

Las dificultades de la reducción a la unidad: la construcción del poder episcopal en la Iglesia Anglicana en la Argentina (1869-1920)

Paula Seiguer¹

Artículo recibido: 17 de octubre de 2016

Aprobación final: 03 de marzo de 2017

El creciente interés que los académicos de diversas disciplinas (antropología, sociología, geografía, historia) han demostrado por los fenómenos religiosos minoritarios en la Argentina ha dado origen en los últimos años a una bienvenida multiplicación de los estudios sobre diversas comunidades, iglesias e instituciones. Dentro de este panorama, los trabajos sobre las iglesias del protestantismo histórico, aquellas derivadas más directamente de la Reforma del siglo XVI, siguen siendo escasos y fragmentarios. No solamente no se ha emprendido aún una investigación sistemática sobre muchas de ellas, sino que la problematización de las implicaciones de su presencia en la Argentina resulta aún muy incipiente. Para muchas iglesias, solo contamos con monografías compuestas por sus propios miembros.² Por otra parte, la mayoría de los trabajos académicos se ha centrado en sus relaciones con comunidades inmigrantes, y en las condiciones de su llegada y eventual expansión.³ Más recientemente, se ha comenzado a debatir la importancia de su presencia para la historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina a partir de su constitución como minorías en un campo religioso plural (Morales Schmuker, 2014 y 2015; Seiguer, 2015).

¹ Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Universidad de Buenos Aires/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), Argentina. Correo electrónico: pseiguer@yahoo.com.ar

² Entre otros, véase Bruno (2014); Villalpando *et. al.* (1970); Canclini (2004); Monti (1969).

³ Por ejemplo, Bjerg (2001); Silveira (2017); Seiguer (2017); Espinosa (2014).

La accidentada historia de los inicios de la Iglesia Anglicana en la Argentina, y de su progresiva institucionalización en torno a las figuras de los obispos, nos muestra una cara de la pluralización del campo religioso local a la que a menudo no se le ha prestado mucha atención: aquella que registra el paso de un conjunto de iniciativas semiprivadas a un organismo pensado como de bien público. Paralelamente al largo proceso de construcción de un Estado central unificado, y a la construcción jerárquica de la Iglesia Católica argentina, inescindible del primero (Di Stefano y Zanatta, 2000; Martínez, 2013), instituciones como la Iglesia Anglicana fueron organizándose, ajustándose, dándose normas, construyendo un espacio desde el cual podrían sostener luego posiciones y diálogos frente a otros actores de la sociedad argentina.

Este artículo busca reflejar y analizar algunos de los conflictos a los que se enfrentaron los dos primeros obispos anglicanos en la Argentina en el proceso de construcción de un poder centralizado, de una única Iglesia Anglicana. Ese proceso de edificación e institucionalización ocurrió en paralelo con el del Estado nacional argentino y con el de la Iglesia Católica en el país, redefiniéndose en ambos las relaciones entre autoridades civiles y eclesiásticas, y entre éstas y sus fieles. Existen características similares que pueden entrecerse en este artículo, y que en esencia se resumen en que, mientras en Argentina se conformaban un gobierno central y una Iglesia Católica, surgía también en el ámbito anglicano una jerarquía unificada, legitimada por su vínculo con autoridades espirituales situadas extraterritorialmente, en el marco de una institución pública.

El artículo recorre primero brevemente las diversas formas de instalación del anglicanismo en el país, y luego se concentra en las dificultades del primer obispo, Waite Hockin Stirling, para lograr el reconocimiento de su autoridad episcopal. A continuación analiza de manera más extensa las diferentes aristas de las pugnas que su sucesor, Edward Francis Every, sostuvo con diversos sectores de la Iglesia en su búsqueda de una "regularización" o "normalización" que le otorgara los poderes que consideraba inherentes a su cargo. En ambos casos examina los instrumentos empleados por los obispos para conducir lo que podemos ver como un proceso de reducción a la unidad de la Iglesia. Finalmente, esboza algunas conclusiones sobre las tensiones entre fieles y obispos, y su lugar en el proceso de construcción de la Iglesia como una institución inserta en el contexto argentino.

"Un obispo necesita tantas cosas": Waite Hockin Stirling y los inicios del obispado de América del Sur

La instalación oficial de la Iglesia Anglicana en lo que es actualmente territorio argentino data de 1825, y formó parte de las negociaciones en torno de la firma del Tratado de Amistad, Comercio y Navegación entre las Provincias Unidas y Gran Bretaña. La primera iglesia, *St. John's*, se constituyó originalmente como una capellanía consular. A partir de 1826, bajo la nueva *Consular Act*, el Estado británico reconoció su deber de proveer a las necesidades religiosas de su personal diplomático (Pinnington, 1970).⁴ En teoría este sistema volvía a la iglesia dependiente del obispo de Londres, pero en la práctica implicaba que era manejada desde el *Foreign Office*. Según el sistema de *half-and-half* que se desarrolló para estos casos, el gobierno británico contribuyó con la mitad de los 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. Esto daba a la colectividad ciertos derechos sobre su iglesia, aunque el pastor era elegido por el cónsul. El aporte gubernamental británico permitió a los residentes alquilar un edificio, y luego comprar un terreno en Buenos Aires sobre la calle 25 de Mayo, en un lote en el que había estado emplazado el cementerio del convento de Nuestra Señora de la Merced, y comenzar con la edificación de una iglesia propia, que se inauguró en 1831.

Durante las décadas siguientes, la pequeña comunidad anglicana porteña, compuesta por comerciantes y trabajadores manuales ingleses y por sus descendientes de segunda generación, mantuvo el culto dentro de los estrechos límites establecidos en los términos del Tratado y exigidos por los gobiernos locales (Silveira, 2014). La práctica religiosa anglicana era reconocida como un privilegio adjunto a la condición de extranjero, una concesión para asegurar el bienestar de los expatriados, y estaba prohibida su extensión a la población local. La situación sólo cambió a partir de la sanción final de la Constitución en 1861, una vez resuelto el conflicto entre Buenos Aires y la Confederación. Dicha norma instauró nuevas reglas de juego al establecer la libertad de culto a nivel nacional, lo que unido al crecimiento migratorio de las últimas

⁴ En América del Sur, siete ciudades portuarias tuvieron iglesias que gozaron del *status* de capellanía consular: Buenos Aires, Pernambuco, Bahía, Río de Janeiro, Montevideo, Valparaíso y Lima.

décadas del siglo XIX, permitió la expansión de las iglesias protestantes (Seiguer, 2015).

A partir de ese momento, *St. John's* actuó como base desde la cual comenzó a crearse la red del culto anglicano. El primer servicio en Rosario se hizo en mayo de 1868, la iglesia de Lomas de Zamora fue erigida en enero de 1873, *St. Peter's* de Flores fue creada en junio de 1889 a partir de una congregación fundada en enero de 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. Otras capillas e iglesias se fueron agregando después. La expansión siguió en general la de las líneas del ferrocarril, con las cuales se vinculaban de diversas maneras muchos residentes de origen inglés.

Un cambio importante se produjo a partir de 1869 con el nombramiento de Waite Hockin Stirling como primer obispo para América del Sur, lo que como veremos desató la oposición de la feligresía porteña. El obispo provenía de la otra rama de la expansión anglicana, que no se basaba en la comunidad inglesa residente sino en la voluntad misionera de una sociedad de laicos anglicanos: la *Patagonian Missionary Society*, rebautizada en 1864 como *South American Missionary Society*, o SAMS. Esta sociedad fue fundada en 1844 por el Capitán Allen Gardiner, un personaje algo excéntrico que intentó durante años establecer misiones en distintos puntos de América del Sur y África, y que desde la década de 1850 pretendió instaurar un puesto permanente entre los indígenas Yámana de Tierra del Fuego. Luego de varios fracasos, que costaron las vidas de los primeros misioneros (incluido Gardiner), se estableció una estrategia de aproximación gradual, que consistía en el alquiler de la isla Keppel, ubicada en el archipiélago de Malvinas, desde la cual se hacían viajes de reconocimiento, y a donde se invitaba a indígenas a vivir un tiempo para aprender su lengua y sus costumbres. El Rev. Waite Stirling⁵, Secretario de la sociedad, fue enviado

⁵ Waite Stirling nació el 14 de enero de 1829 en Darmouth, en el condado de Devon, Inglaterra. Pertenecía a una familia relativamente acomodada de la *gentry* (su hermano mayor fue 3er baronet de Strowan y 7mo baronet de Ardoch; su padre capitán de la marina real), y con muchas vocaciones eclesiásticas. Stirling se formó en un ambiente evangélico militante, comenzando por la instrucción inicial que le diera su tío, el Rev. William Hockin. Recibió su educación formal en Oxford, se ordenó en 1853, y entre 1854 y 1856 fue asistente del párroco de *St. Mary's* en Nottingham, donde por casualidad conoció a varios integrantes de las familias que habían iniciado la SAMS y que formaban parte de su consejo directivo. Así, a los 28 años fue recomendado para el puesto de secretario de la sociedad, que desempeñó durante cinco años antes de partir como misionero. Stirling se había casado en 1853 con Louisa Jane Phinn, con quien tuvo dos hijas, y las tres lo acompañaron en su nueva misión. Louisa murió el 16 de octubre de 1864 en Carmen de Patagones. Stirling se casó nuevamente en 1888 con una viuda, Lucinda McClymont, en Buenos Aires. Macdonald (1929).

a Keppel como Superintendente de misión en 1862 y fue el primero en fundar un lugar de trabajo permanente en Ushuaia, dando inicio a una misión exitosa que fue acompañada por una serie de iniciativas en distintos puntos de la Patagonia argentina y chilena (Morales Schmuker, 2013). Su logro potenció enormemente a la SAMS, que contó con el apoyo de patronazgos importantes, como el de Charles Darwin, o el del obispo de *St. Albans*, y que consiguió que Stirling fuera nombrado primer obispo anglicano para América del Sur, con sede episcopal en Malvinas (Marsh y Stirling, 1878; Marsh Gardiner, 1895; Young, 1905; Macdonald, 1929).

El obispado sudamericano sería por muchos años un "puesto algo problemático", tal como comentaría el arzobispo de Canterbury, Frederick Temple, en 1902 (Every, 1929: 105). Temple no exageraba: la diócesis era gigantesca, ya que en teoría cubría al subcontinente completo, con la única excepción de Guyana, y en la práctica incluía a Perú, Brasil, Uruguay, Chile, Paraguay, Bolivia y la Argentina. La ubicación de la sede obispal en Malvinas, situada en un extremo del continente, volvía la administración del territorio desde allí casi imposible por las dificultades implicadas en los traslados y las demoras en el acceso a la información. Peor aún, se trataba de una diócesis muy pobre, por cuanto la feligresía era escasa y se encontraba salpicada en diversos centros vinculados con el comercio británico, a los que se sumaban algunas estaciones misioneras.

Las dificultades aparecieron rápidamente. Un año antes de su nombramiento, Stirling había ofendido enormemente a la colectividad inglesa porteña al predicar en una capilla no-conformista en contra de los deseos expresos del cónsul.⁶ Debido a esto, la iglesia de *St. John's* encabezó la oposición a la nominación de Stirling como obispo empleando como portavoz al obispo T. N. Staley, de Honolulu, que hizo una gira por América del Sur en 1869 ofreciendo sus servicios a las diferentes capellanías. Staley dirigió cartas a Gladstone (flamante primer ministro británico) y al arzobispo de Canterbury, Archibald Tait, diciendo que les transmitía lo que oía en todas partes entre los fieles, y que había un disgusto generalizado ante la idea de que un representante de la SAMS, y particularmente Stirling, fuera nombrado obispo con autoridad sobre ellos.

⁶ El episodio es conocido por el relato que Staley hizo en su carta a Gladstone en 1869. La carta no menciona a cuál capilla se refiere, pero por la fecha sólo puede haberse tratado de la Iglesia Metodista, que acababa de iniciar su prédica en castellano, en el primer intento de evangelización de la población porteña por parte de una iglesia protestante, lo que debe haber causado cierto escándalo en la época. George (1999: 14); Bruno (2007).

Aconsejó inicialmente que no se nombrara un obispo por el momento,⁷ y luego, al enterarse del proyecto en marcha se refirió a la nominación de Stirling como "el mayor desastre que podría haber ocurrido".⁸

La consagración del nuevo obispo se hizo el 21 de diciembre de 1869. Stirling pasó luego algo más de un año en una gira de conferencias y presentaciones a lo largo de las islas británicas intentando conquistar apoyos y recaudar fondos para su nuevo episcopado. Cuando volvió a Sudamérica, en 1871, se encontró con el panorama de una oposición organizada.

Parte de los problemas de Stirling se desprendían de su extraordinaria posición en la estructura anglicana de la época. A diferencia de los obispados coloniales, en donde los conflictos solían darse entre la estructura eclesiástica y los gobernadores laicos, pero en donde había una práctica establecida que actuaba como marco regulador (Jakob, 1997; Porter, 2001; Mackenzie, 1993; Pinnington, 1970), se le había asignado como base un territorio considerado británico (las Malvinas), pero se pretendía que ejerciera su autoridad sobre una región extensa, sobre la cual el gobierno de su país no tenía poder oficial alguno. Su situación, lejos de ser la del máximo representante de la Iglesia estatal, era la de una autoridad religiosa extranjera en países en los que la libertad de culto no siempre estaba claramente establecida.

Esto era a su vez usado como argumento por quienes no estaban de acuerdo con las tendencias teológicas que Stirling representaba. En efecto, el nuevo obispo era un decidido representante del partido evangélico dentro de la Iglesia Anglicana, al igual que la SAMS.⁹ Stirling era un misionero, y se temía que continuara siéndolo y que sus

⁷ Carta de Staley a Tait desde Buenos Aires, 22 de junio de 1869. *Archbishop Tait's Papers*, vol. 170, ff. 152-155.

⁸ Carta de Staley a Tait desde Buenos Aires, 2 de octubre de 1869. *Archbishop Tait's Papers*, vol. 170, ff. 156-157. Evidentemente Staley no era un testigo imparcial de los acontecimientos. Había sido nombrado como primer obispo de Honolulu por Canterbury, y había dejado su sede por los conflictos virulentos que sus posiciones teológicas habían introducido en la diócesis. La situación era tan complicada que presentó su renuncia poco después y nunca regresó a Hawai. Staley era un tractariano convencido, un partidario de la renovación anglocatólica que por esas fechas se enfrentaba con el partido evangélico al que pertenecían Stirling y la SAMS.

⁹ La Iglesia Anglicana contiene diversas corrientes reconocidas dentro de ella, también llamadas "partidos". Las dos más importantes, la *Low Church* y la *High Church*, son conocidas también como tendencia evangélica (o protestante) y tendencia anglocatólica. En realidad, el evangelismo es una corriente religiosa que corta transversalmente a muchas iglesias protestantes, y que hace centro en el estudio de la Biblia, en el sacrificio de Cristo (crucicentrismo), y en el activismo conversionista. Esta corriente, de enorme fuerza en el siglo XIX, es representada dentro de la Iglesia Anglicana por la *Low Church*. D. W. Bebbington (1989).

tendencias ofendieran a las sensibilidades católicas de las autoridades locales y pusieran en peligro los privilegios comerciales de las congregaciones de las capellanías.

La posición legal de Stirling fue muy precaria al principio, ya que muchos capellanes se negaron a aceptar su supremacía arguyendo que sus licencias (la autorización requerida para officiar el culto en una jurisdicción episcopal) habían sido otorgadas por el obispo de Londres, según lo requería el *Foreign Office*. Para superar este problema, Stirling recibió del obispo de Londres una Comisión relativa sobre las capellanías consulares. En la práctica, esto implicaba reconocer que su poder sobre ellas provenía de una delegación, y no era inherente a su cargo. Stirling apreció el gesto (conocía al obispo Jackson desde hacía muchos años), pero se ocupó de destacar que lo consideraba un anacronismo, una solución pragmática que no implicaba una renuncia de fondo a sus derechos (Macdonald, 1929: 119).

A pesar de contar con estas credenciales, muchos capellanes siguieron resistiéndolo, y Stirling hizo saber que no visitaría las iglesias a menos que se le reconociera su autoridad episcopal sobre ellas. En la Iglesia Anglicana, sólo los obispos están capacitados para otorgar los sacramentos de Confirmación (sin haber recibido el cual no es posible comulgar) y Ordenación, y para dedicar nuevos templos. La ausencia de otras oportunidades para obtener estos servicios era la única herramienta de la que Stirling disponía para obligar a las iglesias a adecuarse a la nueva situación. El obispo carecía de medios para impedir que las juntas y consejos locales que se organizaban espontáneamente trajeran capellanes sin tomarse el trabajo de solicitar su licencia. Los clérigos que venían desde Europa, u ocasionalmente desde los Estados Unidos, no siempre estaban bien informados de la situación. También existían casos en los que se producían equívocos más o menos voluntarios y los candidatos pedían la licencia o hacían juramento de obediencia canónica a otro obispo en Inglaterra, aun existiendo allí comisarios a quienes Stirling había habilitado para ejercer esta prerrogativa en su lugar.¹⁰ Por otra parte, se registra también el caso de al menos un capellán que vino desde Inglaterra licenciado por el comisario del obispo, se ocupó de su iglesia durante años, se comunicó con Stirling por carta en muchas oportunidades, y volvió a Inglaterra sin haberlo visto jamás (Macdonald, 1929: 130-134).

¹⁰ Ese rol fundamental fue cumplido por T. M. Macdonald, miembro del consejo directivo de la SAMS, y uno de quienes lo habían recomendado inicialmente a la sociedad. Su hijo, Frederick, mantuvo la relación y aprovechó la correspondencia de su padre con el obispo para escribir la biografía de este último.

Esto sucedía porque los viajes eran caros, lentos, y los medios de transporte a veces bastante precarios. Los relatos de los viajes del obispo al Chaco, a Morro Velho (en plena jungla amazónica), o a Ushuaia, en los días previos a la extensión de los barcos a vapor y al tendido de los ferrocarriles, nos lo muestran en su faceta aventurera. Como muchos de los misioneros decimonónicos, Stirling tenía la mentalidad de un pionero. Sin embargo, sus quejas a sus comisarios pidiendo hombres que lo acompañaran en su tarea muestran la medida de sus dificultades:

Mi carencia es dolorosa: un obispo necesita tantas cosas. Necesita consejeros, necesita ojos. Preciso de todos ellos. Con un ingreso exiguo, y privado de todo prestigio oficial, con una esfera débilmente ocupada por el clero, difícil de manejar e inmensa, camino pesadamente por mi cansadora senda, como un labrador que tuviera la mirada puesta en el hogar deseando el descanso. (Macdonald, 1929: 136)¹¹

Lo que Stirling percibía como carencias revela aquello que resultaba constitutivo de un obispo anglicano a sus ojos: el clero a su disposición, el apoyo y reconocimiento de las autoridades civiles, el personal administrativo y profesional, los fondos suficientes para cumplir con las tareas de gobierno de la diócesis. En Inglaterra, donde la Iglesia era parte del entramado del Estado, estas cosas hubiesen sido parte integral y natural de su posición. En Sudamérica eran inalcanzables.

La situación siguió siendo complicada durante muchos años. En 1873 la primera ordenación anglicana realizada en la Argentina, la de Francis Lett en Buenos Aires, fue ocasión de una nueva expresión del conflicto. El Rev. Francis Smith, capellán de *St. John's*, no aceptaba la autoridad de Stirling y seguía sosteniendo la del obispo de Londres. Por ello, Lett se vio forzado a obtener dos licencias para officiar en la diócesis, una de cada obispo (George, 1999: 16). En 1874 se hizo un intento decidido por resolver el conflicto, y Lord Derby, el Secretario de Relaciones Exteriores británico (cabeza del *Foreign Office*), y Tait junto con Jackson emitieron sendas cartas para que circularan entre los cónsules británicos de América del Sur, y "todo el pueblo cristiano [...] y más particularmente a los clérigos y laicos de la Comunión de la Iglesia de Inglaterra residentes en los diferentes países de América del Sur",¹² explicando que el nombramiento de Stirling se había hecho en forma legal, con la sanción real, y que todos los derechos del obispo de Londres sobre las iglesias sudamericanas, incluidas las capellanías consulares, ahora habían sido transferidos a él.

¹¹ Por motivos de espacio, todas las citas se presentarán en la traducción de la autora.

¹² Documento emitido por el Arzobispo de Canterbury, reproducido en Macdonald (1929:143).

La declaración expresa de apoyo a Stirling por parte de los poderes invocados por aquellos que se resistían a la autoridad del nuevo obispo, como los depositarios legítimos de ésta, no tuvo los efectos inmediatos esperados. En 1875, cuando Stirling finalmente viajó a Buenos Aires y presentó sus credenciales, el capellán se negó a recibir su licencia de él, aleccionado por su congregación. Aparentemente los fieles no estaban dispuestos a cambiar la soberanía teórica del obispo de Londres por la presencia muy concreta de un obispo de América del Sur con quien además no coincidían teológicamente. Una larga negociación llevó a que finalmente se acordara la creación de un Consejo del Obispo, un órgano consultivo que debería actuar como freno a su posible arbitrariedad, si bien Stirling se las arregló para demorar su formación efectiva hasta 1885 (Hodges, 1931: 20). Evidentemente este proceso produjo un cierto desgaste, porque en 1875 Stirling consideró aceptar el puesto de obispo de Perth, Australia, para el cual Matthew Hale lo recomendó.¹³ La paz con Buenos Aires, que gradualmente se iba convirtiendo en el centro de operaciones de la diócesis, requirió que el obispo pasara varios meses oficiando como capellán de *St. John's* durante una vacante en el puesto, período que aprovechó para cultivar personalmente a los feligreses (Macdonald, 1929: 133-134).

A lo largo de los treinta y un años del episcopado de Stirling (1869-1900) este fue lentamente construyendo el reconocimiento de la autoridad del obispo sobre la diócesis. El proceso fue arduo, y requirió incesantes viajes, agentes de reclutamiento de clérigos en Inglaterra, diplomacia y paciencia. La derogación de la ley de capellanías consulares en 1875 ayudó al obispo a consolidar su poder en algunos casos (George, 1999: 15-16), pero incluso en este sentido hubo excepciones a la regla: los consejos de las iglesias (*vestries*) y sus asambleas de miembros, que recaudaban los fondos para su mantenimiento, se convirtieron en dueños absolutos de edificios y terrenos, y no siempre consideraban adecuado ceder ante el obispo. Todavía en mayo de 1880 los problemas con el clero continuaban: un capellán escribió al comisario del obispo en Inglaterra pidiendo disculpas por su falta de licencia, explicando que se lo había

¹³ La recomendación de Stirling aparece en la carta que M. B. Hale, el obispo renunciante, escribió al arzobispo de Canterbury sobre su sucesión. Existe también una carta del propio Stirling buscando el consejo del arzobispo sobre esta oferta, que hacía peligrar el orden de la diócesis. Tait respondió que era mejor que permaneciera en su puesto, lo que Stirling aceptó. *Archbishop Tait's Papers*, vol. 214, ff. 366-367, y vol. 225, ff. 232-233.

nombrado directamente como capellán consular, y que no sabía en ese momento que la necesitara (Macdonald, 1929: 130).

Mientras tanto, la expansión de la iglesia anglicana en la Argentina continuaba; bajo el obispado de Stirling aparecieron nuevas congregaciones, además de capellanías rurales (con pastores volantes que atendían a pequeñas congregaciones en estancias o pueblos, rotando cada semana los caminos que visitaban), y nuevos puntos de misión. En este último terreno, la SAMS continuó ampliando su trabajo, abriendo una importante misión en el Chaco paraguayo en 1888 (que luego se extendería al Chaco argentino y boliviano). Además, la sociedad comenzó un patrón nuevo de misiones urbanas con fuerte contenido de trabajo social en barrios carenciados (como Palermo, Urquiza o Almagro en Buenos Aires), y de trabajo mixto entre el apoyo a las feligresías de origen inglés y de misión religioso-educativa entre una población más amplia (como en Rosario).

Por todo ello, para el momento de la llegada del nuevo obispo en 1902 la situación se había complejizado, y la diócesis incluía a misiones y capellanías que respondían a la SAMS, capellanías volantes con muy bajo nivel de institucionalización y capellanías con un gran nivel de independencia.

Edward Francis Every y los inicios de su proceso de "normalización"

En 1902 el Arzobispo de Canterbury, Frederick Temple, consagró a Edward Francis Every como segundo obispo anglicano para América del Sur. Every no tenía experiencia alguna en la tarea episcopal, ni tampoco había trabajado fuera de Gran Bretaña.¹⁴ Se trataba de un hombre con una buena preparación teológica, y con una considerable fortuna personal, que estaba dispuesto a emplear en el desempeño de su cargo. Como ventaja adicional era soltero, lo que volvía a las incomodidades del nuevo

¹⁴ Every había nacido el 3 de abril de 1862 en Egginton, Derbyshire, Inglaterra y provenía de una familia muy aristocrática: la abuela del nuevo obispo era una descendiente de Guillermo el Conquistador, y su abuelo pertenecía a un linaje ennoblecido por matrimonio desde el siglo XVI. Su formación se dio en ámbitos selectos y transcurrió en el momento de la renovación de tendencias anglocatólicas liberales de fines del siglo XIX, un ambiente de gran estímulo intelectual, muy vinculado con el famoso "Terceto de Cambridge". Fue educado en Harrow y Cambridge (en donde obtuvo un *master* en Teología), y ordenado diácono en 1885, y sacerdote en 1886. Entre esa fecha y su nombramiento para el cargo en América del Sur, con 40 años de edad, ejerció como asistente de párroco y como párroco titular en varias pequeñas ciudades y aldeas del norte de Inglaterra. *Crockford's Clerical Directory*, 1923; Every (1933: 193-194 y 205); para el Terceto de Cambridge véase Newsome, (2001: 248-252).

puesto (tampoco existía una casa designada para el obispo, ni personal administrativo que lo asistiera) mucho menos problemáticas.

Poco tiempo después de haber llegado a su nueva diócesis, Every decidió que el tamaño de ésta hacía imposible una gestión adecuada. Por ello comenzó en 1904 una activa campaña propiciando la división de la jurisdicción. Este desglosamiento dejaría a la catedral de las Malvinas como sede de un obispado que cubriría la vertiente pacífica de América del Sur (lo que en la práctica implicaba ocuparse del trabajo misionero en Chile y Tierra del Fuego, que se consideró perteneciente a la diócesis del Pacífico por su cercanía a Malvinas, y de las comunidades de expatriados ingleses residentes en la zona central y norte de Chile y en Lima), y convertiría a Buenos Aires en la cabecera de una nueva diócesis correspondiente a la vertiente atlántica. Este segundo obispado cubriría el área de la Argentina, Uruguay, Paraguay, Bolivia y Brasil. Todos estos países tenían comunidades inglesas, y a ellas se sumaba el trabajo misionero iniciado en 1888 por la SAMS en el Chaco paraguayo, y los centros educativo-evangelizadores entre la población de habla castellana.

Pero el verdadero problema, desde la perspectiva del nuevo obispo, no era la extensión sino la diversidad institucional interna, la enorme complejidad de situaciones derivada de la rica historia previa, que dificultaban la instauración de una autoridad centralizada y de "una vida eclesial en común".¹⁵ En la Argentina, que constituía el núcleo de la diócesis oriental, esta diversidad se expresaba de manera particularmente acuciante debido al importante crecimiento que la colectividad inglesa había experimentado en las últimas décadas del siglo XIX.

Desde la perspectiva del nuevo obispo resultaba muy difícil aceptar el enorme grado de autonomía del que disfrutaban aquellas capellanías que habían sido creadas por la comunidad de manera independiente de la organización eclesial, que para 1910 contaban en general con sus propias constituciones y personería jurídica, fondos propios y el derecho legal de contratar libremente a su párroco. Su queja sobre la tendencia al "congregacionalismo" de estas capellanías iba acompañada por una percepción aparentemente paradójica: Every consideraba a los laicos como demasiado propensos a dejar pasivamente en manos de la iglesia su bienestar espiritual, sin hacerse personalmente responsables de su gestión y sostenimiento, pero al mismo tiempo los

¹⁵ *Diocesan Magazine* (1910, octubre), p. 3.

veía como excesivamente independientes en su gestión de la organización eclesiástica, y poco dispuestos a coordinar sus actividades con el resto de la Iglesia (Every, 1915).¹⁶ Esta paradoja se clarifica si consideramos que Every percibía al laicado como dividido en dos: una pequeña pero activa minoría, que se ocupaba de los asuntos de la Iglesia pero que no parecía muy dispuesta a seguir directivas centralizadas, y una mayoría poco comprometida, que asistía a la Iglesia por pura conveniencia social.

Buscando enmendar esta situación, Every dedicó los años clave de principios de la década de 1910, previos al inicio de la Primera Guerra Mundial, a desarrollar en su nueva jurisdicción una serie de instituciones inspiradas en la vida eclesiástica inglesa, que juzgaba aptas para desarrollar la vida social en torno de la Iglesia en un nivel parroquial pero también para estimular el intercambio en el nivel diocesano. La idea era fomentar un sentido de pertenencia común fundado en buena medida en el rol centralizador del obispo. Paradójicamente, la división de la diócesis fue la ocasión de un relanzamiento de la idea de unidad.

Uno de los primeros instrumentos de esta renovación fue la *Diocesan Magazine*, creada en octubre de 1910. La revista era la sucesora de publicaciones periódicas previas de corta duración: *The Ark of Faith*, lanzada por el Rev. J. H. Stevenson, que perduró entre 1896 y 1900, y *The River Plate Anglican*, entre 1903 y 1905. Por otra parte, la nueva iniciativa convivía con (y probablemente competía con) aquellas revistas que seguían confeccionando las capellanías más asentadas. La iglesia de *Holy Trinity* en Lomas de Zamora, por ejemplo, inició la publicación de *The Church Monthly Record* en 1889, y la continuó hasta 1947. *St. Saviour's*, en Belgrano, también tuvo su propio periódico parroquial durante todo el período estudiado. Aunque el interés de estas publicaciones se limitaba a la vida de la capellanía en cuestión, su solvencia continua contrastaba con las dificultades de las revistas que intentaron abarcar un área más amplia, lo cual confirma hasta cierto punto el diagnóstico de Every respecto del "congregacionalismo" de las iglesias que encontrara al llegar a ocupar su nuevo puesto.

¹⁶ El congregacionalismo, que implica la convicción de que cada congregación debe ser independiente de cualquier autoridad, y tener los medios para imponer la disciplina interna, decidir sobre los detalles de sus creencias específicas, elegir a su pastor, examinar y admitir o rechazar posibles nuevos miembros, fue una de las variantes del puritanismo surgido en el siglo XVI como protesta frente al *establishment* de la Iglesia Anglicana como iglesia de Estado bajo Isabel I. En este caso, Every usaba el término en forma algo despectiva para referirse a la resistencia de las congregaciones a aceptar la autoridad del obispo y a ceder parte de su autonomía para integrar una red de iglesias que actuaran en conjunto y siguieran las mismas reglas.

La revista se distribuía por medio de suscripciones y por la intermediación de los párrocos, quienes recibían un cierto número de ejemplares que debían intentar repartir. Era muy frecuente que una parte de las suscripciones quedaran impagas, o se retrasaran en el pago, y resulta casi imposible estimar el número de lectores. La revista no difundía su tirada ni su contabilidad, y sólo podemos guiarnos por las recurrentes quejas de sus editores, que en noviembre de 1911 insistían en que si sólo pudieran conseguir 800 suscriptores no tendrían déficit.¹⁷ Para septiembre de 1912 la situación era dramática, y se decidió pasar al formato cuatrimestral, pero un comité de fieles ofreció subsidiar la revista por otros seis meses, con la idea de que ese tiempo permitiría remontar las finanzas de la publicación.¹⁸ Esto no ocurrió, y finalmente se recurrió al formato cuatrimestral con el nombre de *Diocesan Gazette & Chronicle* a partir de enero de 1914, que luego fue reemplazado por el de *Official Gazette & Chronicle of the Anglican Diocese in Argentina and Eastern South America*.

Otras instituciones parecen haber sido más exitosas: su prototipo es la *Women's Diocesan Association* creada por Every el 27 de julio de 1910. De larga actuación en muchas parroquias anglicanas, las damas diocesanas cumplían roles indispensables para la reproducción de la sociabilidad en torno de la iglesia: se encargaban de la organización de ocasiones sociales de diverso tipo, con el fin de recabar fondos que pudieran ser necesarios para alguna obra caritativa o para la construcción o reparación de los edificios de la parroquia, para entregar los premios a los alumnos destacados de las escuelas parroquiales o dominicales, o para dar un festejo de Navidad a los niños de algún orfanato local, además de ayudar también a mantener en contacto a las diversas iglesias a través de la correspondencia y de la recomendación a otras parroquias de mujeres que se mudaban.

Por su parte, los varones podían pertenecer a la *English Church Men's Society of the River Plate*, una rama de la *Church of England Men's Society*, presidida en 1912 por el arzobispo de York, y futuro arzobispo de Canterbury, Cosmo Gordon Lang.¹⁹ La Sociedad, que se reunía regularmente en *St. John's*, ahora elevada a Pro-Catedral, fue fomentada por Every como una forma de inspirar compromiso con la institución, y de crear una conciencia de solidaridad basada en ella (debía funcionar, por ejemplo, como

¹⁷ *Diocesan Magazine* (1911, noviembre).

¹⁸ *Diocesan Magazine* (1912, septiembre), Separata.

¹⁹ *Diocesan Magazine* (1912, julio), p. 265.

un medio para conectar a aquellos miembros recién llegados a la Argentina con sus pares locales, que los ayudarían a encontrar alojamiento y los presentarían ante la iglesia parroquial). Sus miembros apoyaron al obispo visiblemente,²⁰ pero parece haber sido muy minoritaria.²¹

Desde 1911 existió una *Girl's Friendly Society*, que también era una rama local de la sociedad inglesa homónima. Presidida por el obispo, su organización era muy compleja, con numerosos cargos electivos.²² Había sociedades locales, como la *St. John's Sewing Guild*, muy presente en los primeros años de la década de 1910 en el terreno de la actividad caritativa; y una *Society of Anglican Clergy of the River Plate*, que se reunía mensualmente.²³

Pero sin duda la más importante de las organizaciones creadas y apadrinadas por Every fue la Asociación de la Iglesia Anglicana, la *Anglican Church Association* (ACA, en adelante). Legalmente constituida como sociedad sin fines de lucro el 12 de enero de 1910, fecha de la resolución oficial que aprobaba sus estatutos, la ACA era la dueña y administradora legal del Fondo de Dotación del Obispado, y teóricamente debía ser la propietaria de todas las posesiones de la Iglesia en la Argentina. Según la *Diocesan Magazine* de febrero de 1912, su existencia permitiría a los centros locales que aún no hubiesen obtenido personería jurídica obviar el trámite, sin alterar la situación legal de aquellas parroquias que ya se habían constituido legalmente como sociedades. Evidentemente, hacerlo implicaba para las capillas o iglesias una abdicación de las propiedades cedidas o compradas por sus miembros al conjunto de la institución, en un claro movimiento de centralización. Al mismo tiempo, quedaba en claro el firme propósito de que cualquier iniciativa nueva encarada por laicos en nombre de la Iglesia pertenecería a ésta, y no quedaría en manos de un grupo privado. Aunque el movimiento encontró las resistencias de aquellas capellanías más ricas y consolidadas, con el tiempo también éstas fueron nombrando a la ACA como la institución que recibiría sus propiedades en caso de disolución de la sociedad.

²⁰ *Diocesan Magazine* (1911, octubre), p. 7.

²¹ *Diocesan Magazine* (1912, julio), p. 265. En 1912 sólo contaba con 30 miembros en la única filial existente en la Argentina, la de Buenos Aires, de los cuales 7 eran con seguridad clérigos.

²² *Diocesan Magazine* (1911, noviembre).

²³ *Diocesan Magazine* (1912, julio).

"La unidad real de la Iglesia es la diócesis, no la congregación": la organización del sínodo

Si la Asociación de la Iglesia Anglicana fue la organización más importante de entre las creadas por Every, la organización sinodial fue su más relevante renovación institucional. A principios de 1912, Every comenzó a hablar sobre el tema en la *Diocesan Magazine* y en sus sermones, destacando que hasta el momento el obispo era el único responsable del gobierno de la diócesis, y que un sínodo permitiría dar a los laicos por primera vez voz y voto en las futuras decisiones.

El papel del sínodo hubo de ser repetidamente explicado en la revista, lo cual resulta índice de algún grado de desacuerdo o de desconcierto ante la medida, algo que los conflictos posteriores ratifican. Every mismo intentó enfrentar las objeciones en su discurso de apertura del primer sínodo, en septiembre de 1912:

Creo que hay alguna duda y desconfianza de este proyecto como si fuera algo novedoso y revolucionario. [...] La razón por la cual la idea del sínodo es tan poco comprendida es que la mayoría de nuestro clero y laicado viene de Inglaterra, donde la Iglesia no disfruta de autogobierno, debido a que las condiciones particulares del establishment que prevalecen así lo impiden. Sin embargo, la posición de Inglaterra es excepcional. En los dominios y dependencias de ultramar el autogobierno por sínodo es casi universal.²⁴

El sínodo era planteado como un instrumento más para "regularizar" la situación de la diócesis. A este respecto, Inglaterra no era presentada como el modelo a seguir porque en su condición de iglesia oficial la iglesia anglicana no podía organizar su gobierno con plena libertad, por lo cual la comparación sugerida era la de las colonias británicas.²⁵ Si bien es claro que esta comparación era de una relevancia relativa, por cuanto la situación de la Iglesia en América del Sur tampoco era la de una iglesia colonial, lo cierto es que a partir de las resoluciones de la Conferencia de Lambeth de 1867 el gobierno sinodial constituía la política oficial de la Iglesia Anglicana para cualquier iglesia no establecida (es decir, no estatal) dentro de su Comunión.²⁶

²⁴ *Diocesan Magazine* (1912, septiembre), pp. 321-322.

²⁵ Una explicación completa de la peculiar relación de la Iglesia de Inglaterra con el Estado inglés superaría ampliamente los límites del presente trabajo. La situación de la Iglesia Anglicana como iglesia oficial establecida implicaba que el Parlamento estaba involucrado en cualquier modificación doctrinaria u organizativa, y que todo inglés tenía el derecho de considerarse miembro *de facto* de la Iglesia en virtud de su nacimiento.

²⁶ *Lambeth Conferences. Resolutions Archive from 1867*, Londres, Anglican Communion Office, 2005. Las Conferencias de Lambeth son las reuniones que los obispos anglicanos realizan cada 10 años en el palacio londinense del arzobispo de Canterbury con el fin de debatir, acordar y luego poner por escrito recomendaciones de tipo doctrinal y organizativo comunes a la Comunión Anglicana en todo el mundo.

Sin embargo, el principal objetivo en la convocatoria del sínodo era claramente "ayudar a la gente de la iglesia de estas capellanías a tener presente que no son congregaciones aisladas, sino miembros de una gran Comunión histórica",²⁷ y que "la unidad real de la Iglesia es la diócesis, no la congregación".²⁸ En el marco de una ofensiva contra las tendencias centripetas de su diócesis, Every necesitaba una institución que le permitiera tomar sus riendas.

Los Estatutos del nuevo sínodo fueron redactados por el obispo (presumiblemente asistido por el Consejo del Obispo del Río de la Plata, aquél órgano creado a regañadientes por Stirling y que ahora dejaría de existir), y publicados previamente a su reunión.²⁹ Los mismos preveían la participación de todos los clérigos que contasen con la licencia del obispo para oficiar en la diócesis, y de un número importante de laicos elegidos por las parroquias (cada capellanía debía elegir a dos representantes). Los elegidos debían ser hombres, mayores de 21 años y comulgantes, pero los electores incluían a todos aquellos que contribuían regularmente con los fondos de la Iglesia según el monto mínimo establecido por cada parroquia (una medida diseñada para no excluir a miembros activos que por distintos motivos no podían comulgar).³⁰ En las capellanías rurales el capellán podía nominar a los candidatos de acuerdo con el obispo.

De acuerdo con la tradición de este tipo de cuerpo representativo, su constitución consistía de tres órdenes (obispo, clero, laicado). El voto de clérigos y laicos se hacía por cabeza, a menos que el obispo (con la aprobación de tres clérigos y tres laicos) pidiese el voto por órdenes, en cuyo caso haría falta una mayoría simple de cada orden para aprobar una propuesta. El obispo presidía la asamblea y se reservaba el poder de veto, pero no tenía voto. La representación por órdenes era defendida a partir de las dificultades para conseguir candidatos dispuestos a representar a los laicos, teniendo en cuenta que participar en el sínodo implicaba dedicarle tres, cuatro o más días de trabajo, y para muchos desplazarse largas distancias y costear el viaje y el alojamiento en

²⁷ *Diocesan Magazine* (1912, octubre), p. 5.

²⁸ *Diocesan Magazine* (1913, mayo), p. 189.

²⁹ *Diocesan Magazine* (1912, abril), pp. 180-182.

³⁰ Los motivos iban desde la falta de confirmación (a veces por falta de contacto con un obispo, otras porque se trataba de nuevos miembros conversos), a la existencia de cuestiones de disciplina eclesiástica (divorcios), a la pertenencia nominal a otra iglesia protestante cuyos ministros no estaban disponibles en la localidad en cuestión, lo que obligaba al fiel a asistir a los servicios y colaborar con la Iglesia Anglicana, aunque teóricamente no existiera intercomuni3n entre ambas iglesias.

Buenos Aires. Por ello, y aunque por estatuto se preveía que los laicos doblaran en número a los eclesiásticos, lo más probable era que los segundos fuesen mayoría.³¹

Esta circunstancia prestaba realismo a los recelos acerca de las consecuencias de la pobre representación de los laicos en el sínodo. El temor al atropello de las soberanías locales y a la centralización de la toma de decisiones que hasta ese momento estaban en manos de cada parroquia tenía sus fundamentos si se considera que a los problemas de representación planteados por el sínodo se sumaba la cuestión de cómo se tramitaría el día a día de los asuntos de la diócesis una vez que éste se disolviese. Se preveía que el sínodo volvería a reunirse de acuerdo con un régimen trianual, dejando en ese lapso las decisiones en manos de un *Standing Committee* (Comité Permanente), elegido por los representantes. Eran los miembros de este comité quienes determinarían, por ejemplo, cómo debían ser administrados los fondos de la diócesis, y quiénes a partir de entonces actuarían como órgano consultivo legitimando las decisiones del obispo.

Y esto era percibido por las capellanías más antiguas como un problema. De hecho, el obispo buscó aliviar el clima de aprensión, aclarando:

Dependemos de la persuasión y no de la compulsión. No hay sanciones legales detrás de cualquier maquinaria que creemos. [...] Deseo que se comprenda claramente que al adoptar el gobierno por sínodo no nos apartamos de la base voluntaria sobre la cual ha descansado nuestra Iglesia hasta ahora.³²

En cualquier caso, la mayoría de las iglesias optó por participar, designando a algunos de sus miembros como representantes, o delegando esa representación en conocidos residentes de la ciudad de Buenos Aires. Sin embargo, la iglesia de *Holy Trinity* de Lomas de Zamora objetó las formas designadas para la elección de los representantes laicos, y pidió permiso para elegir a los suyos de acuerdo con los métodos consagrados en su propia constitución para nombrar a sus autoridades. Cuando se le respondió que esto no era posible, porque debía garantizarse la uniformidad de la representación (lo contrario hubiera ido exactamente en contra de la idea del sínodo), Lomas no acató la resolución del obispo y envió a sus coadjutores (*Churchwardens*), H. L. Stevens y J. Banham, quienes de todas formas no participaron del sínodo porque, junto con otros miembros, se negaron a firmar una declaración de sumisión a la autoridad de éste.

³¹ *Diocesan Magazine* (1912, agosto), p. 289.

³² *Diocesan Magazine* (1912, septiembre), p. 322.

Éste último conflicto surgió cuando los miembros del sínodo se encontraron al asistir con que, sin previo aviso, el obispo había diseñado un compromiso escrito y lo había convertido en un requisito *sine qua non* para la participación. La declaración decía: "Por la presente me comprometo lealmente a reconocer la autoridad del sínodo y a obedecer sus decisiones".³³ Si bien el objetivo expreso consistía en dotar al sínodo de una autoridad efectiva, jerarquizándolo por sobre los viejos órganos consultivos que venía a reemplazar, esto ciertamente socavaba la promesa del obispo de depender de la persuasión por sobre la compulsión. Significativamente, quienes pusieron objeciones a la idea de dar al sínodo un "cheque en blanco" y comprometerse a obedecer la voluntad de la mayoría tal como era expresada en éste, fueron casi todos clérigos. Los escrúpulos de los religiosos (los Reverendos W. H. T. Blair, del centro Allen Gardiner en Los Cocos; T. B. Green, capellán de Entre Ríos, Concordia y Salto; J. de Guérin, párroco de Flores; y R. F. Pyman, párroco de *St. Bartholomew's* en Rosario) fueron considerados válidos para el sínodo siguiente, y se llegó a una fórmula transaccional por la cual el obispo siguió insistiendo en la firma de la declaración, pero se le agregó "en todas las cosas legales y honestas".³⁴ Debe tenerse en cuenta también que todos los clérigos mencionados dependían de la SAMS, a excepción de Pyman, que ocupaba la única capellanía de Rosario que había logrado sostenerse en forma independiente, *St. Bartholomew's*. Esta iglesia había sido fundada y mantenida por la SAMS hasta fechas muy recientes, y el trabajo de la SAMS en otros centros seguía siendo sumamente importante para Rosario. La relación de estos clérigos con la SAMS es significativa en vista de los repetidos conflictos que, como se verá más adelante, surgieron entre Every y la sociedad misionera en el curso de estos años. Estas tensiones derivaban en última instancia de la situación difícil en la que se encontraban pastores que debían su licencia para trabajar en la diócesis al obispo, pero su sustento a la SAMS, y que a menudo encontraban complejo reconciliar sus lealtades en la vida cotidiana... lo que por supuesto configuraba la base del problema al que se enfrentaba Every, para quien esto resultaba insoportable.

El conflicto específico de la iglesia de Lomas también se arrastró hasta 1914. El 24 de abril de ese año los coadjutores de la iglesia, en su condición de diputados de la Sociedad Británica de Lomas de Zamora, se reunieron con los miembros del Comité

³³ Para un relato completo de las decisiones del sínodo y de su accidentado inicio, incluyendo la lista de quienes se negaron a firmar la declaración de sumisión véase *Diocesan Magazine* (1912, octubre).

³⁴ *Diocesan Gazette & Chronicle* (1914, enero), p. 10.

Permanente en ausencia del obispo, que por entonces se encontraba de viaje en Inglaterra. Este Comité, creado por el primer sínodo, incluía en su composición al obispo, al arcediano (segundo del obispo, encargado tradicionalmente de las cuestiones administrativas, y desde 1910 rector de la Pro-catedral de *St. John's*), los canónigos de la Pro-catedral (estas canonjías honorarias, que implicaban la obligación de contribuir a la celebración de los cultos en la Pro-catedral y de servir de concejo privado del obispo, eran llenadas por voluntad directa de éste) y cinco laicos designados por votación en el sínodo.³⁵

En esta discusión, las dos posiciones fueron expuestas de forma mucho más transparente. Los coadjutores sostuvieron que la Sociedad Británica de Lomas era el cuerpo legal que representaba a la capellanía, y que sus estatutos establecían claramente que sólo ellos podían representarla, por lo cual no era posible elegir de otra forma a los representantes laicos al sínodo. En efecto, esta Sociedad se había fundado con el objetivo de construir la iglesia de *Holy Trinity*, por lo que era la depositaria de su personería jurídica y la propietaria de sus terrenos y edificios.

El Comité Permanente respondió con una teoría que separaba a la Sociedad, en tanto grupo privado, de la iglesia en tanto parte de una institución mayor, voluntaria y pública, al decirles que no se invitaba a participar del sínodo a la Sociedad Británica de Lomas sino a todos los comulgantes mayores de 21 años sumados a todos los suscriptores de fondos de la capellanía. En esencia, la respuesta implicaba recalcar que la capellanía de Lomas era parte de la Iglesia Anglicana, y que sus asistentes no eran simples miembros de una sociedad civil sino y sobre todo fieles de una iglesia universal, cuyos estatutos debían ser superiores a cualquier disposición de una de sus

³⁵ El Comité debía reunirse por lo menos dos veces al año, y compartir la responsabilidad de las decisiones más importantes con el obispo, tales como el uso dado al dinero del Fondo Diocesano, la construcción de nuevas capillas, el inicio de alguna nueva obra misionera, o la negociación de conflictos en la diócesis. En 1914 el Comité estaba compuesto por el obispo, el arcediano W. H. Hodges, los canónigos J. T. Stevenson, A. B. L. Karney, los clérigos C. K. Blount y C. S. Pepys (reemplazando a los canónigos C. F. Mermagen y P. R. Turner, que habían sido asignados a puestos alejados de Buenos Aires); y los laicos E. S. Cutts, Hope Gibson, H. J. Henman, W. H. Dyke y L. Cooper. Resulta relevante notar que tres de los cinco laicos que componían el Comité eran miembros directivos de la *English Church Men's Society of the River Plate*, institución que presidía el mismo arcediano Hodges y donde el Canónigo Karney compartía el comité directivo con Henman y Cutts, mientras que Dyke actuaba como tesorero. Los números de fieles, o peor aún, la población inglesa de la Argentina, pueden darnos una idea errónea acerca de cómo funcionaban los órganos directivos de la Iglesia Anglicana. Unos pocos nombres se repiten una y otra vez, y es probable que las relaciones entre estos laicos comprometidos y poderosos y el clero hayan sido cercanas y personales, mientras que la mayoría de los laicos tenían poco contacto con la forma en que era manejada la institución religiosa.

congregaciones. Como lo aclaró el Comité Permanente, esto implicaba que el capellán (y no la Sociedad) tenía la obligación de mantener un registro de electores y de invitarlos a reunirse para celebrar elecciones en el momento en que así lo dispusiera la autoridad central.³⁶ Esta idea negaba la posibilidad de una representación corporativa, donde la capellanía era la entidad representada, en favor de una representación individual de los fieles, y reducía a la iglesia de *Holy Trinity* a una circunscripción electoral dentro de la diócesis.

Los coadjutores llevaron esta respuesta al Consejo de la Iglesia de la Sociedad Británica de Lomas, que contestó al Comité por medio de una carta,

dejando constancia de que consideran imposible disociarse de la Congregación de la Iglesia de Holy Trinity, o asumir que existen tales dos cuerpos separables como nuestra Asociación y una congregación separada de nosotros.³⁷

La Sociedad se negó pues a aceptar la ficción política que se le proponía, e insistió en la identidad evidente entre sus miembros y la feligresía de la iglesia de Lomas.³⁸ Además, declinó seguir discutiendo con el Comité Permanente, e incluso declaró que no creía que éste tuviera la autoridad suficiente como para decidir sobre este tema, por lo que lo dejaban en suspenso hasta el próximo sínodo. Por supuesto, esto implicaba que se llegaría al siguiente sínodo, previsto para 1915, en iguales condiciones a las de 1912. El obispo tuvo que negociar personalmente, y en octubre de 1915 se anunció el acuerdo con vistas al siguiente sínodo,³⁹ y aunque lamentablemente las fuentes no dejan en claro cómo se resolvió el problema, el obispo lo celebró diciendo que Rosario (la otra capellanía que se había resistido a participar del sínodo) y Lomas "ahora se adecuaron cordialmente [...] Parece que ahora se reconoce más o menos que la organización eficiente de la diócesis es ventajosa para todos".⁴⁰

El conflicto echa luz sobre dos puntos de vista que eran muy difíciles de reconciliar. Desde la perspectiva de Every, lo que estaba en juego era ni más ni menos que la construcción de una diócesis homogénea a partir de estructuras diversas y heterogéneas que hasta ese momento habían funcionado según criterios y estatutos divergentes. En esa construcción, la figura del obispo era el centro. Every tenía un alto

³⁶ *Diocesan Gazette & Chronicle* (1914, julio), p. 89.

³⁷ *Diocesan Gazette & Chronicle* (1914, octubre), p. 105.

³⁸ Usamos aquí la expresión "ficción política" en el sentido que le da Edmund Morgan, como un concepto construido y consensuado socialmente a partir de la necesidad de legitimar el poder. Morgan (2006).

³⁹ *Diocesan Gazette & Chronicle* (1915, octubre), p. 159.

⁴⁰ *Diocesan Gazette & Chronicle* (1915, octubre), p. 146.

concepto de su función y de su dignidad, y su conclusión después de veinticinco años de trabajo era que

En casa la diócesis existe con su maquinaria y su vida ordenada, tanto si el obispo está allí como si no, incluso cuando una sede está vacante. Aquí parece que no pudiera existir una diócesis sin el obispo, porque él la hace, y separada de él no tiene existencia coherente; en un sentido él es la diócesis: en este, que las personas no pueden conocerse todas entre sí, porque están demasiado lejanas y desperdigadas, pero él puede conocerlas a todas, e interesarlas las unas por las otras, y hacerlas sentir que pertenecen al mismo cuerpo. Tampoco hay otra persona que pueda hacer esto, él es el único eslabón viviente. (Every, 1929: 89)

Esta creación de la diócesis implicaba la construcción de una Iglesia más abstracta que aquella a la que los fieles iban todos los domingos, capaz de mantener proyectos supralocales a los que se esperaba que éstos contribuyeran en tanto que miembros individuales de esa entidad superior. Para el obispo Every era vital lograr que se superase la visión local para llegar a una visión diocesana, e incluso mayor, porque en buena medida sus iniciativas buscaban inscribir a la diócesis en los procesos por los cuales pasaba la Comunión Anglicana a nivel mundial. Por ende, todo desafío a su autoridad era traducido como una reticencia a los deberes del buen cristiano para con la Iglesia.

Sin embargo, desde la perspectiva de los laicos, esta búsqueda de centralización en la figura del obispo provocaba tensiones en la medida en que alteraba el *statu quo* y reacomodaba las relaciones de poder al interior de la Iglesia. Si bien el sínodo permitía que los laicos tuvieran la posibilidad de votar las iniciativas del obispo, lo cierto es que la calidad de la representación era dudosa, y el compromiso firmado de cumplir con lo decidido por la nueva institución implicaba que los laicos podían estar perdiendo terreno en lugar de ganarlo.

Incluso muchos años más tarde, el obispo seguía reservándose el derecho a tomar ciertas decisiones clave por su cuenta: en su concepción, el rol del sínodo era el de construir consenso, es decir, el de crear una identidad diocesana, no el de constituir un cuerpo legislativo. Aun si reconocemos que el gobierno por sínodo creaba varios espacios en los comités para que los laicos ejercieran un poder efectivo, deberíamos preguntarnos si se trataba de *los mismos* laicos que hasta el momento habían controlado el devenir de cada parroquia. Dado que los comités nombrados por el sínodo (de los cuales el más importante era el Comité Permanente que asumía un rol ejecutivo-

legislativo como verdadera prolongación del cuerpo que lo había creado) funcionaban en Buenos Aires, resulta claro que esto no puede haber sido así.

"La Iglesia, ¿qué es?" El control del clero

La constitución de una Iglesia más integrada y homogénea podía despertar resistencias en algunos fieles, quienes se sentían alienados de una institución que estaba cada vez más en manos de profesionales de la religión, y que se regía por decisiones tomadas centralmente. Una carta de lectores aparecida en la revista de la diócesis se refería a la pérdida de influencia de la Iglesia sobre los fieles, y la atribuía a la distancia creciente entre laicos y eclesiásticos:

La Iglesia, ¿qué es? ¿Es un cuerpo de teólogos? Cuando reflexionamos acerca de nuestros sermones nos parece que el clero ha adoptado este punto de vista. [...] Ellos son la Iglesia. Nunca lo dicen de esta manera tan cruda porque al hacerlo la posición se vuelve demasiado flagrante, uno puede ver su falsedad en seguida. Pero la distinción entre laicado y clero es una que, lejos de disimular, esclarecen día tras día con palabras y actos. [...] Sus palabras y sus escritos nos alienan [...] Ustedes escriben y hablan en un plano diferente a nosotros [...] son exclusivos, se convierten en una camarilla [...] parecen actuar bajo el supuesto de que somos nosotros, los laicos, quienes deberíamos alzarnos y ponernos en el mismo plano que ustedes. ¡No! ¡Enfáticamente no! Nosotros somos el mundo, somos la vida como es, estamos en la corriente, la pleamar, el fluir y la vitalidad de las cosas y ustedes deben darse cuenta de que sus sermones y escritos deben ser ajustados a nuestras necesidades.⁴¹

Esta carta debe por supuesto ser tomada con cuidado, dado que expresa el punto de vista personal de un autor anónimo, y nada nos autoriza a suponer que la misma crítica precisa fuese común entre los fieles de la diócesis. Pero debemos destacar que a los editores de la revista les pareció lo suficientemente relevante como para imprimirla y ponerla a discusión. Y tampoco podemos pasar por alto el hecho de que, en efecto, una de las caras de la construcción de la diócesis implicó un mayor contacto entre los clérigos, quienes tenían organizaciones propias y momentos de reunión, como el *Quiet Day* anual en el colegio *St. George's* o las reuniones de la *Society of Anglican Clergy of the River Plate*. Además eran los protagonistas de la mayoría de las notas de la revista de la diócesis, y ya no respondían solamente al mandato de las comisiones directivas de las iglesias locales sino que sostenían una activa correspondencia con el obispo, de quien recibían directivas cada vez más precisas.

⁴¹ *Diocesan Magazine* (1912, junio), pp. 236-237.

La cuestión del patronazgo, es decir, del derecho de nombramiento de los párrocos, nos presenta un ejemplo de cómo las intenciones de Every de lograr una organización centralizada y homogeneizadora implicaban necesariamente un recorte de las atribuciones de iglesias locales como la de Lomas. Aunque ningún clérigo anglicano podía ejercer como tal sin contar con la licencia del obispo de la diócesis, el derecho a la designación de los capellanes estaba muy desigualmente distribuido, a causa de los variados orígenes y fuentes de financiamiento de las diversas iglesias.⁴² En 1915 existían 5 iglesias en donde la congregación tenía el derecho a elegir el capellán, 5 donde la elección era realizada por el Comité Permanente del Sínodo Diocesano, 9 donde la SAMS se reservaba la elección, 5 donde ésta era realizada por el obispo, 1 (San Vicente) donde el párroco era elegido por la *Society for the Promotion of the Gospel* (otra sociedad misionera inglesa), 1 (Rosario) donde el Consejo local elegía pero con consulta previa al obispo y 2 que seguían siendo capellanías consulares, por lo que la elección era realizada por el cónsul de turno.⁴³ A esto había que sumar que 5 iglesias de la diócesis tenían personería jurídica, por lo que sus estatutos las volvían legalmente independientes de las decisiones del obispo.

Un escenario tan complejo ponía a éste en una situación difícil cuando se encontraba con clérigos a quienes él no hubiera elegido, y se veía ante la opción de rechazarlos, con el consiguiente enojo de la sociedad o capellanía involucrada, y a sabiendas de que sería difícil conseguir otro hombre para el puesto; o de aceptarlos, y tener que trabajar con personal que posiblemente difiriera en mucho de su propio enfoque sobre el propósito, el público y la tarea a realizar por la Iglesia Anglicana en América del Sur. Por todo esto, Every montó a lo largo de 1915-1916 una campaña que incluyó diversas presiones, como mociones en el sínodo, artículos en la revista de la diócesis, cartas dirigidas a todas las iglesias, publicación de los nombres de quienes aún no se plegaban a la iniciativa, etc., con el fin de lograr que todas las iglesias se comprometieran a consultar al obispo antes de contratar un clérigo. En la práctica, el obispo pasó a designar a la mayoría de ellos.

Esta nueva relación más fluida con una autoridad central y con sus colegas, a la que luego se sumó la selección de párrocos por parte del obispo, contribuyó a emancipar parcialmente a los capellanes de sus fieles, y no resulta extraño suponer que a lo largo

⁴² *Diocesan Gazette & Chronicle* (1915, octubre), p. 138.

⁴³ *Diocesan Gazette & Chronicle* (1915, octubre), p. 138.

de este proceso muchos de ellos pudieron sentir que los eclesiásticos habían tomado una nueva distancia respecto de los laicos. Por otra parte, no puede negarse la tendencia de los ministros a hablar de la Iglesia en un sentido institucional, no como *congregatio fidelium* sino como una realidad que poseía una existencia separada de la de los fieles, y de la cual ellos eran los legítimos representantes. La tensión entre estos dos sentidos de la palabra, una realidad permanente en el cristianismo, resultaba exacerbada por el reacomodamiento del poder al interior de la Iglesia.

El enfrentamiento con la SAMS

Desde el momento de su introducción en América del Sur, la SAMS había trabajado de manera autónoma, sin responder a ninguna autoridad superior a su consejo directivo. Bajo el episcopado de Stirling la sociedad sostuvo el desarrollo de la diócesis, proveyendo los fondos necesarios para el establecimiento de varias capellanías, misiones urbanas, y el pago de parte del salario del obispo, además de expandir su obra misionera a Chile y Paraguay.

Pero la estrecha relación de Stirling con la sociedad misionera de la cual fuera superintendente, y que lo postulara para el cargo, no se repetía en el caso de su sucesor. Every tenía fondos propios, contaba con una red independiente de contactos y apoyos dentro de la Iglesia de Inglaterra, y se encontraba además con una Iglesia y una colectividad más fuertes y organizadas, que aspiraba a liderar. Desde su perspectiva la independencia de la SAMS resultaba irritante, por cuanto implicaba que parte de las acciones llevadas a cabo en nombre de la Iglesia Anglicana dentro de su jurisdicción escapaban a su control.

Esta molestia llevó a un primer choque serio en 1911-1912, a raíz del *affaire* Turner. El Rev. P. R. Turner fue el superintendente clerical de la misión del Chaco paraguayo durante muchos años, bajo la superintendencia laica del famoso misionero Wilfred Barbrooke Grubb. Cuando la misión se reestructuró a partir de 1910, en el momento en que Barbrooke Grubb partió a Jujuy para iniciar lo que sería luego la misión del Chaco argentino, Every sugirió a la SAMS que confirmara a Turner como único superintendente. El Consejo Directivo de la sociedad lo hizo, pero luego se echó atrás argumentando una falta de idoneidad de Turner en razón del contenido de algunas

cartas personales que no fueron difundidas. A partir de esta situación, Turner renunció a su cargo.⁴⁴

El obispo se negó a aceptar la decisión y la renuncia subsiguiente, arguyendo que él estaba a cargo de la supervisión oficial de todo el trabajo de la SAMS en la diócesis, y que consideraba que cualquier queja contra el misionero debería haber pasado por él, o por lo menos no haberse resuelto a sus espaldas, en una decisión que le parecía un voto de falta de confianza que no abarcaba solamente al Rev. Turner, sino que lo implicaba a él mismo. Pidió entonces al Consejo del Obispo del Río de la Plata (el órgano consultivo creado por Stirling) que lo apoyara en su decisión, lo cual hizo. Aún así, la SAMS no restauró a Turner, por lo cual el obispo partió rumbo a Inglaterra a entrevistarse con su consejo directivo.

Pero la visita no resultó como lo había esperado, y el consejo se negó a restaurar a Turner en su puesto. Every demostró su confianza personal en él al ubicarlo como capellán en Bahía Blanca ese mismo año, e incluso lo nombró canónigo de la Pro-Catedral, pero esto no resolvía el problema de fondo, que era la disputa jurisdiccional con la SAMS. Finalmente, se acordó someter la cuestión al arbitraje del obispo de *St. Albans* (presidente honorífico de la sociedad misionera) y el arzobispo de Canterbury. Esta mediación estableció normas que regularon a partir de entonces la convivencia entre la sociedad y el poder episcopal: se reconocía al consejo de la SAMS el derecho a elegir sus misioneros, siempre que se consultase al obispo antes de nombrarlos para garantizar que éste no se negaría a darles la licencia para operar en la diócesis. La sociedad debía comunicarse con el obispo antes de tomar la decisión final sobre el despido de algún miembro de su personal. Todo material impreso de la SAMS debía ser supervisado por algún clérigo debidamente ordenado, y esto debía hacerse explícito en el material mismo. Y, finalmente, se recomendaba la creación de un comité local de la SAMS, presidido por el obispo, que actuase como mediador en este tipo de problemas.⁴⁵

Every podía haber perdido la escaramuza inicial, pero el resultado final le otorgaba una victoria importante. De aquí en más, la SAMS debería reconocer la preeminencia del obispo y de la diócesis por sobre su accionar misionero. La sociedad,

⁴⁴ *Diocesan Magazine* (1911, diciembre; 1912, enero y mayo).

⁴⁵ *South American Missionary Magazine* (1912, septiembre), pp. 136-137.

que había llegado a América del Sur antes de existiera ninguna de esas instituciones, era ahora limitada y encuadrada en el marco de la reorganización de Every.

Pero desde la perspectiva del obispo, esto no resolvía todos los problemas. La diócesis seguía dependiendo en forma importante del aporte económico de la SAMS, y la experiencia del conflicto demostraba que esta situación podía dar pie a pleitos futuros. A lo largo de 1912 y 1913 la relación entre la sociedad misionera y el obispo siguió siendo tirante, como lo demuestran los lamentos y discusiones de la *Diocesan Magazine* en torno a las misiones urbanas de la SAMS, y las críticas que la sociedad hizo al primer sínodo, críticas que a su vez fueron recogidas por la publicación de la diócesis para protestar por la forma en que la sociedad se entrometía en los asuntos diocesanos.⁴⁶ Todavía en 1915 seguían apareciendo quejas un poco quisquillosas sobre la forma en que la SAMS presentaba su trabajo en Inglaterra, diciendo que la sociedad parecía mostrarse como responsable de todo el trabajo anglicano en América del Sur cuando en realidad mantenía "sólo" 6 capellanías contra 18 que proveían sus propios fondos o eran mantenidas por el Fondo Diocesano. Es decir, la revista admitía la dependencia continuada de los fondos de la SAMS, que además de solventar el trabajo con los indígenas pagaba el mantenimiento de un cuarto del total de las capellanías de la diócesis.

La idea de una representación errónea de la sociedad frente al público inglés reaparecería años más tarde (y en forma algo más diplomática) en uno de los libros de Every. El obispo asumía allí que la confusión no era deliberadamente buscada por la SAMS sino que resultaba de las campañas de difusión que la sociedad realizaba con el fin de recaudar fondos, lo que hacía que mucha gente oyera hablar de las iniciativas anglicanas en Sudamérica sólo a través de ella, y por ende asumiera que la sociedad representaba o controlaba la iglesia local.⁴⁷ Aun así, destacaba,

los inconvenientes son grandes, porque se asume que los principios eclesiásticos de la diócesis son aquellos de la sociedad. Y esto no es así. La Iglesia en América del Sur tiene un carácter no partidario; en tanto tiene alguna idea o voz común, ésta apunta a ser central y abarcativa, mientras que la sociedad en casa, sin importar cuán excelente sea, representa sólo a un partido [...] La consecuencia es un malentendido perpetuo. No se entiende nuestra posición. Nos hace más difícil conseguir hombres, y perdemos cierta cantidad de simpatía y ayuda práctica. (Every, 1929: 206)

⁴⁶ *Diocesan Magazine* (1912, julio, p. 260; agosto, pp. 290-291; 1913, enero, p. 68); y *South American Missionary Magazine* (1912, diciembre).

⁴⁷ *Diocesan Gazette & Chronicle* (1915, julio).

Como puede apreciarse, la necesidad de diferenciarse de la SAMS y proclamar la independencia de ella seguía siendo un tema importante incluso en los años finales del episcopado de Every. Entraba en esta cuestión la competencia por los fondos que podían llegar a aportar aquellos fieles que donaban regularmente a las iglesias anglicanas en ultramar, un público para el cual Every escribió tres libros.

En el contexto de aquella primera crisis de relación, en 1912, Every aprovechó la reunión del primer sínodo para reafirmar su posición frente a la sociedad misionera. Ya en el discurso de apertura dio muy poco espacio al elogio de su trabajo, y sólo la vinculó explícitamente con la evangelización de los indígenas, poniéndola casi en el mismo nivel que la mucho más pequeña MSS (*Missions to the Seamen Society*) y la SPCK (*Society for the Promotion of Christian Knowledge*, que no estaba realmente presente en la diócesis, y sólo contribuía con algo de dinero para construcciones y pasajes).

No contento con esto, el obispo pidió al sínodo que considerase la posibilidad de llamar a la SPG (*Society for the Propagation of the Gospel*, una sociedad de corte anglocatólico moderado, mucho más acorde con la línea ideológica de Every, y muy relevante en otras zonas del mundo) a trabajar en América del Sur, algo que el sínodo hizo.⁴⁸ Al mes siguiente, la *Diocesan Magazine* publicaba un elogio a la forma de funcionamiento de la SPG que constituía una crítica no demasiado velada a la SAMS:

No existe [en la SPG] un 'consejo en Londres' que discuta en cómodos salones de reunión a 7.000 millas de distancia cuestiones que sobre todo precisan de un conocimiento profundo de las condiciones locales, y que otorgue fondos sin tener la menor idea del poder de compra de la moneda en los lugares para los cuales se está legislando. No hay ningún peligro de que se destruyan los primeros principios de la disciplina ignorando a las 'cabezas de firma' locales, y decidiendo cuestiones sin consultar con las únicas personas que realmente están en posición de conocer la verdadera situación.⁴⁹

El sentido del llamado a la SPG puede verse de manera transparente en el caso de la capellanía de Entre Ríos. En octubre de 1916 se anunció como motivo de gran alegría que ya no sería necesario que la SAMS continuara manteniéndola. Pero la capellanía no había logrado aún autosostenerse, así que se explicó que el dinero faltante se obtendría de un subsidio de la SPG.⁵⁰ La transacción parece innecesariamente

⁴⁸ *Diocesan Magazine* (1912, septiembre), pp. 325-326.

⁴⁹ *Diocesan Magazine* (1912, octubre), p. 6.

⁵⁰ *Diocesan Gazette & Chronicle*, (1916, octubre), p. 131.

complicada. ¿Qué sentido tenía reemplazar un subsidio por otro, cuando podía dejarse que la SAMS simplemente redujera el monto que destinaba a la capellanía en la medida en que los fieles pudieran reemplazarlo con fondos propios? Más aún, el anuncio parece doblemente apresurado si se tiene en cuenta que, por una parte, esto contrariaba la práctica vigente, según la cual se esperaba a que la iglesia en cuestión lograra llegar al umbral del autosustento para luego negociar directamente con la SAMS su retirada; y por otra, se admitía que aún no se había logrado un acuerdo total con la misma SAMS sobre este tema. El obispo parece haber aprovechado la opción que ofrecía contar con los fondos de la SPG para forzar a la SAMS a retirarse. Unos años más tarde la capellanía, incapaz de sustentarse, pasó a depender del Fondo Diocesano, mostrando la fragilidad de aquel arreglo. El ejemplo de Entre Ríos nos permite entrever otra dimensión del esfuerzo ingente (y nunca satisfactorio) que Every hizo por reorganizar la recaudación y las finanzas de la diócesis en un sentido que liberara al obispo de ataduras que comprometieran su poder. El dinero nunca alcanzaba, porque las congregaciones no llegaban a proveer el sustento de la diócesis. Los fondos debían necesariamente llegar desde Inglaterra, pero esto ponía al obispo local en una situación de dependencia que resultaba intolerable para él. La solución encontrada consistía en multiplicar los orígenes de los fondos con el fin de reducir el impacto de una única sociedad sobre la diócesis.

En aquel primer sínodo se resolvió también la creación de un Consejo Diocesano de Misiones, que en enero de 1913 anunciaba su resolución de que

toda iniciativa misionera en la diócesis debería a partir de ahora ser dirigida y controlada por el Consejo, en tanto cuerpo central y representativo en este respecto [...] este asunto debería ser señalado a la gente de la Iglesia de la diócesis, y debería pedírseles que apoyen al trabajo en el campo de misión a través del Consejo de Misiones que ha sido creado especialmente para esta tarea.⁵¹

¿Cuál era el significado de "dirigir y controlar" en este contexto? Obviamente el Consejo no podía reemplazar a la SAMS, ni someterla a su supervisión constante, pero sí se erigió como mediador en el contacto entre las parroquias de la diócesis y las sociedades misioneras, algo que el obispo ya venía intentando lograr.⁵² De esta forma, insistió en que los fondos recaudados por cada capellanía para entidades misioneras fueran por lo menos auditados por el Consejo, que guardaba registros de lo

⁵¹ *Diocesan Magazine* (1913, enero), p. 72.

⁵² *Diocesan Magazine* (1912, enero), pp. 91-92.

recolectado.⁵³ En un plazo un poco más largo, y a través de misioneros sostenidos solo por la diócesis en el Chaco, el Consejo Diocesano de Misiones logró cierta injerencia en el trabajo de la SAMS en esa zona.

La sociedad, por otra parte, ejerció cierta resistencia pasiva al encuadre que proponía Every. Ya hemos visto que el Rev. Turner no fue reincorporado en la misión del Chaco. Y unos años más tarde, en 1916, cuando Every ejerció presiones con el fin de hacerse con (o al menos supervisar) el derecho de patronazgo en la diócesis, la SAMS respondió con cierta vaguedad diciendo que como regla general la sociedad estaba dispuesta a consultar con el obispo en su elección de párrocos, pero que la distancia y su forma de funcionamiento le impedía comprometerse a hacerlo siempre, y menos aún mientras durara la guerra.⁵⁴

Conclusiones

La Iglesia Anglicana siempre se ha definido como una iglesia episcopal (de hecho, en los Estados Unidos su nombre oficial es simplemente el de *Episcopal Church*). Sin embargo, en una zona tan marginal para la Comunión Anglicana como era Sudamérica entre el siglo XIX y los inicios del siglo XX, los primeros obispos encontraron que el sentido de su figura no era algo que estuviera determinado de antemano. ¿Qué significaba ser obispo anglicano en una diócesis tan diferente a las británicas o a la experiencia colonial, en situación de minoría religiosa; una diócesis enorme, pobre, en donde los fieles se encontraban dispersos y a menudo no permanecían en el mismo lugar durante mucho tiempo?

Cuando Waite Stirling fue nombrado primer obispo para América del Sur se encontró con la resistencia a aceptar su autoridad por parte de quienes no veían el beneficio de contar con una tutela episcopal directa. De hecho, muchos años después el obispo Edward Every todavía se veía en la necesidad de "explicar los usos de un obispo para el liderazgo y para fomentar una vida eclesiástica mayor [...] no estaban honestamente convencidos de su utilidad" (Every, 1929: 106).

⁵³ *Diocesan Magazine* (1913, febrero).

⁵⁴ *Diocesan Gazette & Chronicle* (1916, octubre), p. 132.

La intención manifiesta de los obispos de normalizar o regularizar una situación que percibían como impropia oscurece el hecho de que en realidad lo que hacían era crear una unidad previamente inexistente, inventar una Iglesia donde solo existían iglesias en plural, congregaciones locales constituidas de manera independiente a cualquier voluntad central (a veces con la intervención de la *South American Missionary Society*, a veces con la de algún cónsul) y anglicanos dispersos en situaciones muy dispares. Como las citas de Every revelan, el obispo se veía a sí mismo como la única encarnadura de la diócesis, y entendía que ésta era un proyecto, una realidad a construir, que debería ser simultáneamente articulada con la Iglesia universal de la cuál en teoría formaba parte.

Pero la voluntad de construir una Iglesia unificada bajo su obispo chocaba con las resistencias de quienes habían construido estas congregaciones pre-existentes de cero, reuniendo los fondos, alquilando casas, comprando terrenos, construyendo edificios, manteniendo cementerios, importando órganos, y contratando párrocos que respondieran a las necesidades y preferencias locales. Al igual que en la construcción del Estado (y salvando las distancias, por supuesto), el proceso de reducción a la unidad de la Iglesia Anglicana no podía hacerse sin despojar de parte importante de su poder a quienes lo detentaban en la escala local. El proceso de jerarquización que levantaba la figura de los obispos a la majestad que éstos percibían como inherente al cargo, rebajaba simultáneamente a las figuras locales, que perdían el control sobre aspectos clave de la gestión de sus iglesias.

Como hemos notado, los detentadores del poder local sobre las iglesias a menudo eran unas pocas personas, que se perpetuaban en cargos que seguramente les otorgaban un rol importante dentro de su comunidad. El nombramiento de Stirling los obligó a reconocer una autoridad superior a la propia, y a admitir la legitimidad de iniciativas misioneras cuyos alcances a veces rechazaban. La reorganización de Every los llevó a perder el derecho a elegir al pastor, a destinar o recibir fondos de la sociedad misionera que les resultara más atractiva, a decidir sobre cuestiones claves, e incluso a perder la titularidad de los bienes de la congregación. No es difícil suponer que más de una persona se sintiera personalmente atacada por esto, y como lo demuestra el conflicto con la iglesia de Lomas de Zamora, algunas de ellas se negaban a pensar a sus

congregaciones como simples sucursales de una entidad mayor, e insistían en las lógicas basadas en una identidad localmente constituida.

Por otra parte el peso de la SAMS, que sostenía a las misiones y a varias capellanías de la diócesis, contribuyó a fortalecer la autoridad del obispo Stirling por su relación histórica con la sociedad, pero debilitó la capacidad de maniobra de su sucesor, quien debió buscar fuentes alternativas de dinero y poder para intentar enfrentarse con ella y encuadrarla bajo su autoridad.

El proceso de institucionalización en torno a la figura del obispo, entonces, no se impuso sobre una *tabula rasa*, sino sobre las capellanías y parroquias que se habían organizado en una etapa previa, y contra las prerrogativas y las formas de imaginar la Iglesia de muchos de los laicos que las controlaban. La intervención del obispo Every reconfiguró el mapa de la Iglesia Anglicana en la Argentina (y, en realidad, en América del Sur). Si bien su episcopado se extendió hasta 1937, entre 1902 y 1920 introdujo modificaciones de gran importancia para el futuro de la Iglesia, que en años posteriores se ocupó de reforzar. Su rol en la producción de múltiples instancias de sociabilidad e intercambio que apuntaban a la producción de una "comunidad imaginada" dentro del ámbito de la diócesis fue también crucial para elaborar la imagen de la Iglesia como ámbito de construcción de la identidad de la colectividad inglesa (Seiguer, 2013). Desde el espacio unificado que se construyó en torno al obispo fue posible hablar en nombre de la Iglesia, y construir una imagen de ella que no necesariamente se ajustaba ni a cada realidad concreta de la vida local ni a los deseos de todos sus fieles, pero que permitió una adaptación a las condiciones de desarrollo existentes en la Argentina y trazó formas de pensar a la institución de acuerdo con la voluntad del obispo (Seiguer, 2009 y 2013).

No por casualidad, este proceso de edificación e institucionalización ocurrió en paralelo con el del Estado nacional y con el de la Iglesia Católica. Esta última vivió, al igual que la Iglesia Anglicana, un largo proceso durante el siglo XIX en donde debió definirse tanto la autoridad de los obispos frente a sus fieles, como el origen de la legitimidad de esta, a partir del debate en torno del derecho de Patronato. Esto implicó (como en el caso anglicano) un debate complejo para arbitrar las relaciones entre una autoridad central situada en el exterior (Roma, o Inglaterra) y su representante local (el obispo), y una búsqueda incesante en pro de centralizar el poder previamente disperso en una multiplicidad de iniciativas de origen diverso (a menudo privadas) en una única

jerarquía legitimada por esa relación con el exterior, como parte de una institución pensada como pública (Martínez, 2013). Las diferencias entre ambos procesos, sin embargo, son también importantes. Dado el rol central que el catolicismo había ocupado en la legitimación del poder político desde el período colonial, y la importancia de la Iglesia como instrumento de gobierno, la formación del Estado se vio directamente involucrada en el proceso de romanización y reducción a la unidad de la Iglesia Católica. De hecho, ambas instituciones, Estado e Iglesia, adquirieron forma en un juego conflictivo de delimitaciones mutuas (Di Stefano, 2011). Las iglesias protestantes, mientras tanto, fueron actoras secundarias en aquel proceso, aunque su importancia en la delimitación de los espacios para la disidencia religiosa las volvió partícipes necesarias de la definición de la laicidad argentina (Calvo, 2004 y 2006; Seiguer, 2015). La tardía sanción de la libertad de culto (junto con el número siempre pequeño de fieles) implicó además que su expansión solo se dio en las últimas décadas del siglo, y que constituyeran frente al Estado en consolidación un actor de importancia menor frente al desafío que planteaba la Iglesia Católica.

De hecho, las marcas de la presencia creciente del Estado pueden verse en la progresiva preocupación de los anglicanos por crear sociedades sin fines de lucro, regularizar sus estatutos, nombrar sucesores para sus propiedades, etc. La formación del Estado y su propio proceso de institucionalización empujó a la sociedad civil a encuadrarse en nuevos marcos legales, y a sintonizar sus procesos de desarrollo con los de aquel. Este tipo de perspectiva apenas ha sido analizado para las religiones minoritarias, donde la bibliografía ha tendido a naturalizar estos procesos de construcción, a considerarlos como la concreción esperable de una institucionalidad traída desde otra parte, sin observar su imbricación con las características y derroteros específicos de la realidad local.

Bibliografía

Bebbington, D. W. (1989). *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730's to the 1980's*. Londres: Unwin Hyman Ltd.

Bjerg, M. (2001). *Entre Sofie y Tovelille. Una historia de los inmigrantes daneses en la Argentina (1848-1930)*. Biblos: Buenos Aires

Bruno, D. (2007). Un camino de intrigas y misterios. (Historia del proceso hacia la primera predicación evangélica en español en el Río de la Plata. A 140 años de metodismo nativo). *Revista Evangélica de Historia*, vol. 5, Buenos Aires, Comité Nacional de Archivo e Historia, Iglesia Evangélica Metodista.

Bruno, D. (2014) *Moralidad y Reforma Social. Paradigmas morales del relato ético-social del metodismo argentino 1883-1945*. Buenos Aires: manuscrito inédito.

Calvo, N. (2004). Lo sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense. *Andes. Antropología e Historia*, 15, pp. 151-181.

Calvo, N. (2006). Los unos y los otros. Católicos, herejes, protestantes, extranjeros. Alcances de la tolerancia religiosa en el Río de la Plata durante las primeras décadas del siglo XIX. *Anuario IEHS*, 21, pp. 13-35.

Canclini, A. (2004). *400 años de protestantismo argentino: historia de la presencia evangélica en la Argentina*. Buenos Aires: FIET.

Di Stefano, R. (2011). El pacto laico argentino (1880-1920). *PolHis*, núm. 8, pp. 80-89.

Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo – Mondadori.

Espinosa, M. (2014). Una iglesia primitiva e internacional: el perfil misionero de los Hermanos Libres en su llegada a la Argentina. *Ciências Sociais e Religião*, vol. 16, pp. 58-81.

Every, E. (1929). *Twenty-five Years in South America*. Londres: SPCK.

Every, E. (1933). *South American Memories of Thirty Years*. Londres: SPCK.

George, D. (1999). *Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina, 1825-1994*. Buenos Aires: edición del autor.

Hodges, W. H. (Rev.) (1931). *History of the Anglican Church of St John the Baptist*. Buenos Aires.

Jacob, W. M. (1997). *The Making of the Anglican Church Worldwide*. Londres: Society for Promoting Christian Knowledge.

Macdonald, F. (1929). *Bishop Stirling of the Falklands. The Adventurous Life of a Soldier of the Cross whose Humility Hid the Daring Spirit of a Hero & an Inflexible Will to Face Great Risks*. Londres: Seeley, Service & Co Limited.

Mackenzie, C. G. (1993). Demythologizing the Missionaries: A Reassessment of the Functions and Relationships of Christian Missionary Education under Colonialism. *Comparative Education*, vol. 29, núm. 1, pp. 45-66.

Marsh, J. y Stirling, W. (1878). *The Story of Commander Allen Gardiner, R.N., with Sketches of Missionary Work in South America*. Londres: James Nisbet & Co.

Marsh Gardiner, E. (1895). *Records of the South American Missionary Society*. Londres: SAMS.

Martínez, I. (2013). *Una nación para la Iglesia argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

Monti, D. P. (1969). *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*. Buenos Aires: La Aurora.

Morales Schmuker, E. (2013). Las misiones anglicanas y la colonización galesa en el sur argentino. Una aproximación a la situación socio-religiosa de los territorios patagónicos. En Ana María Rodríguez (comp.), *Estudios de historia religiosa argentina (siglos XIX y XX)*. Rosario: Prohistoria-EdUNLPam.

Morales Schmuker, E. (2014). El lugar de la religión. Espacios sagrados y prácticas de sacralización de los alemanes de Rusia en la Pampa Central. Colonia Santa María, 1908-1939". *Secuencia*, núm. 90, pp. 123-145

Morales Schmuker, E. (2015). Minorías religiosas y sociedad en los territorios nacionales del sur argentino: los valdenses de Colonia Iris (Pampa Central). *Anuario Facultad de Ciencias Humanas*, Santa Rosa, La Pampa, año XII, vol. 12, pp. 1-18.

Morgan, E. (2006). *La invención del Pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Newsome, D. (2001). *El mundo según los victorianos*. Barcelona: Andrés Bello.

Pinnington, J. (1970). Anglican Chaplaincies in Post-Napoleonic Europe: A Strange Variation of the Pax Britannica. *Church History*, vol. 39, núm. 3, pp. 327-344.

Porter, A. (2001). Religion, Missionary Enthusiasm, and Empire. En Porter, A. (ed.). *The Oxford History of the British Empire III. The Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.

Seiguer, P. (2009). ¿Iglesias de transplante? ¿Iglesias de injerto? Las iglesias protestantes en la Argentina entre 1870 y 1910. En Bertoni, L. y De Privitellio, L. (comps.). *Conflictos en democracia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, pp. 71-88.

Seiguer, P. (2013). Religión y formas de producción de etnicidad: La Iglesia Anglicana en la Argentina", en Ana Rodríguez (comp.). *Estudios de historia religiosa*. Santa Rosa: La Pampa, Prohistoria - EDUNLPam, pp. 17-39.

Seiguer, P. (2015). Laicidad y pluralidad religiosa temprana. Los metodistas y el Estado laico en la década de 1880. *Quinto Sol*, vol. 19, núm 3, pp. 1-22.

Seiguer, P. (2017). "*Jamás he estado en casa*". *La Iglesia Anglicana y los ingleses en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.

Silveira, A. (2014). En busca de la Diosa Fortuna. Ingleses y escoceses en Buenos Aires (1800-1880). *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. año 28, núm. 77, pp. 115-140.

Silveira, A. (2017). *Gran Bretaña en la Reina del Plata. Ingleses y escoceses en Buenos Aires (1800-1880)*. Buenos Aires: Biblos.

Villalpando, W. L. (ed.), Christian Lalive D'Epinay y Dwain C. Epps (eds.), *Las iglesias del trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos.

Young, R. (1905). *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.

Las dificultades de la reducción a la unidad: la construcción del poder episcopal en la Iglesia Anglicana en la Argentina (1869-1920)

Resumen

Este artículo se concentra en una cara de la pluralización del campo religioso argentino a la que a menudo no se ha prestado mucha atención, la transformación de un conjunto de iniciativas semiprivadas en una institución pensada como de bien público. Analiza algunos de los conflictos a los que se enfrentaron los dos primeros obispos anglicanos en la Argentina, Waite Hockin Stirling y Edward Francis Every, y los instrumentos a los que ambos recurrieron en el proceso de construcción de un poder centralizado y de una progresiva institucionalización de la Iglesia. La gradual concentración de la autoridad en la figura del obispo a partir de inicios heterogéneos e independientes entre sí permitió la construcción de un espacio unificado desde el cual podrían sostener luego posiciones y diálogos frente a otros actores de la sociedad argentina.

Palabras clave: Iglesia Anglicana - historia argentina - obispos - centralización - institucionalización

The difficulties of a reduction to unity: the building of episcopal power in the Anglican Church in Argentina (1869-1920)

Abstract

This article focuses in a facet of the pluralization of the Argentine religious field, which has not often received much attention, the transformation of a set of semi-private initiatives into an institution thought of as of public good. It analyzes some of the conflicts faced by the two first Anglican bishops in Argentina, Waite Hockin Stirling and Edward Francis Every, and the instruments both used in the process of building a centralized power and a progressively institutionalized Church. The gradual concentration of authority in the figure of the bishop from heterogeneous and mutually independent beginnings allowed for the construction of a unified space from which it would later on be possible to hold stances and dialogue with others actors of Argentine society.

Key words: Anglican Church - Argentine history - bishops - centralization - institutionalization