceriani Cernadas, C. y S. Citro "El movimiento del evangelio entre los tobas del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica", En B. Guerrero Jiménez (compilador) *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, Iquique, Chile, Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat y Ediciones El Jote Errante, 2005, p. 111-170.

Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI, 1973 [1966].

Espinosa, Mariana “La construcción de un ‘evangelismo’. Una aproximación sobre su relación con el Estado, el espacio público y otras instituciones religiosas.” En Sara Graciela Amenta y Cynthia Folquer (Editoras) *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*. - 1a ed. – Tucumán. Editorial de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 2010, p. 479-502.

_____ “Indagando diversidad en la producción de diferencia. Formación y transformación de un grupo etno-evangélico en Santiago del Estero”, en *Revista Sociedad y Religión. Sociología y Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*. N°37, Vol XXII, 2012 a, p. 55-84.

_____ “Imaginarios y prácticas de evangelización. La llegada de los Hermanos Libres a la Argentina”, ponencia presentada en el *IV Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Universidad de Buenos Aires, 2012 b.

_____ “Identidad Evangélica y Cultura Escrita: La editorial de los Hermanos Libres en la Argentina” en Algranti, Joaquín (editor) *La Industria del Creer. Sociología de las mercancías religiosa*, Buenos Aires, Biblos, 2013, p. 115-134.

_____ “Identidad evangélica, linajes y trazos étnicos: los Hermanos Libres en Santiago del Estero”. Tesis de doctorado, orientación Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2014

Flores, Fabián Claudio, “Los Adventistas del Séptimo Día en la Argentina y su ‘proyecto de colonización’. Aportes desde un análisis histórico” En *Revista Sociedad y Religión Sociología y Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, Vol. 30-31, 2008, p. 91-106.

Goody, Jack, *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona, Gedisa, 1996 [1968]. Goody, Jack y Ian Watt “Las consecuencias de la cultura escrita”. En J. Goody, (1996 [1968]) *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona, Gedisa, 1996 [1963], p. 39-82.

López, Alejandro y Agustina Altman, “Una maquinaria de dominación mundial: El catolicismo argentino según los primeros misioneros menonitas”, En *Revista Cultura y Religión*, Chile, año, Vol 6, n. 2, 2012, p. 118-133.

Segato, Rita, “Cambio religioso y des-etnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina” en *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires, Prometeo, 2007, p. 243-272

Seiguer, Paula, “Anglicanos misioneros y metodistas étnicos. Un replanteo de la clasificación usual de las iglesias protestantes en la Argentina entre 1870 y 1910”. En Lilia Ana Bertoni y Luciano De Privitellio (comp.) *Conflictos en democracia*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2009 a, p. 71-88.

_____ “Los inicios de un debate: el lugar del protestantismo histórico en la Argentina”, *Revista Iberoamericana*, IX, 34, Madrid, 2009 b, p. 163-168.

Torres Fernández, P. “Imágenes superpuestas sobre si y el indio. Discurso misional anglicano en el Chaco centro-occidental a principios de siglo XX”. *Papeles de Trabajo* (Rosario) 14, 2006, p. 103-148

Roldan, Alberto Fernando, “La comprensión de la realidad social en el discurso teológico de los hermanos libres en la Argentina (1882-19559)”, Tesis Doctoral de Teología, Buenos Aires, ISEDET, 1996.

Villalpando, Waldo Luis, *Las iglesias de trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios Cristianos, 1970.

Wynarczyk, Hilario, *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*, Buenos Aires, Editorial Universidad Nacional de San Martín, 2009

Wynarczyk, Hilario, Semán, Pablo, De Majo, Mercedes *Panorama actual del campo evangélico en Argentina. Un estudio sociológico*, Facultad Internacional de Educación Teológica, Buenos Aires, 1995 (versión digital).

Notas

¹ El grupo también es conocido como Asambleas de los Hermanos y en el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de la Argentina aparecen registrados bajo el nombre de “Iglesia Cristiana Evangélica”

² Entrado los años ‘60 estos temas empezaron a preocupar a los ancianos locales. Recordemos que los ‘50 y ‘60 constituye un momento de cambios diversos en el espacio religioso y más ampliamente cultural. El pentecostalismo realiza su entrada triunfal a un público más amplio, y asimismo al realizar eventos masivos que movilizaron la opinión pública pone a re-consideración lo que hasta entonces se suponía el “ser evangélico”. Más adelante, en 1986, los Libres llevaron adelante un congreso en Huerta Grande (provincia de Córdoba) donde evaluaron el estado de sus asambleas y discutieron sobre las influencias del movimiento pentecostal y neopentecostal. El tema principal de aquel encuentro de ancianos y creyentes fue el ministerio del Espíritu Santo. Los oradores expresaron ampliamente su disidencia a la posición pentecostal y especialmente neopentecostal en torno a los dones del Espíritu Santo y la llamada “guerra espiritual” (Acta de Retiro de Ancianos: El Ministerio del Espíritu Santo, 1986).

³ Los nombres de los misioneros aparecerán castellanizados o en su idioma original según las fuentes.

⁴ Los menonitas tuvieron por principio de territorialización la no superposición con otras de otros grupos evangélicos (Altman y López, 2011). Aunque no contamos con información detallada sobre este asunto para el caso de los Hermanos Libres, creemos que siguieron ese mismo patrón. Igualmente consideramos que esta idea no deben eclipsar otros factores de las dinámicas misioneras que, asimismo, allanaban u obstruían las posibilidades de asentamientos.

⁵ En otra oportunidad se mostró la natural resistencia por parte del clero y laicos católicos al trabajo de los Hermanos Libres en los primeros años de evangelización (Espinosa, 2012b). Creemos que es un tema que merece especial atención. La actividad de este grupo de misioneros protestantes en la Argentina se lleva a cabo en el marco de una cargada agenda por parte de la Iglesia Católica ocupada de su propia re-organización después del Concilio Romano Latinoamericano.

⁶ Esta tesis fue presentada para el caso de Santiago del Estero (Véase Espinosa, 2012a). Allí, se sigue la experiencia socio-histórica de creyentes, en la cual se observa la difícil integración de las familias criollas en relación a las sirias que eran predominante en la feligresía y en los lugares de autoridad.

⁷ Aunque en el presente artículo no nos avocamos a la actualidad del grupo, es preciso agregar que hacia 1982, cuando cumplieron cien años de presencia en el país, contaban con alrededor de 400 asambleas (Bisio, 1982) y el año 2000 con 1000 iglesias inscriptas en el otrora Registro Nacional de Cultos No Católicos (Libro de Actas del Primer Congreso Mundial de las Asambleas de los Hermanos, Archivo Personal). A esta presencia deben sumarse las instituciones y organizaciones de diverso orden que sostenían y los variados “anexos” que dependían de cada asamblea.

⁸ Aunque las fuentes y la bibliografía confesional no explicitan esta cuestión, creemos que la búsqueda de tierras vírgenes fue una brújula para los libres. Esta idea se basa en la lectura de las historias de las iglesias algunas contadas por sus propios protagonistas y otras por intelectuales del movimiento en donde se congratulan de ser los primeros misioneros implantando obras permanentes en tales lugares (Bisio, 1982 y 2007). Asimismo es preciso aclarar que para los Libres la evangelización católica previa no constituía una presencia cristiana sino la alteración del evangelio (Espinosa, 2012b).

⁹ Una informante nieta de un misionero y colporteur, me indicó que llamaban “tratados” a unos pequeños libritos con partes del evangelio. Es posible que los tratados al igual que las “porciones del evangelio” que distribuía la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera tuvieran extractos del Nuevo Testamento. Pero, por lo

investigado sobre el nombre utilizado para los folletos en otras redes editoriales, entiendo que “tratado” refiere a folletos de pocas páginas.

¹⁰ Sobre religión y editoriales cristianas véase Algranti (2013) y Espinosa (2013).

¹¹ Sobre este tema y sus alcances para una discusión contemporánea es preciso revisitar la clásica complicación de Jack Goody (1996) y particularmente Goody & Watt (1996).