

# ¿Son los anglicanos argentinos? Un primer debate sobre la evangelización protestante y la nación

**Seiguer, Paula**

Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 25 de mayo 217, 2º piso - C1002ABE. Ciudad Autónoma de Buenos Aires

**Resumen:** El 27 de septiembre de 1886 fue presentado en la Cámara de Diputados del Congreso Nacional un proyecto de cesión de ocho leguas de tierra, situadas sobre el canal del Beagle, a nombre del misionero anglicano Thomas Bridges. La petición, remitida por el ejecutivo, dio lugar a un debate encendido, en el que apareció el sentido de amenaza latente para la nación que algunos sectores otorgaban a esta iniciativas. ¿Quién era este misionero, instalado tan tempranamente en Tierra del Fuego? ¿Cuáles eran los motivos que lo impulsaban a pedir estas tierras, y en qué sentido podía su existencia ser percibida como preocupante por algunos legisladores en el Congreso Nacional? Estas son algunas de las preguntas a las que se busca responder en este trabajo.

Para ello, comenzaremos haciendo un breve panorama de la expansión misionera protestante (y específicamente anglicana) durante el siglo XIX, centrándonos en la descripción de las formas que esa expansión adquirió en los territorios católicos, como América Latina. Luego ofreceremos una narración de las formas en que la Iglesia Anglicana se instaló en la Argentina, e intentaremos mostrar la existencia de tradiciones potencialmente conflictivas en su seno, para desarrollar la que corresponde a los misioneros del sur argentino. Finalmente, nos centraremos en la recepción de estas iniciativas y en su inserción en el clima político de la Argentina, a través del análisis del debate suscitado en Diputados por el pedido de cesión de tierras a Thomas Bridges.

**Palabras clave:** Protestantismo, anglicanos, misiones, Tierra del Fuego, nacionalismo

## I

La historia del protestantismo en la Argentina está aún por escribirse. En general, la dimensión religiosa ha quedado bastante relegada en la historia de la cultura y de las ideas producida en el ámbito académico. Las historias parciales escritas por los mismos protestantes o por sus detractores, a menudo teñidas de intencionalidad proselitista<sup>[1]</sup>, son casi las únicas que se refieren más específicamente al caso argentino. A partir de su lectura, podemos recrear las formas diversas de instalación y organización interna de las distintas denominaciones religiosas, y conocer a las figuras principales que lideraron este proceso en cada una de ellas.

Otros autores, como Jean-Pierre Bastian<sup>[2]</sup>, Prudencio Damboriena<sup>[3]</sup>, Jean Meyer<sup>[4]</sup> o Hans Jürgen Prien<sup>[5]</sup>, entre otros, hacen una revisión de la historia del protestantismo latinoamericano, aunque su amplitud espacial y temporal atenta contra la precisión de los datos referidos a la Argentina.

Según Bastian (con quien coinciden Meyer y Damboriena), los liberales latinoamericanos, triunfantes durante la segunda mitad del siglo XIX, distanciados de una Iglesia Católica que se negó a reconocer el Patronato a los nuevos estados, y se alejó aún más de estos cuando emprendieron las reformas laicas de fines de siglo, ofrecieron su protección a estos cultos que provenían de los países más desarrollados del mundo, con los cuales intentaban mejorar sus relaciones comerciales y de donde provenían los tan esperados inmigrantes. La clave entonces de la instalación protestante en Latinoamérica debe buscarse en la alianza que estableció con sectores de élite liberales, lo que sin duda es pertinente al caso argentino, como se verá en este trabajo.

Por otra parte, buena parte de la investigación más específica sobre el protestantismo en Latinoamérica se ha hecho sobre el caso mexicano, que difiere del argentino, fundamentalmente por la cercanía y peso de los Estados Unidos. Existe entonces en esta bibliografía una fuerte hipótesis que sostiene que fueron los norteamericanos los auténticos propagadores del protestantismo latinoamericano. Según los autores, los europeos no habrían estado interesados en un desarrollo que pudiera llevar a conflictos en esa zona. A modo de prueba, remiten al Congreso de Edimburgo de 1910, que se negó a declarar a América Latina como zona de misión, mientras que en la Reunión de Cincinnati, de 1914, los norteamericanos decidieron pasar a la ofensiva, hecho que fue confirmado oficialmente en el 1er. Congreso Panamericano Protestante, celebrado en Panamá en 1916. Nos parece que esta afirmación, sin embargo, puede y debe ser discutida por cuanto no contempla la extensión de las actividades misioneras realizadas por iglesias europeas (y en particular por la Iglesia Anglicana) durante el siglo XIX, que continuaron en las primeras décadas del siglo XX.

El fin de las guerras napoleónicas, en 1815, aportó un nuevo clima a la política británica. Desaparecidas las exigencias de una contienda europea, Gran Bretaña dedicó sus esfuerzos a la expansión del imperio formal e informal. Muy pronto otros países europeos siguieron por este camino, en lo que en las últimas décadas del siglo XIX se transformó en una carrera imperialista.

Una cara a menudo subestimada de este proceso consistió en la globalización del protestantismo, que tuvo en el XIX su gran siglo misionero. África, la India, China, y también América Latina se convirtieron en los destinos soñados de una multitud de predicadores militantes y aventureros, decididos a hacer oír su verdad religiosa a aquellos pueblos que hasta entonces habían estado privados de ella y que ahora habían sido puestos a su alcance “por la gracia divina”. En esta empresa, parte esencial de la “carga del hombre blanco”, civilización y religión se vieron inextricablemente ligadas en la mente de casi todos los involucrados.<sup>[6]</sup>

La Iglesia Anglicana, en tanto que iglesia oficial del país con mayor desarrollo colonial, se expandió junto con el Imperio, por medio de una lógica compleja, que involucraba a los intereses estatales, eclesiásticos y privados, tanto industriales como comerciales e incluso religiosos, dado que la exploración de nuevos territorios y establecimiento de nuevas congregaciones solía correr por la cuenta de sociedades misioneras creadas y mantenidas por particulares, en las que se asociaban laicos y eclesiásticos, situación que dio pie a numerosos conflictos entre las partes.

En este avance pueden distinguirse dos tipos de área, definidos tanto por el status religioso que se les acordaba como por la consiguiente estrategia de

expansión que se solía emplear. En zonas que eran consideradas aún no cristianizadas, como África, la India, China o Tierra del Fuego, se utilizaban las misiones directas y la prédica en el idioma local. En las zonas católicas, tales como las áreas urbanas de América Latina, se usaban otros métodos, y se recurría fundamentalmente al reparto de Biblias, como un paso previo (y, en un primer momento, el único posible) a la prédica en el idioma local.<sup>[7]</sup>

Con respecto a este método, debe destacarse que, desde las primeras décadas del siglo XIX, las sociedades bíblicas protestantes<sup>[8]</sup> reclutaron voluntarios para repartir obras religiosas y, especialmente, Biblias en castellano. La Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (*British and Foreign Bible Society*, o BFBS), fundada en 1804, envió en 1818 a Buenos Aires a James Thomson, quien celebró el primer culto protestante de que se tenga noticia en el Río de la Plata, el 19 de noviembre de 1820. Este personaje escocés, pastor bautista, recorrió Latinoamérica repartiendo Biblias, organizando escuelas según el sistema lancasteriano<sup>[9]</sup> y formando maestros.<sup>[10]</sup> Su viaje fue considerado un éxito, y la sociedad envió nuevos repartidores o colportores a proseguir con su tarea, el más notable de los cuáles fue el influyente misionero anglicano Allen F. Gardiner, quién llegó a Buenos Aires en 1838. En torno al cambio de siglo, la BFBS mostraba una postura muy activa y combativa, como lo demuestran los escritos de Lucio Abeledo, un converso de origen español, que desarrolló su “campaña anticlerical” entre 1882 y 1904 en varias ciudades del interior y en Buenos Aires, además de un breve paso por Bolivia. No contento con sólo repartir Biblias, Abeledo polemizó en los periódicos locales con aquellos distinguidos vecinos o sacerdotes que se atrevieron a enfrentarlo o a poner objeciones al cumplimiento de su tarea.<sup>[11]</sup>

En cuanto a la evangelización de las zonas no cristianas, las sociedades misioneras<sup>[12]</sup> dedicadas a la propagación del cristianismo tenían objetivos y tendencias teológicas diferentes a las de la Iglesia “oficial”, por cuanto su ambición consistía en la creación de parroquias con un pastorado y una feligresía locales, y fondos independientes de la Iglesia de Inglaterra, mientras que esta pretendía extenderse para abarcar a las comunidades de expatriados que surgían en regiones distantes del globo. En las colonias, las sociedades misioneras, que respondían a las tendencias evangélicas más horizontales de la *Low Church*<sup>[13]</sup>, creaban de hecho una estructura paralela a la de la Iglesia oficial, y tendían a responder sólo a la autoridad de sus centrales metropolitanas, desafiando la organización en diócesis y la jerarquía de los obispos, que eran nominados por el gobierno (cada nuevo obispado era una cuestión política de peso, ya que implicaba incluirlo en el presupuesto estatal -con las consiguientes protestas de los votantes no-conformistas- y darle un escaño en la Cámara de los Lores) y a menudo respondían a la tendencia de la *High Church*. Estas tensiones se extendían al incluir las demandas de los conversos, en su doble rol de cristianos iguales y súbditos conquistados, quienes podían reclamar desde obispos locales e iglesias propias a igualdad de acceso a posiciones de liderazgo eclesiástico dentro de las iglesias a las que asistían los conquistadores europeos.<sup>[14]</sup>

## II

Este tipo de tensiones encontró un paralelo en aquellos lugares como la Argentina, en los que la estrecha relación comercial con Gran Bretaña había hecho surgir tempranamente una colectividad importante, no en número, sino en los terrenos económico y político. Debido a esta presencia, la anglicana es la más antigua de las iglesias reformadas en la Argentina. En 1825 las Provincias Unidas y

Gran Bretaña firmaron el Tratado angloargentino de amistad, comercio y navegación. Su artículo 12º, que otorgaba a los británicos la libertad de culto<sup>[15]</sup>, permitió que el 25 de septiembre de 1825 se consagrara (en una capilla jesuita alquilada) la Iglesia Episcopal Británica de San Juan Bautista.<sup>[16]</sup>

La iglesia fue reconocida como capellanía consular en 1826, por lo que el gobierno británico contribuyó con la mitad de sus gastos de mantenimiento. La otra mitad fue recaudada en un comienzo por suscripción, y luego a través de un sistema por el cual pagaban una cuota aquellos que se reservaban un asiento fijo en la capilla. Las contribuciones deben haber sido generosas: en 1829 se compró un terreno sobre la calle 25 de Mayo, en un lote que fuera el del cementerio de un convento mercedario, y se comenzó con la edificación de una iglesia propia, que se inauguró en 1831. A partir de la década de 1830, San Juan actuó como base desde la cual comenzó a crearse la red del culto anglicano, aunque las congregaciones estables sólo pudieron organizarse más tarde. El primer servicio en Rosario se hizo en mayo de 1863, la iglesia de Lomas de Zamora es de enero de 1873, San Pedro de Flores fue creada en junio de 1889 a partir de una congregación fundada en enero 1872 con gente que huía de la fiebre amarilla, All Saints de Quilmes se agregó en agosto de 1893, St Saviour's en Belgrano en noviembre de 1896... En todos estos casos, la expansión siguió la de las líneas del ferrocarril, a la vera de las cuales tendían a juntarse residentes británicos.

Paralelamente a este desarrollo, destinado a servir a las necesidades religiosas de una colectividad en crecimiento, otra serie de iniciativas anglicanas se dirigieron hacia la Patagonia, en un esfuerzo por establecer misiones entre los indígenas de la región.<sup>[17]</sup> En 1826 el *Beagle*, capitaneado por Fitzroy, visitó Tierra del Fuego y se llevó a cuatro indios yamana, bautizados como Boat Memory, Jimmy Button, York Minster y Fuegia Basket, de regreso a Inglaterra. El primero murió de viruela, pero los otros tres fueron enviados a la escuela y presentados ante Guillermo IV en el palacio de St. James. Aproximadamente un año después el *Beagle* volvió a zarpar, llevando a Fitzroy, a Charles Darwin y también a los tres indios, junto con un catequista enviado por la Church Missionary Society, Richard Matthews. Depositados en Wulaia, isla Navarino, Matthews tuvo que ser rescatado muy pronto de las agresiones de los yamana, que codiciaban sus posesiones (y provisiones). Este fue el fin del primer intento de instalar una misión en la zona.

El siguiente esfuerzo tuvo como protagonista al marino y misionero Allen Gardiner (1794-1851), quien dejó la Royal Navy en 1834 para dedicarse a recorrer Zululandia, Nueva Guinea, Bolivia, Chile y la Patagonia en busca de un lugar adecuado para establecer una misión entre los "infieles". Finalmente, se decidió por Tierra del Fuego. Gardiner fue el fundador en 1844 de la Patagonian Missionary Society (PMS), desde 1864 rebautizada como South American Missionary Society, o SAMS. Actuando en nombre de esta sociedad, desembarcó en 1850 con otros seis hombres en Banner Cove, isla Picton. Los indios les fueron hostiles, y después de varios meses huyendo de ellos fueron encontrados muertos en Spaniard Harbour.

El Rev. George Pakenham Despard, pastor de Lenton, Nottinghamshire, secretario honorario de la PMS, decidió continuar con el acercamiento misionero empleando otros métodos. La PMS obtuvo la tenencia de la isla Keppel, en la zona norte del archipiélago de las Malvinas, compró un barco y estableció allí un asentamiento permanente, con el fin de acercarse a los indios de manera gradual y ganarse su confianza. En 1856 Despard y toda su familia (que incluía a su hijo

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

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

A partir de ese momento Thomas Bridges asumió el rol de nuevo superintendente de la misión en Ushuaia. La SAMS había enviado a Bridges a Inglaterra en 1868, para que fuera ordenado diácono por el Obispo de Londres. Él aprovechó la ocasión, además, para conocer y contraer matrimonio con Mary Varder. La pareja volvió a la isla Keppel en octubre de 1869, y Bridges se dedicó entonces a organizar la misión de Ushuaia, en donde ya se habían asentado cierto número de yamana. La idea de civilización de estos hombres consistía en primer lugar en el sedentarismo, por lo que proveyeron a los indios interesados en participar de herramientas, semillas y papas, y les enseñaron a plantar huertas. De la precaria cabaña de Stirling se pasó a un pequeño poblado, al cual se mudaron inicialmente tres familias de misioneros (los Bridges, los Lewis y los Lawrence), que quedaron allí instalados en 1871.

A lo largo de los años siguientes el asentamiento siguió sumando pobladores, a medida que los yamana se establecieron en torno a la misión, y que algunos voluntarios más llegaron desde Inglaterra. Thomas Bridges siguió al frente de la misión durante quince años, supervisando la prédica religiosa en la lengua indígena, la instrucción dada a los indios “en el conocimiento, y las artes y los buenos modales de la vida civilizada”<sup>[18]</sup>, y el trabajo de construcción de la aldea, y actuando como juez ante las disputas que surgían entre los habitantes y entre estos y otros grupos de indios nómades con los que solían entrar en contacto. Lentamente el puerto se hizo conocido por los marinos de distintas nacionalidades que atravesaban el canal

de Beagle camino al océano Pacífico, e incluso llegaron hasta él expediciones científicas, como la italiana de 1882, o la francesa de 1883.

Debe destacarse que, aunque la tarea nominal de la misión consistía en difundir el Evangelio para salvar las almas de los indios, la metodología elegida tendía a privilegiar el volverlos concientes de las ventajas de la civilización occidental: ante todo se les ofrecía alimento y herramientas a cambio de trabajo. Este último era visto como un aprendizaje, no solo porque se enseñaba a los indios técnicas nuevas (como la agricultura o el uso de implementos varios) sino porque de ese modo se los introducía en la noción de una vida regular en la que el esfuerzo tenía consecuencias en el largo plazo. Esto era así, particularmente, cuando el trabajo en el que se empleaba a los indios tendía a proveer a la colonia de cierta infraestructura vital (como una herrería, un camino o un salón de clases) que luego era a su vez aprovechada para mejorar sus medios de vida. Con el tiempo, se les enseñó también las ventajas de producir con vistas al comercio con los barcos que circulaban por el canal de Beagle y se detenían en Ushuaia para aprovisionarse de alimentos frescos. De hecho, cuando Thomas Bridges comenzó a reunir el ganado necesario para dotar su estancia, adquirió en primer lugar varias cabezas a los indios de la misión.

Los misioneros proveían, además, de una educación básica en inglés a los hijos de los yamana, a los que daban clase junto a sus propios hijos, nacidos en Tierra del Fuego. Sus esposas se dedicaban también a formar a las mujeres indias en las tareas consideradas netamente femeninas, como la cocina y la costura. Finalmente, por supuesto, estaba la prédica religiosa en la lengua local, ejercida desde el púlpito de la pequeña iglesia improvisada en la casa prefabricada que originalmente usara Stirling y a través de las clases dadas a los niños, en la tradición de la escuela dominical. Sin embargo, no se exigía la conversión de los indios para darles trabajo, ni eran obligados a participar de los servicios religiosos, antes bien se esperaba que la prosperidad de la aldea y la ejemplaridad de la vida familiar de los misioneros surtieran el efecto de interesarlos y luego convencerlos de las bondades de la nueva religión. Bridges oficiaba las ceremonias de bautismo, matrimonio, etc a aquellos que lo requiriesen, pero era también un estudioso fascinado por las creencias y tradiciones de los indios, que se ocupó de registrar en su diario y de difundir tanto en su correspondencia con científicos de diversas partes del mundo, como en conferencias que dio sobre el tema durante sus viajes a Inglaterra. Su hijo lo recuerda como un líder carismático natural, decidido a hacer valer su autoridad y convencido de la sacralidad de su misión, pero también como un explorador y un aventurero, amante de la navegación y de los desafíos impuestos por la naturaleza.

En septiembre de 1884 llegaron hasta Ushuaia cuatro navíos enviados por la Armada Argentina, bajo el mando del Coronel Augusto Lasserre, con el objetivo de instalar allí una subprefectura y garantizar los derechos argentinos sobre esta zona de Tierra del Fuego. Bridges prometió su ayuda al gobierno, y cambió la bandera *sui generis* de la misión por la bandera argentina. El primer subprefecto, Virasoro y Calvo, se instaló entonces en Ushuaia, con veinte hombres bajo su mando, varios de los cuales eran marineros británicos. Al año siguiente, la subprefectura fue convertida en gobernación, y el capitán Félix Paz se transformó en el primer gobernador de Tierra del Fuego. Junto con él llegó el primer convicto enviado a cumplir sentencia en Ushuaia: un asesino llamado Seraffín Aguirre.<sup>[19]</sup>

Finalmente, en 1885, los desacuerdos crecientes entre Thomas Bridges y la SAMS lo llevaron a renunciar a su puesto como superintendente de misión. Bridges

consideraba que se debía buscar la manera de proveer una formación e inserción laboral para los indios, a medida que el avance de “la civilización” acababa con sus antiguas formas de vida e introducía nuevos problemas, como el alcohol y las enfermedades epidémicas que diezmaron a la población de Ushuaia en 1884. La SAMS, sin embargo, insistía en que la misión debía limitarse al trabajo específicamente religioso, dejando los aspectos seculares de la vida indígena al gobierno argentino. Bridges comenzó a hacer averiguaciones, a través de los contactos que había mantenido a lo largo de los años con el personal del museo de La Plata y con los diversos oficiales de la Armada argentina que habían visitado Ushuaia, respecto a la posibilidad de conseguir un predio en el cual instalar una estancia en la que se ofreciera empleo a los indios, y se le dijo que era improbable que el gobierno argentino cediera tierra a una sociedad cuya central se encontraba en Londres. Sin embargo, también se le informó que era posible que pudiera obtener unas leguas de tierra en tanto que individuo, dados sus largos años de residencia en territorio argentino y el hecho de que sus hijos eran argentinos por nacimiento.<sup>[20]</sup>

Mientras tanto, la colectividad inglesa de Buenos Aires prosiguió con la organización del culto anglicano por sus propios medios. En 1875 fue derogada la ley de capellanías consulares y la iglesia de Buenos Aires perdió la subvención del gobierno inglés. La congregación se dio entonces una nueva constitución, un nuevo nombre (Iglesia Anglicana de San Juan) y un nuevo gobierno a través de una Junta que inmediatamente entró en una disputa por el control con el obispo Stirling, cuya autoridad los ingleses porteños se negaban a aceptar.<sup>[21]</sup> El obispo fue el vencedor de la contienda en lo inmediato, ya que obtuvo el reconocimiento de su supremacía por sobre la Junta eclesiástica de San Juan, pero en el largo plazo, el crecimiento continuo de la colectividad en Buenos Aires<sup>[22]</sup> llevó a que en 1910 se creara la Diócesis de Argentina y Sudamérica Oriental (*Anglican Diocese in Argentina and Eastern South America*), emancipándola de la que ahora era simplemente la Diócesis de las Islas Malvinas. La iglesia de San Juan se convirtió en pro-catedral, y su primer obispo, John Francis Every, comenzó la tarea de organizar de manera más coherente la red de centros dispersos de culto que ya existía para entonces.<sup>[23]</sup>

### III

Thomas Bridges llegó a Buenos Aires el 23 de julio de 1886. El Dr. Francisco P. Moreno, entonces director del Museo de La Plata, le presentó a su tío Antonio Cambaceres y su suegro, Rufino Varela, quienes a su vez hicieron a Bridges conocido de varios personajes influyentes, entre ellos Bartolomé Mitre, y, finalmente, consiguieron para él una audiencia con Roca, que entonces cumplía su primer mandato presidencial. Roca prometió a Bridges otorgarle las tierras, pero, para hacer la promesa efectiva, la petición debía ser aprobada por el Congreso.<sup>[24]</sup>

La moción, como se dijera más arriba, fue presentada en Diputados el 27 de septiembre de 1886. Mansilla, diputado por Buenos Aires, hizo la propuesta de que se hiciera un tratamiento sobre tablas, describió a Bridges como un hombre virtuoso y una buena influencia para los indios, y a la iniciativa como un buen paso en pos de poblar y civilizar la región. La respuesta de Estrada, que no se hizo esperar, desató un debate largo y complejo, en el que varios diputados intervinieron para defender el proyecto con distintos argumentos, mientras que Estrada contó con el apoyo de su infaltable aliado, Pedro Goyena, para oponérsele.

Un primer grupo de argumentos giró en torno a la interpretación que debía hacerse del texto constitucional, que indicaba en el artículo 67, inciso 15 que se

debía promover la conversión de los indios al catolicismo. Este aspecto era parte de una discusión mayor, referente al mandato constitucional de apoyo a la religión católica por parte del Estado. Estrada y Goyena, en tanto católicos militantes, sostuvieron una interpretación amplia, según la cual

“es un deber perentorio del gobierno nacional fomentar la conversión de los indios al catolicismo, según se desprende de los términos literales de la constitución; y, por consiguiente, el gobierno nacional, lejos de fomentar ese misionero protestante, ha debido estorbarlo.”<sup>[25]</sup>

Sus oponentes, mientras tanto, mantuvieron que la Constitución fijaba una religión de Estado, pero que por ser liberal pretendía que todas las creencias pudieran convivir, y presentaron el caso como un problema de tolerancia religiosa y de libertad de cultos en el ámbito privado.<sup>[26]</sup> Por otra parte, en relación con el problema de la conversión de los indios, el diputado Calvo indicaba que Bridges

“Ha logrado civilizar cuatrocientos o quinientos fueguinos; no les ha enseñado sino la religión de Cristo, pues, ¿a quién se le ocurre que un fueguino, un patagón, va a conocer lo que es la transustanciación, o si la concepción de la Virgen es inmaculada o no, o si el Papa es o no infalible? ¿A quién se le ocurre que ha de llevarse a los indios otra cosa más que la propaganda, en términos generales, de los grandes adelantos, de las grandes mejoras producidas por la religión cristiana? ... Luego la propaganda de estos hombres es simplemente dirigida a hacer buenos hombres y buenas mujeres, buenos padres de familia, buenos esposos, a que vivan entre sí sin matarse, como estaban acostumbrados, sin comerse unos a otros, lo que realmente debe ser indigesto. A eso estuvo limitada la misión que existió.”<sup>[27]</sup>

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

“Dice la constitución, en efecto, que se lleve a los indios la palabra del cristiano... Sí, que se les lleve la cultura, la civilización, la educación, todas aquellas condiciones que cambian la vida salvaje en vida civilizada. Esto es todo lo que quiere decir la constitución...”<sup>[28]</sup>

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

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

en el mundo. Nosotros tenemos la civilización europea como la tienen los ingleses y los franceses; estamos a mayor o menor grado de perfeccionamiento, pero las civilizaciones no son distintas.”<sup>[29]</sup>

Es justamente esta forma de presentar el problema, que no diferencia religión de civilización, la que llevará a asociar el problema de la religión de los indios con el problema de su nacionalidad: ¿a qué civilización se estaba incorporando a los indios? ¿A cuál debían ser incorporados? ¿Era la civilización, como sostenía el diputado Olmedo una sola, universal? ¿O existían varias tradiciones o civilizaciones antagónicas, y sólo una de ellas era compatible con la argentinidad?

Estrada sostenía claramente esta última idea cuando advertía en contra de

“...esta verdadera invasión de elementos extranjeros organizada para procurar la incorporación de los indígenas existentes en el territorio argentino a civilizaciones, a creencias y aún a jurisdicciones y obediencias que no son las de la soberanía nacional, que no concuerdan con los principios, ni con los sentimientos, ni con las ideas, ni con la cultura de la República Argentina.”<sup>[30]</sup>

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

“Yo sé que esa misión de la Tierra del Fuego a cuya cabeza se encuentra el favorecido por este proyecto de ley, es un destacamento de la misión anglicana de las islas Malvinas; y cuando tenemos ejemplos de lo que puede la política y el interés de una nación poderosa, en el mismo teatro o centro de donde se desprende estos otros destacamentos que ahora invaden el resto de los territorios del sud de la República Argentina, no necesito ser meticuloso ni quimerista para tener alarma y temor por lo que pueda suceder en el porvenir...El señor diputado se felicita de que esa misión enseñe entre los indios el idioma inglés...cuando tengamos a los indios de la Tierra del Fuego incorporados a una secta religiosa cuyo jefe es la reina de Inglaterra, cuando los tengamos introducidos en la civilización por medio de la lengua inglesa y bajo la protección de expediciones dependientes de los poderes de Inglaterra, serán muy escasos los vínculos que queden subsistentes entre esas poblaciones y la República Argentina.”<sup>[31]</sup>

En la década de 1880, la cuestión nacional se volvió objeto de grandes preocupaciones para amplios sectores de la élite gobernante argentina. La inmigración masiva parecía desdibujar los caracteres de una nacionalidad que era vista como poco consolidada, mientras que la expansión imperialista de los países europeos, realizada al calor de una nueva concepción cultural de la nación, parecía amenazar a aquellos países que, como la Argentina, contaban con amplios contingentes de extranjeros no naturalizados viviendo en ellos.<sup>[32]</sup> En este contexto, el tema de la incorporación de los indios y su “argentinización”, adquiría un dramatismo que no tenía en décadas precedentes, por cuanto se convertía en uno más de los frentes (como los de la educación, la construcción de festividades patrias o la naturalización de los extranjeros) en los que se libraba la batalla por consolidar esa nacionalidad amenazada.

Ahora bien, esta amenaza pareció más o menos urgente de acuerdo con la idea de nación que cada sector sostuvo<sup>[33]</sup>. Para aquellos que –y en la década de 1880 eran aún una clara mayoría- concibieron a la nación como un cuerpo esencialmente político basado en el contrato entre los ciudadanos que libremente

elegían permanecer en ella, siguiendo los principios heredados de la Ilustración y los de la tradición liberal anglosajona, la heterogeneidad del cuerpo social era un dato de importancia menor. En todo caso, la preocupación consistía en asegurar el dominio de la ley sobre territorios lejanos, masas inmigrantes, e indios “bárbaros” y la solución a los problemas que la transformación rápida del país hacía surgir seguía residiendo en la construcción de un Estado consolidado, capaz de ocupar su territorio, encargarse de las necesidades de su población, y de poner sus poderes “al servicio de un cierto ideal de civilización.”<sup>[34]</sup>

Sin embargo, algunos personajes de la élite expresaron ya en esta época una concepción de nación netamente distinta, basada en la apelación a una comunidad de lengua, historia, tradición, costumbres y, en los casos más extremos, raza<sup>[35]</sup>. Esta idea de nación “cultural”, cuyo origen se remonta al romanticismo y a las reacciones suscitadas por la Ilustración, implicó que la diversidad fuese vista como disolvente y peligrosa. Y esta heterogeneidad parecía incontenible en un país que se abría a la inmigración sin tomar recaudo alguno para proteger esas vitales tradiciones que garantizaban la unidad nacional. Así lo sentía Goyena, cuando recordaba los peligros que desde hacía tiempo ya se atribuían a la preponderancia política de Buenos Aires:

“abierta esta ciudad a la más fácil comunicación con la Europa; que recibiendo en su seno con frecuencia una numerosa inmigración de diversos países, compuesta de individuos de diversas creencias, el sentimiento religioso tradicional en el país se debilitaba; que el escepticismo dominaba, y que esta ciudad era una ciudad descreída, una ciudad irreligiosa. Se agregaba que la influencia de una política completamente desvinculada del sentimiento religioso y de esa tradición del catolicismo en la República Argentina, que es el elemento principal de nuestra civilización desde la conquista por la España hasta nuestros días, iba a ser perniciosa y fatal.”<sup>[36]</sup>

Por ello, pensaba que si el proyecto en cuestión triunfaba se “hace prevalecer sobre este sentimiento vivo de los pueblos de la República, los caprichos y teorías fantásticas de los novadores inconscientes”<sup>[37]</sup> que buscaban

“perder las ventajas que otros países anhelan tener [la uniformidad religiosa], porque pienso que esos establecimientos, contrarios en opiniones, en creencias, en tendencias a nuestra sociedad, pueden ser causa de dificultades y complicaciones en el porvenir: sin pretender por eso...cerrar las puertas del país a todos los hombres de buena voluntad que quieran habitar su suelo...Pero estudiemos el problema de la inmigración tal cual se presenta hoy...¿Cuáles son los hombres del viejo mundo que vienen en más abundancia a nuestras playas a incorporarse a nuestra población? Los italianos, los españoles, hombres que traen las mismas tradiciones religiosas de nuestro país, que se confunden francamente con nosotros; y si habría cierto peligro en la admisión de esos elementos sin fijarle condiciones en la legislación, mucho mayor peligro hay en provocar allá, lejos de nuestra influencia, un desenvolvimiento visiblemente antagónico con nuestros antecedentes y nuestra civilización.”<sup>[38]</sup>

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

creencias guardémoslas para nosotros mismos, y llene cada uno sus deberes religiosos como pueda...La cuestión no es teológica sino económica.”<sup>[39]</sup> Y Barra respondía a las amenazas de agresión imperialista de Gran Bretaña contemplando las consecuencias nefastas que podrían tener la falta de respeto a los derechos individuales de los inmigrantes: “este individuo tiene derecho de hacer su propaganda y su enseñanza, porque es su profesión”, por lo cual si se votara en contra de esta moción

“haríamos una advertencia al mundo de la poca confianza que debe tener en la fijeza de las ideas y de los propósitos de la república. Mañana se levantarían todos los colegios de protestantes que hay en la República, y que hay en la América misma. Mañana se levantarían también los capitales que están vinculados a nuestras industrias, y se vendría a poner a la República en el estado de España cuando expulsó a los moros, llevando sus riquezas.”<sup>[40]</sup>

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

No era esto lo que opinaba Estrada, quien sostenía

“Ese caballero es un misionero inglés. Presumo, por consiguiente, que sea un misionero anglicano, es decir, perteneciente a una secta cuyo jefe es la reina de Inglaterra. De suerte que fomentar a ese misionero es vejatorio de la soberanía nacional.”<sup>[41]</sup>

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

“Lo que se ha ejecutado en las islas Malvinas contra los derechos soberanos de la República Argentina, puede ejecutarse, día mas día menos, en nuestros territorios del Sud, por operaciones políticas a las cuales sirven de vanguardia esas misiones protestantes, esas misiones inglesas, a cuya cabeza aparece ese titulado ciudadano argentino a quien se quiere entregar ocho leguas de tierra para premiar servicios que serán tales para cualquiera, menos para la República Argentina.”<sup>[42]</sup>

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

“un ciudadano pseudo-argentino, de nombre poco argentino y de reciente data, un ciudadano ad-hoc...una de esas pruebas de cosmopolitismo incoloro que van haciendo ya de nuestra nacionalidad una entidad poco airosa en el mundo civilizado.”<sup>[43]</sup>

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

“Yo no hago tan poco caso de las fuerzas de mi país para descender hasta el grado de pensar que sea necesario amparar a estas personas que vienen disimuladamente cubiertas bajo la bandera argentina, como los lobos se cubren bajo

la piel del cordero, a sembrar la cizaña y a dar formas diferentes a la civilización argentina! No!...¡Toda esta organización de poder que la nación, después de tan grandes luchas, se ha dado, sólo ha de tener por fin práctico asegurar de antemano los resultados de una elección...!...¡Y cuando se trata de los más altos intereses del porvenir, y cuando puede peligrar en el futuro hasta la forma misma de nuestra civilización, que es nuestra gloria, declaramos la necesidad de dar al primer advenedizo las armas, la bandera y el tesoro de la nación! Esto no es argentino!”<sup>[44]</sup>

Existía entonces una nación previa, con caracteres bien definidos, que podía ser corrompida por agentes externos que decidieran aprovecharse de la liberalidad de sus leyes. Estos hombres no podían ser argentinos auténticos, puesto que su cultura era incompatible con la civilización hispano-católica dentro de cuya tradición se insertaba el país.

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

“El señor Bridges, que solicita esta tierra, es un súbdito inglés convertido en ciudadano argentino; no es un ciudadano improvisado, no es un ciudadano hecho por cálculo, porque no hay cálculo ni improvisación, ni puede haberla, en un hombre que ha estado veinte y seis años desterrado en el desierto de la Tierra del Fuego... Sería de desear, señor presidente, que tuviéramos muchos ciudadanos hechos en la misma forma...”<sup>[45]</sup>

Era este el mismo espíritu que había animado a Mansilla cuando presentaba a Bridges, “este verdadero argentino por la pasión que lo animó cuando fue a la Tierra del Fuego.”<sup>[46]</sup> En ambos casos la opción clara por habitar el suelo argentino y someterse a sus leyes eran más que suficientes para convertir a una persona en un ciudadano genuino.

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

“bien puede la reina Victoria tocar las campanas desde su palacio de Westminster, seguro es que no acudirá el ciudadano argentino, que se halla bajo el amparo de la República, aunque sea protestante. Ese patriarcado es simplemente para Inglaterra, y no dependen de él los protestantes de todo el universo.”<sup>[47]</sup>

Barra estaba mejor informado que Estrada, pero, paradójicamente, era este último quien tenía razón en este caso. Desde la creación de la Comunión Anglicana (*Anglican Communion*) a nivel mundial, en la primera Conferencia de Lambeth, en 1867, como institución que contiene a las iglesias anglicanas de todo el mundo, el anglicanismo ha sido concebido como una federación de iglesias independientes,

que sólo reconocen el poder del Arzobispo de Canterbury para hacer recomendaciones doctrinales.<sup>[48]</sup> Esta autonomía, sin embargo, sólo se otorga pasado cierto tiempo y en base a criterios relacionados con la capacidad de organización y de sostén económico propio de la diócesis, y no corría aún para la de las Islas Malvinas, de la cual dependía el pastoreo de Bridges en Ushuaia.

Nada de esto implica, por otra parte, que la lealtad nacional siga de manera automática a la adhesión religiosa. A pesar de ello, existen claros indicios de que aun los hijos de Thomas Bridges, nacidos en Tierra del Fuego, seguían sintiéndose ingleses, más allá de su ciudadanía argentina. Y la mayor prueba de esto está en el hecho de que cuando, al decir de Barra, la reina tocó las campanas, en ocasión de la primera guerra mundial, dos de los tres hijos varones de Thomas Bridges sirvieron al ejército británico para socorrer al “Old Country”, como lo llamaba Lucas Bridges. Varios de los nietos de Bridges lucharon en la segunda guerra, y una de sus hijas donó un avión a la RAF cuando su hijo mayor murió en una operación y no pudo llegar a servir como aviador.<sup>[49]</sup> Buena parte de la familia volvió a vivir en Inglaterra en diferentes momentos, y muchos de ellos se casaron con súbditos británicos.

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

Por otra parte, debe hacerse notar que entre los partidarios de la cesión de tierras podía verse un criterio sospechosamente fluctuante a la hora de evaluar las características de Tierra del Fuego en general, y de la tierra en cuestión en particular. De acuerdo con la marcha del debate, y según conviniera al argumento podían introducirse los vaivenes más absurdos.<sup>[50]</sup> Inicialmente se trataba de una “tierra fecunda”<sup>[51]</sup> en la que

“hay la tierra feraz; hay el clima benigno, porque las nieves no son copiosas, y cuando llegan a serlo, se disipan con facilidad; hay allí ricos veneros de oro, más ricos que los que existen en la Patagonia propiamente hablando...los ríos, los arroyos, todo parece hecho para fecundar aquella región, y hacerla una verdadera tierra de promisión.”<sup>[52]</sup>

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

“un miserable pedazo de tierra, en un extremo del mundo, donde no hay siquiera un árbol, ni un pájaro”<sup>[53]</sup>

Por lo cual resultaba inútil seguir con la discusión en curso y no valía la pena preocuparse. De hecho, fue este el argumento empleado para poner fin al debate, cuando el diputado Figueroa preguntó cuánto podían llegar a valer las leguas de tierra que se proyectaba otorgar, y Calvo le respondió “lo que pueden valer en la luna.” Intervino entonces Roca para aseverar también “no valen nada, señor”<sup>[54]</sup>, lo

que decidió a Figueroa a pedir que se pasara a una votación que fue favorable a la moción por amplia mayoría.<sup>[55]</sup>

#### IV

A partir de lo expuesto hasta aquí, queda claro que se enfrentaban en este debate dos imágenes de la situación del país. De una parte, la mirada por el momento complaciente del “coro de los ufanos triunfadores de 1880”<sup>[56]</sup> veía a una Argentina próspera y llamada a crecer aún más, un país que se incorporaba al mundo a la par de las naciones más poderosas, con quienes compartía una cultura universal. Por otra parte, Goyena y Estrada, dos voces solitarias de disenso, veían a una Argentina en peligro frente a naciones culturalmente definidas, que amenazaban a una nacionalidad frágil con la disolución.

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

Es esta concepción del rol del catolicismo como preservador de la nación la que explica los reclamos insistentes acerca de la obligación del Estado respecto de la Iglesia Católica. No puede olvidarse que es este el período de debate y pasaje de las reformas laicas, en el curso del cual debió definirse la relación entre un Estado aún en construcción y una Iglesia nacional que hasta entonces había sido relativamente débil y que intentaba ahora darse una estructura capaz de abordar la complejidad creciente que presentaba la sociedad civil.<sup>[57]</sup> Estrada y Goyena reclamaron en este debate una y otra vez por lo que entendían era el descuido de las obligaciones constitucionales por parte del gobierno para con la única iglesia argentina. Como decía explícitamente Goyena:

“Es una injuria a nuestros misioneros, es una desconfianza indebida a nuestros propios medios...mientras prodigamos el presupuesto de la república para favorecer al primero que se presenta, los obispos de la república tienen que mendigar del poder ejecutivo sumas insignificantes, que solicitan para llevar la luz del evangelio a las regiones salvajes de la república!”<sup>[58]</sup>

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

“No son, señor presidente, esas misiones obra del celo religioso que quiere llevar la palabra de Dios para levantar a los pueblos que yacen en las tinieblas, no; esas misiones son de carácter político y comercial; esas misiones protestantes son factorías religiosas que se establecen por hombres que quieren a la vez que especular, labrarse una fortuna, no imitando seguramente á los misioneros católicos, a los que van a llevar entre los salvajes, entre los bárbaros, la palabra de la verdad, sin más esperanza que la de morir y dar a la fe que predicán, el testimonio de su sangre!”<sup>[59]</sup>

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

La Iglesia Católica, mientras tanto, organizó en el sur un sistema que se apoyaba en las reducciones, en las que se concentraba a los indios de diferentes tribus pero de la misma región, a cargo de misioneros salesianos, los únicos presentes en la región desde 1880 y hasta avanzado el siglo XX. Los indios eran así forzados a dejar el nomadismo e ingresar en un esquema de trabajo regular, y el libre albedrío frente a la conversión era reducido al mínimo.

Sin embargo, a pesar del contexto político y a pesar de encontrarse en mayoría, aquellos que promovían la moción no pudieron dejar de argumentar el tema religioso, aun sosteniendo una y otra vez que era del todo irrelevante para decidir la cuestión. Uno tras otro se apresuraron a dejar sentada su condición de católicos, aunque de católicos moderados, tolerantes o convencidos de la igualdad de derechos de cualquier otra versión del cristianismo. A pesar de lo que dijera Halperín en el clásico y ya citado artículo “1880, un nuevo clima de ideas” respecto de la poca seriedad con la que los defensores de las reformas laicas consideraban los argumentos religiosos de sus oponentes<sup>[60]</sup>, no es esto lo que se percibe en este debate.

Por el contrario, son las diatribas nacionalistas las que no recibieron respuesta. Si bien aquellos diputados que favorecieron la moción esgrimieron varios de los argumentos que conforman la idea de la nación liberal (la voluntad como fundamento de una ciudadanía de tipo contractual, los derechos individuales por encima del colectivo, la tolerancia ante la heterogeneidad del cuerpo social, vista como saludable, normal y no peligrosa, la religión relegada al ámbito privado...) en ningún momento estos elementos convergieron en una imagen organizada que enfrentase a la que expusieron de manera más compacta Goyena y Estrada. No era, según parece, necesario, a diferencia de lo que sucederá en 1901, cuando el debate sobre la inclusión en el presupuesto nacional de las Escuelas Evangélicas Argentinas de William Morris despierte las iras de otro diputado católico militante: Monseñor Romero, obispo de Jasso.<sup>[61]</sup>

## Bibliografía

Abeledo, Lucio, *Campaña Anticlerical*. La Plata: La Nueva, 1909.

Auza, Néstor T, “La Iglesia argentina y la evangelización de la inmigración” en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, no. 14, (abril de 1990).

Bastian, Jean Pierre, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: F.C.E., 1989.

\_\_\_\_\_, *Historia del protestantismo en América Latina*. México: Cupsa, 1990.

\_\_\_\_\_, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas*

- minorías activas en América Latina*. México: F.C.E., 1994.
- \_\_\_\_\_ *La mutación religiosa de América Latina*. México: F.C.E., 1997.
- Bertoni, Lilia Ana, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires: FCE, 2001.
- Bridges, Lucas, *Uttermost part of the Earth*. Londres: Hodder & Stoughton, 1948
- Canclini, Arnoldo, *Allen F. Gardiner – Marino, misionero, mártir*. Buenos Aires: Marymar, 1979.
- \_\_\_\_\_ *Waite H Stirling – El centinela de Dios en Ushuaia*. Buenos Aires: Marymar, 1980
- \_\_\_\_\_ *Tomás Bridges – Pionero de Ushuaia*. Buenos Aires: Marymar, 1981.
- \_\_\_\_\_ *Jorge A. Humble – Médico y misionero patagónico*. Buenos Aires: Marymar, 1982.
- \_\_\_\_\_ *Juan Lawrence – Primer maestro en Tierra del Fuego*. Buenos Aires: Marymar, 1983.
- Damboriena, Prudencio, *El protestantismo en América Latina*, 2 tomos. Friburgo: Feres 1962.
- \_\_\_\_\_ “Génesis y etapas de la penetración protestante en Iberoamérica”, *Cuadernos hispanoamericanos*, vol. 8, no. 80, (1956).
- Despard, G.P. *Hope deferred, not lost; a narrative of missionary effort in South America, in connection with the Patagonian Missionary Society*. Londres: Nisbet, 1851.
- Dexter Montgomery, J., *Disciples of Christ in Argentina, 1906-1956. A history of the first fifty years of mission work*. St. Louis: Bethany Press, 1956.
- Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo, 2000.
- Escobar, Samuel, *La chispa y la llama. Breve historia de la Comisión Internacional de Estudiantes Evangélicos en América Latina*. Buenos Aires: Ed. Certeza, 1978.
- Ferns, H.S., *Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX*. Buenos Aires: Solar, 1992.
- Graham-Yooll, A. *La colonia olvidada. Tres siglos de presencia británica en la Argentina*. Buenos Aires: Emecé, 2000.
- Hobsbawm, Eric, *Naciones y nacionalismo desde 1780*,. Barcelona: Crítica, 1991.
- Hodges, W.H., *History of the Anglican Church of St John the Baptist*. Buenos Aires, 1931.
- Jacob, W.M. *The making of the Anglican Church Worldwide*. Society for Promoting Christian Knowledge , 1997.
- Jones, Maldwyn A., *El Reino Unido y América: emigración británica*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Meyer, Jean, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*. México: Vuelta, 1989.
- Monti, Daniel P., *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*. Buenos Aires: La Aurora, 1969.
- Naradowski, Mariano, “La expansión lancasteriana en Iberoamérica: el caso de Buenos Aires”, *Anuario del IEHS*, no. 9, (1994).
- Oszlak, Oscar, *La formación del Estado argentino*. Buenos Aires: Ed. de Belgrano, 1985.
- Prien, Hans Jürgen *La historia del cristianismo en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- Santamaría, Daniel J., “Estado, Iglesia e Inmigración en la Argentina moderna”, en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, no. 14, (abril de 1990).
- Seiguer, Paula, “La Iglesia Anglicana en la Argentina: religión e identidad nacional”, *Anuario IEHS*, Universidad Nacional del Centro, Tandil, No17 (2002), 201-216.
- Tallon, G., *Historia del metodismo en el Río de la Plata, 1836-1936*. Buenos Aires: Imprenta Metodista, 1936
- Thomson, James, *Letters on the moral and religious state of South America* (Londres, 1827).
- Villalpando, Waldo Luis, *Las iglesias del trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos, 1970.
- Weill, Georges, *La Europa del siglo XIX y la idea de nacionalidad*. México: UTEHA, 1961.
- Young, Robert, *From Cape Horn to Panama. A narrative of Missionary Enterprise among the Neglected Races of South America, by the South American Missionary Society*. Londres: SAMS, 1905.
-

[1] Véanse, sólo a modo de ejemplo: J. Dexter Montgomery, *Disciples of Christ in Argentina, 1906-1956. A history of the first fifty years of mission work*, (St. Louis: Bethany Press, 1956); Daniel P. Monti, *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*, (Buenos Aires: La Aurora, 1969); A. G. Tallon, *Historia del metodismo en el Río de la Plata, 1836-1936*, (Buenos Aires: Imprenta Metodista, 1936); Waldo Luis Villalpando, *Las iglesias del trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina*, (Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos, 1970); Samuel Escobar, *La chispa y la llama. Breve historia de la Comisión Internacional de Estudiantes Evangélicos en América Latina*, (Buenos Aires: Ed. Certeza, 1978). La bibliografía es numerosa y desapareja.

[2] Jean Pierre Bastian *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, (México: F.C.E., 1989); *Historia del protestantismo en América Latina*, (México: Cupsa, 1990); *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*, (México: F.C.E., 1994); *La mutación religiosa de América Latina*, (México: F.C.E., 1997).

[3] Prudencio Damboriena *El protestantismo en América Latina*, 2 tomos (Friburgo: Feres 1962); "Génesis y etapas de la penetración protestante en Iberoamérica", *Cuadernos hispanoamericanos*, vol. 8, no. 80, (1956).

[4] Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, (México: Vuelta, 1989).

[5] Hans Jürgen Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*, (Salamanca: Sígueme, 1985).

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

[7] Véase la opinión del célebre misionero Allen F. Gardiner sobre la inconveniencia de promover el culto anglicano en castellano, lo que implicaría provocar la reacción de las autoridades locales e impediría la prosecución del lento trabajo de los repartidores de Biblias en América del Sur a mediados del siglo XIX, en G.P. Despard *Hope deferred, not lost; a narrative of missionary effort in South America, in connection with the Patagonian Missionary Society*, (Londres: Nisbet, 1851).

[8] Además de la sociedad cuyas iniciativas se reseñan a continuación por tratarse de la más importantes en la órbita anglicana en cuanto a nivel de actividad desarrollado en América Latina (la *British and Foreign Bible Society*), debe destacarse la existencia de la Sociedad Bíblica Americana, creada en 1816, que comenzó a operar en la Argentina en 1864, de la mano del pastor metodista Andrés M. Milne. Su tarea fue proseguida por un converso, Francisco G. Penzotti, quien en su carácter de director de la Agencia Platense de la Sociedad organizó el reparto de Biblias no sólo en el interior de la Argentina sino también en otros países de Sudamérica. En 1909, por ejemplo, Penzotti registró aportes llegados de Paraguay, Uruguay, Bolivia, Ecuador, Perú, Chile y Argentina, todos ellos países involucrados en la iniciativa. Pero no sólo la expansión geográfica de esta sociedad resulta notable: también lo es su carácter netamente interdenominacional. Si bien estaba dirigida por metodistas, participaban junto con ellos los Valdenses, Adventistas, Bautistas y Galeses, además de existir cierto número de colaboradores independientes. Entre 1864 y 1909, dice Penzotti, se repartieron 1.012.972 libros, de los cuales 68.321 fueron entregados en 1909. También operaban en América Latina la Sociedad Bíblica Naval y Militar (de 1779) y la Sociedad Religiosa de los Tratados (de 1799).

[9] El sistema lancasteriano, llamado así por su gran promotor, el pastor cuáquero Joseph Lancaster, consistía en la enseñanza de la lectura en base a fragmentos escogidos de la Biblia y a la instrucción que aquellos alumnos más avanzados transmitían a los

principiantes. Véase Mariano Naradowski, “La expansión lancasteriana en Iberoamérica: el caso de Buenos Aires”, *Anuario del IEHS*, no. 9, (1994).

[10] Véase el relato del propio Thomson en el libro que publicó a su vuelta a Inglaterra compilando las cartas escritas durante su largo viaje: *Letters on the moral and religious state of South America* (Londres, 1827). En Buenos Aires fue muy bien recibido por el gobierno: el Cabildo de la ciudad decidió implantar el sistema en todas las escuelas y le encomendó su organización. Más tarde, ante la imposibilidad de otorgarle un sueldo, se lo nombró ciudadano ilustre. Al irse Thomson, en 1821, existían por lo menos dos escuelas funcionando, una de ellas con cien alumnos.

[11] El propio Abeledo reunió una selección de aquellas polémicas con relatos de sus viajes en el volumen *Campaña Anticlerical*, (La Plata: La Nueva, 1909).

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

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

[14] Véase W.M. Jacob, *The making of the Anglican Church Worldwide*, (Society for Promoting Christian Knowledge –SPCK–, 1997), cap. 6 “Mission and Empire”.

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

[16] Véase A. Graham-Yooll, *La colonia olvidada. Tres siglos de presencia británica en la Argentina*, (Buenos Aires: Emecé, 2000); y Daniel P. Monti, *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*, para la historia temprana de la instalación anglicana en el Río de la Plata.

[17] Para la historia de la misión de Ushuaia el lector dispone del testimonio de E. Lucas Bridges *Uttermost part of the Earth*, (Londres: Hodder & Stoughton, 1948), y de las obras de Arnoldo Canclini, *Allen F. Gardiner – Marino, misionero, mártir*, (Buenos Aires: Marymar, 1979); *Waite H Stirling – El centinela de Dios en Ushuaia*, (Buenos Aires: Marymar, 1980); *Tomás Bridges – Pionero de Ushuaia*, (Buenos Aires: Marymar, 1981); *Jorge A. Humble – Médico y misionero patagónico*, (Buenos Aires: Marymar, 1982); y *Juan Lawrence – Primer maestro en Tierra del Fuego*, (Buenos Aires: Marymar, 1983). Existe también la narrativa detallada hecha por Robert Young en *From Cape Horn to Panama. A narrative of Missionary Enterprise among the Neglected Races of South America, by the South American Missionary Society*, (Londres: SAMS, 1905), caps. 1 al 7, basada en los archivos de la SAMS.

[18] Según el relato de Thomas Bridges en una conferencia varios años posterior, citada por E. Lucas Bridges en *Uttermost part of the Earth*.

[19] La Argentina había inaugurado en 1883 un establecimiento penal en Puerto Cook, en la isla de los Estados. Recién hacia el cambio de siglo se trasladó a los reclusos a Ushuaia, que para entonces contaba con una población civil de unas 200 personas. Véase E. Lucas Bridges, *Uttermost part of the Earth*, 327.

[20] Thomas Bridges tenía para entonces seis hijos, cinco de los cuales habían nacido en Ushuaia (la hija mayor había nacido en Malvinas). De acuerdo con la ley argentina, que se rige por el *jus solis*, estos niños eran argentinos. Como, sin embargo, Gran Bretaña sigue el *jus sanguinis* para determinar la nacionalidad, eran también considerados como ciudadanos británicos. Por otra parte, la ausencia de funcionario argentino alguno ante quien registrar estos nacimientos hacía difícil demostrar su identidad y condición. Lucas Bridges refiere en su libro las dificultades que él y sus hermanos experimentaron en 1902 cuando debieron viajar a Buenos Aires para que se les reconociera la propiedad de las tierras de su padre luego de la muerte de este. La situación debió resolverse buscando testigos que los hubiesen conocido de niños y que se encontraran ahora vivos, y en Buenos Aires...algo que no resultó fácil. Véase E. Lucas Bridges, *Uttermost part of the Earth*, 341-344.

[21] Para este conflicto, véase Rev. W.H. Hodges, *History of the Anglican Church of St John the Baptist*, (Buenos Aires, 1931).

[22] Se calculaba que la colectividad británica en Buenos Aires contaba con unos 30.000 miembros en 1914. Para 1925, en una estimación vaga, se suponía que había crecido, ya que se calculaban entre 30.000 y 40.000. Véase A. Graham-Yooll, *La colonia olvidada. Tres siglos de presencia británica en la Argentina*, 287, y Maldwyn A. Jones, *El Reino Unido y América: emigración británica*, (Madrid: Mapfre, 1992), 308.

[23] Estos incluían la pro-Catedral de San Juan en la Capital Federal, y parroquias en Flores (San Pedro), Palermo (San Pablo), Belgrano (San Salvador), Lomas de Zamora (Santa Trinidad), Quilmes (Todos los Santos), Barracas (Iglesia de Cristo), Rosario (San Bartolomé), Bahía Blanca (San Pablo) y Chubut en la Argentina; Montevideo (Santa Trinidad) y Fray Bentos en Uruguay; Río de Janeiro (Iglesia de Cristo), Sao Paulo (San Pablo), Bahía (San Jorge), Pernambuco y Pará en Brasil; Colonia de Nueva Australia en Paraguay; Islas de Cabo Verde (San Vicente). A estas parroquias más establecidas se sumaban lugares que eran abastecidos por ellas y en los cuales se celebraban servicios (en colegios ingleses, capillas, centros de misión o, en el caso de Campana, en el Instituto de Mecánicos) una vez por semana o cada quince días: Hurlingham, Villa Devoto, Campana, La Plata, San Isidro, Berisso, General Urquiza, Maldonado (Palermo), Almagro, Alberdi, Talleres, la Misión del Chaco. En Brasil, estos centros (Lapa, Móoca, Santos y Sao Vicente)

celebraban el culto en lugares tan poco propicios como la sala de lectura del ferrocarril, el hall de una casa comercial o, simplemente, una plaza. Existían además en la Argentina dos centros dedicados a realizar misiones entre los marinos (uno que cubría los puertos de Buenos Aires y La Plata y otro en Ingeniero White) y tres capellanías de zonas rurales (*camp chaplaincies*): una para Buenos Aires y las provincias del oeste, con servicios regulares en Junín y Venado Tuerto; otra para Córdoba y las provincias del norte, funcionando en Córdoba, Tucumán y Jujuy; y una más para Entre Ríos, Corrientes y Salto. Estas capellanías rurales atendían además a una multitud de pequeños pueblos dentro de su área, y los pastores a cargo visitaban también a quien así lo pidiese.

[24] Según el relato de E. Lucas Bridges, *Uttermost part of the Earth*, 138-140.

[25] Discurso de Estrada en Congreso Nacional, Cámara de Diputados, Diario de sesiones, tomo de 1886, p. 1000.

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

[27] Ibidem, pp. 1004-1005.

[28] Ibidem p. 1005.

[29] Ibidem pp. 1006-1007. Para ejemplos de este tipo de deslizamiento en Estrada, véanse las citas siguientes.

[30] Ibidem p. 1006.

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

[32] Véase, al respecto, Lilia Ana Bertoni *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, (Buenos Aires: FCE, 2001), especialmente capítulos I y IV.

[33] Para una caracterización de las ideas de nación en la Europa de fines del siglo XIX véase Georges Weill, *La Europa del siglo XIX y la idea de nacionalidad*, (México: UTEHA, 1961) y Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, (Barcelona: Crítica, 1991). Para la Argentina, véase Lilia Ana Bertoni, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, en especial el capítulo V.

[34] Tulio Halperín Donghi “1880, un nuevo clima de ideas”, en El espejo de la historia, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 247.

[35] En contra de lo afirmado por la versión ya clásica de Cárdenas y Payá en El primer nacionalismo argentino, Buenos Aires, 1978, que ubicaba a los conflictos generados por la inmigración en torno al centenario y a los primeros nacionalistas pasadas las primeras

décadas del siglo XX, este debate permite apreciar como estas discusiones se encontraban presentes ya en la década de los años '80 del siglo XIX. Cfr. Bertoni, op.cit., capítulo I.

[36] Congreso Nacional, Cámara de Diputados, Diario de sesiones, tomo de 1886 p. 1003.

[37] Ibidem p. 1003.

[38] Ibidem p. 1009.

[39] Ibidem, pp. 1004-1005.

[40] Ibidem p. 1011.

[41] Ibidem p. 1000.

[42] Ibidem p. 1006.

[43] Ibidem p. 1003.

[44] Ibidem p. 1010.

[45] Ibidem p. 1007.

[46] Ibidem p. 999.

[47] Ibidem pp. 1010-1011.

[48] Véase W.M. Jacob, *The Making of the Anglican Church Worldwide*.

[49] E. Lucas Bridges, *Uttermost part of the Earth*, 513 y ss.

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

[51] Discurso de Mansilla, Congreso Nacional, Cámara de Diputados, Diario de sesiones, tomo de 1886 p. 1000.

[52] Mansilla, ibidem p. 999.

[53] Calvo, ibidem p. 1004.

[54] Ambos fragmentos en ibidem p. 1012.

[55] Sin embargo, Lucas Bridges asegura que las tierras que su padre solicitara estaban valuadas en 50 libras esterlinas por legua cuadrada. Véase E. Lucas Bridges, *Uttermost part of the Earth*, 139. Años más tarde, cuando él mismo y sus hermanos se encontraron con la necesidad de expandirse para sostener a una familia creciente, decidieron tomar tierras aún no explotadas en la costa Atlántica de Tierra del Fuego y desbrozarlas, a la espera de que esta ocupación pudiera mantenerse el tiempo suficiente como para poder aducir algún derecho sobre ellas. El hijo del misionero explica que tomaron esta determinación porque

sabían que nunca podrían comprarlas, ante el precio elevado que alcanzaban, empujado por la presencia de ricos estancieros en la costa norte. Los Bridges no estaban en 1886 en condiciones de comprar las tierras que solicitaban, y tampoco lo estarían más tarde, porque esta región, aunque estaba lejos de los precios que podía alcanzar la legua cuadrada en la fértil llanura pampeana, se cotizaba cada vez más.

[56] Tulio Halperín Donghi “1880, un nuevo clima de ideas”, 248.

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

[58] Congreso Nacional, Cámara de Diputados, Diario de sesiones, tomo de 1886 p. 1010.

[59] *Ibidem* p. 1006.

[60] Cfr. Tulio Halperín Donghi, “1880...” *op.cit.*, pp. 243-244.

[61] Véase al respecto Paula Seiguer “La Iglesia Anglicana en la Argentina: religión e identidad nacional”, *Anuario IEHS*, Universidad Nacional del Centro, Tandil, no. 17, (2002), 201-216.