



Universidad
Nacional
de Córdoba



facultad de ciencias
sociales



El Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba: Un estudio local – nacional sobre protestantes – evangélicos (1970 – 1980)

Estudiante: Sofía Agustina Rueda

Directora: Mariana Espinosa

Codirector: Diego García

Índice

<u>Introducción y metodología de trabajo:</u>	3
1.1: Antecedentes temáticos.....	3
1.2: Objetivo general.....	7
1.3: Objetivos específicos	7
1.4: Consideraciones sobre “la creencia de los sociólogos en la sociología de la creencia”	8
1.5: Decisiones metodológicas	9
<u>Capítulo 1:</u> Claves teóricas en torno al hecho religioso y las sociologías de la(s) religión(es)	13
1.1: La religión como “hecho social” y elemento de sentido colectivo.....	14
1.2: Acción religiosa y la eficiencia histórica de las ideas.....	15
1.3: Pierre Bourdieu y el “campo” religioso	17
1.4: Discusiones en torno a la secularización	20
1.5: Laicidad y secularización en la sociología argentina	22
<u>Capítulo 2:</u> Aproximación al campo protestante-evangélico y al ecumenismo en Córdoba (1820-1970)	27
2.1: Los orígenes del protestantismo en Argentina	28
2.2: Consolidación y diversificación de las comunidades evangélicas	32
2.3: El campo evangélico se diversifica	35
2.4: La década de 1930 y la nueva configuración del espacio religioso	39
2.5: Renovación y difusión del pensamiento teológico latinoamericano	42
2.6: Intervención de iglesias y organizaciones evangélico-ecuménicas en 1970	44
2.6 La identidad evangélica en el contexto de la última dictadura militar.....	49
2.7: Conclusiones del capítulo	52
<u>Capítulo 3:</u> El Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba. Socio génesis y características de una formación evangélica-protestante (décadas 70 y 80)	55

3.1: Fundación del Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba.....	56
3.2: Institucionalización y organización interna	57
3.3: Los pilares del CECC: Departamento de estudios y la oficina de Servicio Social	59
3.4: El ecumenismo se expande: Redes de organizaciones socio-religiosas en Córdoba hacia 1970	65
3.5: Trayectorias socio religiosas de los miembros del CECC.....	69
3.6: Interpretaciones de las doctrinas cristianas y la opción por el ecumenismo	73
3.7: Percepciones sobre el campo protestante - evangélico cordobés y disputas en torno a lo "protestante"	75
3.8: Conclusiones del capítulo	79
<u>Conclusiones y reflexiones finales</u>	82
<u>Bibliografía</u>	84
<u>Bibliografía confesional</u>	88
<u>Fuentes documentales</u>	88

Introducción y metodología de trabajo

En los últimos años presenciamos dos hitos en la legislación argentina: La aprobación de la Ley 26.618 de Matrimonio Igualitario y la Ley 27.610 de Interrupción Voluntaria del Embarazo que han despertado el interés por los grupos evangélicos. Hemos sido testigos de un reconocimiento de las intervenciones públicas de grupos evangélicos y católicos como un fenómeno extendido en toda América Latina y del activismo religioso en lo que algunos autores llaman “agenda conservadora”. No obstante, como la sociología y la antropología ha colaborado a observar, el mundo protestante-evangélico es amplio, heterogéneo y tiene una profundidad histórica poco explorada. La revisión del pasado permite anticipar que los grupos cristianos de raíz protestante y evangélica tienen una larga tradición en participación y construcción del espacio público.

En este marco, el propósito de esta tesis es aportar conocimiento sobre las formas de intervención pública de grupos evangélicos ubicados en la Ciudad de Córdoba entre 1970 y 1980. Para ello, focalizamos en un actor del espacio religioso que consideramos de gran interés para comprender los grupos evangélicos en la ciudad: El Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba (CECC). Integrado por iglesias de tradición cristiana, fue fundado en 1973, años de extrema violencia política que marcaron la historia de la Argentina.

1.1 Antecedentes temáticos

Al igual que el sistema académico internacional, el cuestionamiento a las teorías de la secularización, en el sentido de desaparición y confinamiento de las religiones a la esfera privada, dinamizó a las ciencias sociales de las religiones en Argentina y echó luz sobre las diversas maneras en que estas expresaban y expresan sus cultos, sus creencias y expanden sus demandas. Más específicamente las investigaciones sobre las iglesias y grupos evangélicos han crecido notablemente en el país desde 1980 y se ha ido expandiendo desde 1990 hasta la actualidad (Cernadas y Espinosa, 2018). Este campo de investigación ha sido explorado desde la sociología, historia y antropología en Argentina por autores y autoras tales como Frigerio (1993), Marostica (1994) Wynarczyk (1994), Miguez (1995), Semán (1994), Seiguer (2002), Carbonelli (2008) Algranti (2010), Mosqueira (2014), Espinosa (2014), Panotto (2015), entre otros y otras investigadoras sociales de la religión. Entre los temas estudiados podemos mencionar: el estudio de la expansión evangélica urbana, procesos de

misionalización de diversas corrientes entre población indígena y criolla, el pentecostalismo popular, y clivajes tales como evangélicos y política, juventud, industria cultural, entre otros. No obstante, son escasas las investigaciones empíricas sobre evangélicos en la historia reciente de nuestro país, más concretamente en los años de la última dictadura militar (1976-1983) por lo que esta investigación buscar aportar conocimiento sustantivo a esta área de vacancia.

El período de transición democrática es considerado en numerosos estudios de la sociología de la religión como una etapa clave en la transformación del campo religioso. Frigerio (1993) propuso la noción de “desregulación” para referirse a los cambios del campo religioso argentino, a partir de la recuperación democrática en el país. La noción remite a cierta pérdida de hegemonía de la Iglesia Católica en el campo religioso argentino, lo que habilita la ampliación del espacio para “nuevos” actores religiosos. En lo que respecta al espacio protestante-evangélico, Bianchi (2004) también identifica este período como un momento clave caracterizado por el crecimiento y mayor visibilización de alternativas religiosas como parte de la reapertura democrática. Cernadas (2007) a su vez, indica que dichos procesos repercutieron en los estudios de las ciencias sociales de la religión bajo la forma de una “desregulación epistémica” que implicaría la diversificación de estudios de las ciencias sociales sobre lo religioso, ligada a estos actores relativamente nuevos para la academia, entre ellos el movimiento protestante o evangélico. Estas transformaciones epistemológicas en Argentina hacia fines del siglo XX se enmarcan en un esquema mayor de debilitamiento de las teorías del estructural funcionalismo y el marxismo a nivel global, así como de una mayor estabilidad académica local que habría habilitado la expansión de la sociología y la antropología de las religiones, incorporando nuevos actores religiosos en la región.

En el despegue de dicho campo de estudios, Wynarczyk y Semán (1994), observando el último cuarto del siglo XX, propusieron un marco clasificatorio del mundo protestante-evangélico: un polo “histórico/liberacionista” y otro “misional/fundamentalista”. Esta categorización distingue aspectos como su origen migratorio, el período histórico de llegada al continente y una serie de principios teológicos doctrinales e ideológicos ligados a su denominación. De esta manera agrupa, en términos generales, a las iglesias nucleadas en la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE) dentro del polo liberacionista y a las corrientes “evangelicales” vinculadas a la Asociación Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) dentro de un polo fundamentalista. Aunque este modelo de categorización continúa vigente en numerosos estudios dentro del campo evangélico, es preciso indicar que los procesos que condujeron a dicha polarización del campo evangélico aún no fueron suficientemente investigados y las categorías aludidas no contemplan a

algunos grupos de raíz evangélica que tienen organizaciones propias o cuyas orientaciones político-ideológicas no fueron nítidas y/o no fueron suficientemente estudiadas (Espinosa, 2023).

Si bien se consideran grupos protestantes aquellos cuyo origen se asocia directamente a la Reforma ocurrida en Europa en el siglo XVI y grupos evangélicos a los grupos emergentes del llamado Primer y Segundo Gran Despertar, suscitados en el Reino Unido y América del Norte en los siglos XVIII y XIX, a lo largo de esta investigación nos referimos a grupos “protestantes-evangélicos” de forma ampliada. Considerando que se trata de un campo heterogéneo compuesto por iglesias, movimientos, corrientes, ministerios personales, etc. de diversa trayectoria. Tendremos en cuenta, además, que estas categorías se tratan de términos en disputa hacia el interior del campo religioso. La manera en que los propios grupos se autodefinen ya sea cómo protestantes y/o evangélicos obedece a una tradición histórica y/o a una lectura de coyuntura. Esto es especialmente para los grupos que conformaron el CECC, cuestión, que abordaremos en profundidad en los siguientes capítulos.

A pesar de que tanto la década de 1970 y el período de transición democrática es destacado por los estudios académicos que hemos mencionado, las investigaciones empíricas sobre el campo protestante - evangélico que nos permitan volver la mirada hacia estos años son escasas, especialmente en el interior del país. En esta línea podemos mencionar la investigación de Chami Rourvoy (2009) sobre la Iglesia Metodista en Argentina -aunque centrada en la provincia de Buenos Aires- desde su llegada al país hasta la última dictadura militar, indagando particularmente las raíces dogmáticas que han acompañado prácticas de intervención pública. Piñera (2012) en una ponencia realizó una historización de organizaciones de Derechos Humanos con presencia evangélica surgidas en la década de 1970, focalizando en el vínculo con organizaciones ecuménicas internacionales tales como el Consejo Mundial de Iglesias (CMI). Jones, Cunial y Quintáns (2014) por su parte, realizaron un estudio comparativo que investiga la participación política de grupos evangélicos durante la década de 1970 y el año 2010, frente al debate por la sanción del matrimonio igualitario, destacando en ambos períodos la promoción de prácticas ecuménicas y, las alianzas con otros agentes religiosos y no religiosos. Por último, destacamos la investigación de Kalmbach (2019) quién reconstruyó experiencias de exilio político en y desde la Patagonia Argentina teniendo en cuenta la conexión de las iglesias evangélicas que identifica como “históricas” con organismos protestantes internacionales.

Concretamente en Córdoba podemos nombrar, como único antecedente sobre grupos evangélicos en este período al reciente artículo de Solis (2020) “Los otros organismos del

movimiento de Derechos Humanos, militancias religiosas y ecuménicas de Córdoba (1982-1984)". A partir de testimonios y de un análisis documental, la autora indagó sobre la participación de organismos de tendencia religiosa u ecuménica en la lucha antidictatorial recuperando la trayectoria de organismos como el Servicio de Paz y Justicia (SERPAJ), la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH), el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH) y la participación de representantes religiosos en la CONADEP.

A partir de esta vacancia sobre estudios del movimiento evangélico y protestante en la ciudad de Córdoba es que hemos decidido abordar esta investigación focalizando en un actor del espacio religioso que consideramos de gran interés para comprender los grupos evangélicos en la ciudad: El Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba (CECC). El mismo, se trata de un espacio fundado en el año 1973 y compuesto por la Iglesia Anglicana, la iglesia Evangélica del Río de la Plata, la Iglesia Evangélica Metodista Argentina y la Iglesia Ortodoxa del Patriarcado de Antioquía. Si bien existieron espacios ecuménicos en otras partes del país, el CECC es una organización creada y llevada desde Córdoba; centro geográfico y religioso del país, con el objetivo de ser un espacio de diálogo y reflexión cristiano-ecuménica, de formación religiosa, así como de acción e intervención social para la Ciudad de Córdoba. Somos conscientes de que el CECC representa solo una pieza dentro del rompecabezas del espacio evangélico cordobés. No obstante, elegimos acercarnos a este grupo por tratarse de una institución religiosa que agrupó distintas iglesias evangélicas con una larga trayectoria en la ciudad, además de tratarse de una organización social que entre 1970 y 1980 se vinculó con otros actores del espacio social local y nacional, de carácter religioso y sociopolítico integrando lo que entendemos como una red de organizaciones sociales ecuménicas. En esta investigación, buscamos aproximarnos al análisis de las prácticas y creencias religiosas en relación con la intervención en el espacio público cordobés: Nos interesa comprender cómo las representaciones de lo religioso intervienen y se retroalimentan del contexto social y cómo, las instituciones religiosas protestantes, en este caso el Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba, percibe, se nutre, relaciona y transforma el espacio público. De este modo nos preguntamos: ¿Qué formas concretas de participación pública en el CECC pueden identificarse en el período en cuestión? ¿Qué tensiones y debates teológicos y doctrinales existían dentro del campo evangélico en Córdoba y dentro del centro ecuménico con respecto a la coyuntura sociopolítica de la época? ¿Qué percepciones acerca de los problemas sociales y de la participación pública, circulaban dentro de las iglesias, grupos y actores evangélicos analizados?

1.2 Objetivo General

El objetivo principal del trabajo final de grado es investigar las formas de intervención pública de grupos evangélicos ubicados en la Ciudad de Córdoba entre 1970 y 1980, a partir del estudio del Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba (CECC) y su relación con el campo evangélico local y nacional.

1.3 Objetivos específicos

- Identificar las principales discusiones de la sociología clásica y contemporánea sobre la relación entre las religiones y la política en la modernidad.
- Reconstruir la trayectoria de las iglesias evangélicas que integraron el CECC en la Ciudad de Córdoba.
- Restituir la socio génesis del campo evangélico cordobés y su intervención en la esfera pública entre 1970 y 1980.
- Describir el proceso de conformación del CECC en la Ciudad de Córdoba en el marco de una red de organizaciones socio religiosas regionales y federales.
- Indagar en las representaciones, apreciaciones y acciones de carácter político, social, ideológico y religioso de los miembros del CECC durante los primeros diez años desde su fundación (1973-1983).

Consideramos en términos de hipótesis que el surgimiento y accionar del Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba en 1973 se sitúa en el marco de una serie de transformaciones dentro del campo evangélico local-nacional que tuvieron lugar desde mediados del siglo XX. Estas transformaciones a su vez fueron influidas por el contexto de extrema violencia política, convulsión social y los discursos culturales dominantes sostenidos por el gobierno de facto, la Iglesia Católica y empresarios de la década de los 1970, generando innovaciones en las formas de comprender y ejercer el quehacer religioso en grupos evangélicos-protestantes.

Nos referimos, entre las transformaciones del campo protestante – evangélico desde mediados del siglo XX a: I) la consolidación de las Iglesias evangélicas locales como actores que participan de en la escena pública a partir de las tensiones con otros actores religiosos como la Iglesia Católica y el Estado II) la conformación de organizaciones interdenominacionales y movimientos estudiantiles a nivel regional y nacional y, III) la renovación teológica internacional y latinoamericana que toma lugar desde la segunda posguerra.

A partir de estas transformaciones, creemos que el campo evangélico cordobés de los años 1970 se vio influido por el clima social y político de la época, marcado por la violencia política,

y contribuyó a su vez a dichas transformaciones, propiciando nuevas formas de intervención pública en la ciudad, estableciendo vínculos novedosos con otros actores religiosos y sociales. En este contexto, la creación de espacios como el CECC lejos de resultar aleatorios dan cuenta de la metamorfosis del campo religioso y del vínculo entre las esferas religiosas y políticas hacia finales de siglo. Indagar en las direcciones de las acciones y representaciones de los y las evangélicas del periodo constituye un área de vacancia que apremia indagar sistemáticamente, para comprender en qué medida los acontecimientos del periodo incidieron sobre lo religioso reconfigurándolo y viceversa.

1.4 Consideraciones sobre “la creencia de los sociólogos en la sociología de la creencia”

Buscamos alejarnos en este trabajo de la objetividad en términos positivistas que conciben al investigador como un ente externo a la realidad social a la cual se aproxima, por el contrario, a los fines metodológicos creemos conveniente utilizar herramientas analíticas como la reflexividad que permiten examinar la subjetividad del investigador en constante movimiento como parte de la tarea científica. Este ejercicio, resulta un verdadero desafío para quien afronte la investigación social por la naturaleza misma del objeto de estudio y las prenociones que se trasladan al momento de comenzar la investigación. Así lo entienden Bourdieu y Wacquant (2005) en “Una invitación a la sociología reflexiva”: “El sociólogo está literalmente sitiado por ello (Lo preconstruido) [...] carga así con la tarea de conocer un objeto -el mundo social- del que es producto, de manera tal que los problemas que plantea acerca de ese objeto y los conceptos que utiliza tienen todas las chances de ser productos de ese mismo objeto” (Bourdieu y Wacquant, 2005, p. 327).

En este caso, consideramos adecuado explicitar el proceso que llevamos a cabo en relación a la temática, como un ejercicio propio de la investigación social pero además y, especialmente, ya que mi trayectoria como investigadora está interpelada por la religión y el protestantismo. Bourdieu (1982), en el Congreso de la Asociación francesa de sociología religiosa en 1982 propone algunas claves para abordar esta discusión. Para el autor, la sociología de la religión presenta sus particularidades, no porque el campo de estudio sea más difícil de analizar que otros sino porque la misma pertenencia o incluso el rechazo o ruptura con el mismo campo se trata en sí de una cuestión de “creencias”. Así, manifiesta que “cuando se está en él, se participa de la creencia inherente a la pertenencia a un campo [...] y cuando no se está, se arriesga primeramente omitir inscribir la creencia en el modelo [...] en segundo lugar estar privado de una parte de la información útil” (Bourdieu, 1988, p. 93. Esta creencia a la que se refiere el sociólogo no está asociada a la fe personal ni a la pertenencia

a una iglesia o congregación sino a la noción de “interés religioso” o de “illusio” comprendida como “inversión en el juego” (Bourdieu, 1988, p. 93). Ante este dilema científico, el autor propone un proceso de objetivación participante que implica en primer lugar la condición de reconocimiento de la posición ante el campo religioso y una “objetivación sin complacencia” de la participación y de los lazos que ésta genere, en este caso de pertenecer, a los fines de dominar los efectos y evitar el riesgo de caer en un doble juego de intereses religiosos y científicos. Esta objetivación ha sido un desafío presente a lo largo de la investigación, obligándonos a ejercitar, conscientemente, un distanciamiento de los preconceptos del objeto de estudio siendo especialmente útil el análisis histórico de los grupos evangélicos al vincular las prácticas y dogmas religiosos a la coyuntura social, política, económica y cultural específica. Por otro lado, creemos que los efectos de esta pertenencia al campo de lo religioso han tenido una influencia que debemos considerar -especialmente en el proceso de las entrevistas- habilitando el intercambio de ciertos códigos del lenguaje religioso, en lo referente a tradiciones y prácticas. No pretendemos plantear a la adscripción religiosa personal como obstáculo ni, por el contrario, como condición deseable para acercarnos al fenómeno religioso, sino que damos cuenta de aquellos aspectos que incidieron en la construcción del problema de investigación y en el proceso de la misma. Por último, es pertinente agregar que más allá de estas consideraciones, el primer contacto con “los sujetos” de investigación ha sido a partir de la elaboración del trabajo final. Es decir, no se ha formado parte de ninguno de los espacios que fueron incluidos en la investigación, tanto del CECC como las iglesias que integran el mismo. En este sentido, podemos decir que nuestro acercamiento al fenómeno está marcado por nuestras creencias espirituales y se moldea por la imaginación sociológica que gestamos a lo largo de estos años de formación permitiendo acercarnos a través de lentes sociológicos.

1.5 Decisiones metodológicas

A partir del objeto de investigación, las preguntas y los objetivos que guían el trabajo, es que optamos por tomar herramientas del método cualitativo. Consideramos que, las entrevistas en profundidad, el análisis de fuentes escritas y documentales y, las historias de vida nos permitieron conocer, explicar e interpretar el fenómeno social y religioso desde la perspectiva de los agentes. Por esta razón, hemos optado por realizar una investigación **cualitativa** con un diseño **exploratorio y descriptivo** (Vasilachis, 2006) ¹Se trata de una investigación

¹ De acuerdo a la autora, la investigación cualitativa “se interesa por la vida de las personas, por sus perspectivas subjetivas, por sus historias, por sus comportamientos, por sus experiencias, por sus interacciones, por sus acciones, por sus sentidos, e interpreta a todos ellos de forma situada, es decir, ubicándolos en el contexto particular en el que tienen lugar [...] es utilizada, asimismo, para estudiar organizaciones, instituciones, movimientos sociales, transformaciones estructurales, entre otros. Por su íntima relación con la creación de teoría

exploratoria ya que el trabajo de investigación representa uno de los primeros acercamientos al campo protestante - evangélico cordobés entre 1970 y 1980 por lo que nuestra primera tarea trata de reconstruir parte del escenario religioso en la Ciudad de Córdoba. Hablamos también de una investigación descriptiva ya que buscamos conocer de manera profunda las características sociológicas y procesuales del CECC y las formas de intervención pública de los grupos, iglesias y agentes que lo integraron, así como de las redes institucionales y personales de las que el espacio formó parte durante este periodo, y en términos más amplios, del campo religioso.

Al iniciar esta reconstrucción nos enfrentamos a una difícil tarea a partir de la escasez de trabajos académicos que recopilen la historia de las comunidades evangélicas en la provincia y en la ciudad. Por ese motivo hemos recopilado y analizado una gran diversidad de bibliografía académica y confesional² disponible sobre las comunidades evangélicas en diferentes puntos de la Argentina y de América Latina. En particular, destacamos de la literatura confesional el libro de Díaz (2001) “100 Años de la Iglesia Metodista en Córdoba”, el texto de Bruno y Andiñach (2001) “Iglesias Evangélicas y Derechos Humanos” y el libro “Memoria y Futuro: 40 Años del Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba” (Oviedo, 2013) que reseña el surgimiento del espacio en la Ciudad de Córdoba desde la perspectiva de los agentes, con un registro importante de entrevistas a miembros del CECC. Este documento resulta fundamental ya que se trata de un texto institucional autobiográfico que narra y reconstruye su propia historia desde su propia óptica.

Con el propósito de conocer, comprender e interpretar las acciones, los sentidos e interpretaciones de la realidad de los agentes que participaron del CECC y del escenario religioso entre 1970 y 1980 en Córdoba es que realizamos entrevistas semiestructuradas, a diez miembros del espacio que formaron parte activamente del CECC en el período en cuestión, así como entrevistas a agentes cercanos a la institución. Al iniciar la investigación utilizamos el método “bola de nieve” mediante entrevistas abiertas a agentes religiosos cercanos al CECC para así avanzar con entrevistas semiestructuradas a miembros actuales y retirados, exdirectores y miembros de organizaciones cercanas a la institución. En estas entrevistas se buscó conocer aspectos tales como la adscripción religiosa de los actores, las bases doctrinales que incorporan de sus respectivas tradiciones, su trayectoria social, política y religiosa, el tipo de participación en el CECC y las interpretaciones que los actores

y por privilegiar el examen de las diferencias por sobre la búsqueda de las homogeneidades, este tipo de indagación habilita a la incorporación de nuevas y renovadas formas de conocer” (Vasilachis, 2006, p.33).

² Por textos confesionales nos referimos a literatura de corte religiosa producida por iglesias o editoriales cristianas. Entre estos textos agrupamos producciones teológicas y escritos congregacionales.

atribuyeron al espacio público de la época en relación a “lo religioso”. Por ciertas características que desarrollaremos más adelante acerca de la institución, muchos de los miembros tienen una doble implicancia en el mismo que se entremezcla continuamente. Los agentes del CECC son participantes en términos individuales y en ciertos casos, también representantes o referentes de sus respectivas iglesias. Este es el caso, especialmente de los pastores y pastoras que integran el espacio individualmente, así como representantes de las congregaciones³ que presiden y de las iglesias a las que forman o formaron parte. Por esta razón, también nos propusimos conocer la trayectoria de las comunidades a las que pertenecen a través de sus historias y comprender cómo convivió la participación individual y colectiva dentro de la organización. A lo largo de la tesis podrán encontrarse registros referentes a la investigación tales como registros fotográficos, recortes periodísticos, manuscritos, entre otros documentos.

El trabajo final de grado se estructura en tres capítulos. En el primer capítulo buscamos analizar las perspectivas teóricas sobre la sociología de la religión y particularmente las discusiones en torno a la incidencia de lo religioso en el espacio social y político moderno. Así desarrollamos aquellas claves o herramientas teóricas con las que el trabajo de investigación dialoga explícita e implícitamente. En el segundo capítulo buscamos reconstruir la génesis y consolidación del campo protestante - evangélico en la Ciudad de Córdoba y su vinculación con la realidad argentina y latinoamericana. Desde un análisis sociohistórico focalizamos en el fenómeno religioso a finales del siglo XX, en particular en las formas de intervención pública de grupos evangélicos en la región, indagando en las conexiones de las ideas y las prácticas religiosas con el contexto social, político y económico local e internacional. Por último, continuando con este análisis, nos centramos en la trayectoria del Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba (CECC) como parte del campo evangélico cordobés en el marco de una serie de organizaciones, movimientos e instituciones protestantes y ecuménicas (con presencia evangélica) que comenzaron a desarrollarse desde la segunda mitad del siglo XX. Indagamos en la trayectoria del espacio y de los agentes que formaron parte del mismo durante los primeros diez años desde su constitución (1973-1983) y buscamos comprender las representaciones y apreciaciones con respecto a lo político desde una perspectiva religiosa, así como las formas de intervención pública que el grupo desarrolló en el contexto de la última dictadura militar.

³ En el ámbito evangélico se entiende a las “Congregaciones” como los pequeños grupos locales y/o barriales que forman parte de una “Iglesia” entendida como el conjunto de congregaciones evangélicas que comparten cierta denominación. Por ejemplo, podemos entender a la Iglesia Metodista Del Cerro como una “Congregación” y a la Iglesia Evangélica Metodista Argentina (IEMA) como una “Iglesia” que contiene a la primera.

Es nuestra intención contribuir a los estudios de la religión regionales, que desde una perspectiva crítica permitan repensar científicamente los preconceptos atribuidos a la vinculación entre lo religioso y lo sociopolítico y que nos permita ampliar el círculo de estudios académicos con relación a este tema, que como hemos atestiguado, representa un área de vacancia en Córdoba.

Capítulo 1: Claves teóricas en torno al hecho religioso y las sociologías de la(s) religión(es)

En este primer capítulo, pretendemos acercarnos brevemente y, a los fines de luego profundizar en nuestro tema de estudio, a las discusiones en torno al fenómeno de “lo religioso” presentes en la tradición sociológica desde sus orígenes como disciplina científica. Nos interesa aquí centrarnos en la persistencia y actualidad de ciertos problemas sociológicos tales como la relevancia de las ideas y prácticas religiosas en las sociedades modernas, la relación entre las creencias individuales y colectivas y la intervención en el espacio público, las formas de organización social en torno a las religiones, el problema de la “secularización” y la “laicidad” y las discusiones en torno a estos conceptos.

Para afrontar esta tarea, de manera acotada, revisaremos los principales aportes de las teorías clásicas de la sociología de la religión, particularmente de quienes han sido considerados los “padres” de la sociología y referentes indiscutidos para acercarnos a esta área de conocimiento: Emile Durkheim y Max Weber. Nos acercamos también a la teoría sociológica de Pierre Bourdieu, específicamente, el desarrollo de la teoría del campo religioso en “Génesis y Estructura del Campo Religioso” ([1971] 2006) y “La disolución de lo religioso” ([1982] 2000). Analizaremos también las discusiones en torno a la secularización y cómo se desarrolló este concepto, centrándonos en las reformulaciones y críticas de José Casanova en “Religiones públicas en el mundo moderno” (1994) así como el desarrollo que plantea el autor con respecto a la intervención en el espacio público y político de las religiones modernas.

Hemos decidido aproximarnos brevemente, y en relación con este último tema, a los debates históricos en torno a las políticas de laicidad en el país y a la pluralidad religiosa, claves para poder comprender la trayectoria de los grupos protestantes en Argentina en constante diálogo con otros actores de la sociedad civil, principalmente la Iglesia Católica y el Estado. Para ello tomamos algunos aportes de Roberto Di Stefano (2011), Ana Teresa Martínez (2011), Fortunato Malimacci (2010; 2011; 2015) y Paula Montero (2013).

Este capítulo revisa y actualiza algunos problemas, debates y conceptos de la sociología de la religión clásica y contemporánea prestando atención al valor heurístico de los mismos para nuestro problema de conocimiento. En efecto, se presenta una síntesis de la nutrida tradición sociológica con respecto a los fenómenos religiosos, centrada en aquellos autores o, en

aquellos conceptos dentro de un mismo autor, que refieren a las relaciones entre lo sociopolítico y “lo religioso” y que, estarán presentes luego explícita e implícitamente en el desarrollo del trabajo final de grado como claves teóricas.

1.1 La religión como “hecho social” y elemento de sentido colectivo

En “Las Formas Elementales de la Vida Religiosa” ([1912] 2000) Durkheim se propone indagar sociológicamente las formas de organización religiosa que entiende como más “originarias”, con la intención de destacar aquellos elementos permanentes del fenómeno religioso que pueden resultar comunes en todas las formas de organización social. Esta aproximación cartesiana del autor va más allá de una historización del fenómeno religioso o de una investigación etnográfica, sino que pretende construir conceptos sociológicos que le permitan comprender la actualidad del hecho religioso y específicamente la forma en que la religión transfigura la acción social:

“No trata de conocer las formas primitivas de la civilización con el solo fin de conocerlas y de reconstruirlas. Sino que, como toda ciencia positiva, tiene, por objeto, ante todo, explicar una realidad actual, próxima a nosotros, capaz, en consecuencia, de afectar nuestras ideas y nuestros actos” (Durkheim, 2000, p. 2).

El autor se interesa, particularmente, por la forma en que los sistemas religiosos configuran las relaciones sociales y, más específicamente por la función social del hecho social religioso al que atribuye la capacidad de construcción de sentido y lógicas colectivas.

La teoría durkhemiana representa una ruptura con el neokantismo y el empirismo en los estudios de la religión al presentar el hecho religioso como un hecho intrínsecamente social, presente en todas las formas de organización social: “la religión es una cosa eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos. Pero entonces, si las categorías son de origen religioso, deben participar de la naturaleza común a todos los hechos religiosos: deben ser, ellas también, cosas sociales, productos del pensamiento colectivo” (Durkheim, 2000, p. 38). Estas representaciones colectivas son además históricas, es decir que por su condición social se recomponen continuamente a partir de la cooperación extendida en el tiempo y en el espacio de una “multitud de espíritus”. En este sentido, la sociología de las religiones en Durkheim es a la vez una sociología del conocimiento al comprender las representaciones colectivas y religiosas como formadoras de un sentido y una lógica en común, transmisible a las nuevas

generaciones. La función social de integración que otorga el autor a las representaciones religiosas parte de esta noción previa de las representaciones colectivas como un elemento que permite unidad y social:

“Hay, pues, en la religión algo eterno que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los cuales se han envuelto sucesivamente el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de mantener y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que constituyen su unidad y su personalidad” (Durkheim, 2000, p. 663).

1.2 Acción religiosa y la eficiencia histórica de las ideas

Weber en “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” ([1904] 2015) parte del supuesto de que han existido a lo largo de la historia del mundo distintas formas de economías capitalistas pero que, en Europa Occidental se rige una forma específica de capitalismo moderno, con un tipo particular de organización del trabajo “libre” y una forma de racionalidad que lo define como tal. Esta racionalidad moderna, el “espíritu capitalista” constituye el punto central en las transformaciones políticas y económicas modernas. Desde este precepto Weber, en el ensayo se propone comprender los factores constitutivos de esta forma de racionalidad occidental y, los nexos entre ciertas ideas religiosas como formadoras de un tipo de mentalidad económica ligada, a su vez, a una forma específica de organización del trabajo.

A partir de un estudio histórico-empírico y partiendo del “carácter eminentemente protestante tanto de la propiedad y empresas capitalistas, como de las esferas superiores de las clases trabajadoras” (Weber, 2015:7). El autor desarrolla su investigación en torno a la pregunta por el grado de influencia de ciertas ideas religiosas, en especial del protestantismo ascético, en la conformación de un “ethos” económico, una racionalidad con respecto al trabajo y el lucro, consecuente a las “necesidades” del trabajo industrial-capitalista.

Si bien el autor presenta una crítica explícita al materialismo histórico por lo que entiende como una asociación “ingenua” de las ideas como reflejos de la estructura económica, las claves económicas son parte fundamental de la teoría, intrínsecamente ligadas al análisis sociológico de las religiones. Sin embargo, en este ensayo el autor remarca que:

“habrá que distinguir especialmente las condiciones económicas, valorando la importancia fundamental de la economía; sin embargo, no deberá descuidarse el conocimiento de la relación causal inversa, ya que el racionalismo económico depende en su nacimiento, lo mismo de la técnica y el Derecho racionales, que de la

capacidad del hombre para determinadas clases de conducta racional” (Weber, 2015, p. 8)

En este sentido, indagando en la formación de una forma específica de conducta racional, el autor se remite a un análisis histórico del protestantismo, especialmente de la rama calvinista, aunque también del luteranismo, metodismo y las “sectas” bautistas con respecto a la conformación de las ideas y dogmas religiosos como ordenadoras de la vida, situado en un contexto donde la vida comunitaria se encontraba altamente determinada por las relaciones religiosas:

“Para percibir las conexiones de las ideas religiosas del protestantismo ascético con las máximas de la actividad económica, debe recurrirse a los escritos teológicos directamente inspirados de la de almas; pues en una época en la que las preocupaciones sobre la otra vida lo eran todo, en que de la admisión a la comunión dependía la posición social del cristiano, y en que la acción del sacerdote [...] ejercía una influencia [...] de la que apenas podemos formarnos idea los hombres de hoy, es evidente que las energías religiosas que operaban en esta práctica habían de ser necesariamente los factores decisivos en la formación del ‘carácter popular’ “ (Weber, 2015, p. 94).

Weber encuentra ciertas claves de la racionalidad económica occidental en la teología calvinista, especialmente en el concepto de la “predestinación” la cual se refiere, resumidamente, a la creencia de la intervención divina en la humanidad “por gracia” a quienes son elegidos para la salvación eterna. Es decir, la salvación no es garantizada por “obras”, por sacramentos ni, menos aún, por indulgencias e implica por lo tanto una creencia incondicional en los preceptos divinos. De acuerdo al autor, esta visión puede asociarse a cierta tendencia religiosa a la aceptación de la situación social, así como una concepción de esta vida terrenal sólo y exclusivamente para “gloria de Dios”. Aunque la salvación no podría alcanzarse por medios humanos, la legitimación de la providencia divina necesariamente tendría que implicar, en la teología calvinista, una transformación en el estilo de vida, una forma de ascesis laica que permita la glorificación y difusión de los preceptos divinos en la vida social. Tomando distancia de la experiencia de la ascesis mística con más tendencia al alejamiento del mundo “profano”, el ascetismo laico del calvinismo implica una racionalización de las conductas espirituales. El cristiano entonces “se lanza al mercado de la vida, cierra las puertas de los claustros y se dedica a impregnar con su método esa vida, a la que transforma en vida racional en el mundo, pero no de este mundo ni para este mundo” (Weber, 2015, p. 93).

En este punto se incorpora el concepto de “profesión” (calling) que entiende al trabajo como una misión divina “pues Dios ha asignado a cada cual, sin distinción alguna, una profesión (calling), que el hombre debe conocer y en la que ha de trabajar [...] un precepto que dirige a todos los hombres con el fin de promover su propia honra” (Weber, 2015, p. 97). Este trabajo no implica entonces únicamente un medio de supervivencia ni un destino a aceptar *hasta* la vida eterna, sino que forma parte constitutiva de la dimensión espiritual, favoreciendo para el autor una ética de trabajo incesante y sistemático, al mismo tiempo que rechazaba el uso irracional y el goce desmedido de las riquezas. Así “si a la estrangulación del consumo juntamos la estrangulación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será la formación de un capital como consecuencia de esa coacción ascética para el ahorro” (Weber, 2015, p.107)

De esta manera, resumiendo, ante la pregunta inicial sobre la adscripción religiosa de protestantes en esferas especializadas del trabajo, el autor desarrolla una detallada teoría sobre la conformación del “espíritu capitalista” y aunque, Weber afirma que una vez consolidadas las formas de organización capitalistas modernas, el “estuche ha quedado vacío de espíritu” (2015, p.114) este análisis permite comprender las interrelaciones entre los fenómenos y las ideas religiosas en el mundo moderno aparentemente secular.

Esta forma de análisis intentando comprender “cómo las ideas alcanzan eficiencia histórica” (Weber, 2015, p.49) es lo que buscaremos potenciar en esta investigación, sin descuidar los factores materiales, pero recomponiendo desde una sociología histórica los puntos de partida y las transformaciones de los dogmas religiosos y cómo estos tienen la capacidad de construir formas particulares de racionalidad y acción social.

1.3 Pierre Bourdieu y el “campo” religioso

La referencia de Bourdieu en estudios recientes sobre las religiones es habitual, incluso si tenemos en cuenta el hecho de que su literatura no es extensiva con respecto a esta temática. En nuestro caso, retomamos sus claves analíticas y particularidades metodológicas para aproximarnos a nuestro tema de estudio centrándonos en dos textos que consideramos claves para analizar el hecho religioso: “Génesis y Estructura del campo religioso ([1971] 2006) y “La disolución de lo religioso” ([1982] 2000). Podemos ver en “Génesis y Estructura del campo religioso” y, en “Una interpretación de sociología de la religión de Max Weber” (1971) las lecturas críticas a los “padres” de la sociología clásica, especialmente de Durkheim y Weber, aunque también de Marx. Tomamos esta integración crítica de Bourdieu para

repensar las claves teóricas de la sociología clásica, en miras de nuestro problema de investigación.

Con respecto a Durkheim, podemos ver la referencia a “Las formas elementales de la vida religiosa” ligada a la concepción de la sociología de la religión como una sociología del conocimiento. Esta visión parte de la definición misma de la religión como un hecho social, como un instrumento de conocimiento y comunicación colectiva que permite crear sentidos y lógicas comunitarias. Bourdieu rescata de la teoría durkheimiana la capacidad simbólica “integración lógica y social” de lo religioso, pero, tomando distancia de las teorías del consenso habitualmente aplicadas a esta concepción de la función social de la religión. Por el contrario, y tomando elementos del marxismo, el sociólogo francés se centra en la función política de las representaciones religiosas. Así, desarrolla: “Si uno toma en serio, a la vez, la hipótesis durkheimiana de la génesis social de los esquemas de pensamiento, de percepción, de apreciación y de acción y el hecho de la división en clases, se está necesariamente conducido a la hipótesis de que existe una correspondencia entre las estructuras sociales [...] y las estructuras mentales, correspondencia se establece por la intermediación de la estructura de los sistemas simbólicos, lengua, religión, arte, etc” (Bourdieu, 2006, p.36) y agrega:

“La religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos” (Bourdieu, 2006, p.37).

La eficacia simbólica de esta imposición, que no olvidemos necesariamente tiene el carácter de ser “disimulada”, radica en la capacidad de transfigurar “las relaciones sociales en relaciones sobrenaturales” (Espinosa, 2010, p.134).

En torno a la pregunta acerca de la función política y tomando, en parte, la metodología de análisis weberiana el autor procede a reconstruir la génesis histórica de lo que luego va a entender como “campo” religioso, analizando un actor clave para la sociedad francesa: El catolicismo. El autor se centra en un proceso que entiende como “monopolización” de la institución católica en Francia y, en ese sentido busca reconstruir la génesis de los actores que identifica como “especialistas religiosos”, así como de un sistema de organización jerárquica dentro de la Iglesia Católica indagando en las formas sociales de organización, reproducción, y producción religiosa en vinculación con las relaciones políticas y económicas capitalistas. En esta génesis el proceso de urbanización junto con la división social del trabajo

(entre trabajo intelectual y material) juegan un papel fundamental en la configuración del campo religioso “relativamente autónomo” y en la sistematización y moralización de las creencias religiosas. Bourdieu vuelve a rescatar a Weber y a la forma en que concibe como las disposiciones religiosas constituyen un “ethos” moderno: “la introducción de imperativos éticos, la transfiguración de los dioses en potencias éticas que quieren y recompensan el ‘bien’ y penan el ‘mal’ [...] son rasgos que, en regla general, han progresado paralelamente al desarrollo del trabajo industrial (Bourdieu, 2006, p.39).

La división del trabajo social ocupa un rol fundamental ya que para el autor contribuye a la constitución de un cuerpo de especialistas religiosos “socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un cuerpo deliberadamente organizado de saberes secretos” (Bourdieu, 2006, p.42) y que contribuye dentro de la institución-iglesia a mantener el monopolio de los bienes de salvación. Esta formación solo puede ser posible de acuerdo a Bourdieu a partir de la desposesión objetiva de los laicos de su capital religioso producto, al mismo tiempo que opera la división del trabajo religioso y la diferenciación entre el trabajo simbólico y material:

“Dado que el interés religioso tiene por principio la necesidad de legitimación de las propiedades asociadas a un tipo determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructura social, las funciones sociales que la religión cumple para un grupo o una clase se diferencian necesariamente en función de la posición que ese grupo o esa clase ocupan a) en la estructura de las relaciones de clase y b) en la división del trabajo religioso” (Bourdieu, 2006, p.55)

Bourdieu continúa desarrollando esta forma particular de acción religiosa en el ensayo titulado “Disolución de lo religioso” ([1982] 2000) al advertir la aparición de un nuevo escenario de luchas en el campo, y si bien continúa destacando la función simbólica del lenguaje y la forma específica de transformación política e ideológica dentro del campo, la particularidad radica en la desmonopolización del catolicismo y de la figura del clérigo en el campo religioso francés a partir de la aparición de otros profesionales de la acción “mágica” y religiosa, que el autor menciona como “miembros de sectas, psicólogos, médicos, sexólogos, profesores de expresión corporal, de deportes, de combate asiáticos, consejeros de vida y trabajadores sociales” (Bourdieu 2000, p.104) y que compiten por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y el cuidado de las almas y los cuerpos.

Esta nueva configuración no necesariamente supone el abandono del pensamiento religioso en las sociedades modernas de fines de siglo XX, sino una ampliación y redefinición de los límites del campo religioso tal como es estructurado en “Génesis y estructura del campo

religioso”. De hecho, al finalizar el ensayo el autor sostiene que los nuevos clérigos “se amparan en la ciencia para imponer verdades y valores de los cuales es claro que no son a menudo ni más ni menos científicos que los de las autoridades religiosas del pasado” (Bourdieu, 2000, p.107). Si tenemos en cuenta que Bourdieu vincula constantemente en el análisis las relaciones económicas y de producción y, particularmente las divisiones del trabajo social, tiene sentido que una transfiguración en el campo religioso tome lugar en un contexto de transformaciones de un nuevo tipo de capitalismo globalizante. Lo que nos interesa particularmente, en este trabajo y con respecto a la obra de Bourdieu es la propuesta teórica que permite elaborar conexiones entre los mecanismos simbólicos mediante los cuales se configuran las relaciones entre los fenómenos religiosos y la realidad material, permitiendo superar tanto las tendencias economicistas como el subjetivismo religioso (Diantelli y Löwy, 2004).

1.4 Discusiones en torno a la secularización

Una cuestión que no hemos profundizado hasta el momento pero que, implícitamente ha estado presente es la cuestión de la “secularización” como un proceso ligado a la constitución de las sociedades modernas y a la pregunta de qué lugar ocupa lo religioso en relación con otros espacios de la vida social, individual y colectiva. Esta cuestión, presente en la sociología de las religiones desde sus orígenes ha sido considerada, especialmente por autores como Peter Berger (1967) en “El Dósel Sagrado”, Thomas Luckmann (1967) en “La religión invisible: El problema de la religión en la sociedad moderna”, Acquaviva (1971) en “El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial, entre otros, y han sido agrupadas habitualmente como “teorías de la secularización” aunque lejos se encuentran de pertenecer a una teoría general o “paradigma” sociológico como tal. Por un lado, estas líneas de investigación, al acercarse al problema de las religiones en las sociedades modernas observan un proceso de *diferenciación* de la esfera religiosa con respecto a otros espacios de la vida pública y por lo tanto la relegación de la autoridad religiosa a una esfera particular y, de una progresiva laicización de las instituciones públicas. Y por otro, se puede observar en estas teorías una proyección, a partir de fenómenos como la urbanización e industrialización en las sociedades europeas e incluso en el caso norteamericano, de declinación de las creencias y prácticas religiosas tradicionales en el mundo moderno y de *privatización* del fenómeno religioso relegada a una esfera íntima. Con distintos matices acerca del futuro de la religión, la tendencia general fue la previsión de una menor influencia de lo religioso en el espacio público, ligado a la pérdida de autoridad de las instituciones y figuras religiosas, así como la disminución de fieles en las iglesias tradicionales, principalmente cristianas.

Las discusiones en torno a la secularización comienzan a reformularse hacia la década de 1980 y hacia finales del siglo XX con investigadores como Dobbelaere (1981), Hervieu Leger (1986), Tschannen (1991) y Casanova (1994), entre otros, quienes -en virtud del resurgimiento y/o persistencia de los fenómenos religiosos en sociedades aparentemente secularizadas- ponen en cuestión los alcances de este proceso y la noción de este. Dobbelaere (1981) en este sentido, plantea la idea de *multidimensionalidad* distinguiendo entre el aspecto social, entendido como “laicización” en referencia a las políticas de laicidad de las instituciones públicas. Un aspecto institucional, en referencia a la “mundialización” de las religiones. Y un aspecto individual con respecto a la disminución del compromiso religioso (Cipriani 2004).

Casanova (1994, 2007) propone al acercarse al problema de la secularización una contextualización de las categorías para evitar el análisis del proceso como un elemento universal y unilateral, evitando cierta dicotomía entre tradición y modernidad (Casanova, 2007) tradicionalmente asociado a las teorías de la modernización. Permitiendo así comprender el fenómeno como un proceso histórico complejo, afirma:

“la secularización es una categoría que tiene sentido dentro de un contexto de unas dinámicas externas e internas particulares de la transformación de la cristiandad europea occidental desde la Edad Media hasta el presente. Pero la categoría se vuelve problemática una vez que se generaliza como un proceso universal del desarrollo social y cuando se transfiere a otras religiones del mundo y otras áreas civilizacionales con dinámicas muy diferentes a la hora de estructurar las relaciones y tensiones entre la religión y el mundo, o entre la trascendencia cosmológica y la inmanencia profana.” (Casanova, 2007, p.6).

Si bien el autor conserva ciertos rasgos del concepto ligados a la diferenciación de esferas religiosas y a la relativa autonomía de esta, rechaza el supuesto de la privatización del fenómeno religioso y, por el contrario observa un proceso a la inversa hacia fines del siglo XX de “des secularización”, que entiende como el resurgimiento de nuevas formas de religiosidad, y de “desprivatización” de lo religioso mediante el cual se transforman las relaciones del espacio público, lo político y las religiones. Casanova (1994) en este sentido entiende que, las religiones en un contexto de globalización no solo ocupan un mont central en la agenda pública local e internacional, sino que, rechazan el espacio relegado de cuidado de las almas individuales como parte de un doble proceso de “repolitización” de las religiones, de la vida espiritual y moral, así como una “normativización” de lo político-económico.

Hemos sido testigos hasta el momento de un proceso histórico complejo que pone nuevamente en el foco de la sociología las formas en que lo religioso configura y dialoga en el espacio público por lo que el mito de la secularización, como proceso universal, ha quedado sepultado. Sin embargo consideramos en este trabajo, que la noción de secularización como un proceso de emancipación de las normas religiosas de la vida social y de cierta diferenciación de la esfera o “campo” religioso “relativamente autónomo” con respecto al conjunto social, es un proceso que se ha ido desarrollando en las sociedades modernas y particularmente en Argentina por lo menos, desde los últimos doscientos años, producto de constantes luchas por la redefinición del escenario religioso y su vinculación con lo político, económico, social y cultural. Solo puede entenderse esta noción de secularización en un ejercicio histórico de análisis del campo religioso en su contexto y con respecto a las relaciones internas y externas particulares. Por esta razón rechazamos aquellas prenociones de la secularización que asocian, casi como un elemento distintivo de la modernidad (concebida, además, como *un tipo específico* de modernidad capitalista e industrial) con la privatización de la religión y el abandono de las prácticas y creencias en la vida individual y colectiva.

1.5 Laicidad y secularización en la sociología argentina

En Argentina existe una gran variedad de estudios de la religión que han profundizado en esta temática especialmente en relación al catolicismo, entre tantos podemos nombrar autores como Mallimaci (1988, 1992, 2010, 2015) Zanatta (1996, 2000) Di Stefano (2000, 2007, 2011) Zanca (2006). Aquí desarrollaremos brevemente las propuestas de Mallimaci en el ensayo “Entre lo que es y lo que queremos que sea: Secularización y laicidad en la argentina” (2010) y “El mito de la argentina laica” (2015) y a Di Stefano en la publicación titulada “Por una historia de la secularización y la laicidad en Argentina” (2011), retomamos por un lado las propuestas de análisis de los autores y las discusiones a partir de una breve recapitulación de la historia de la secularización y la laicidad en la región.

En rechazo a las concepciones evolucionistas de la secularización los autores comparten un análisis histórico sociológico sobre el fenómeno religioso en la región entendiendo que acercarnos al problema sociológico de la secularización es necesario desarrollar estudios contextualizados e históricos, que nos permitan identificar distintas formas de secularización, que no obedecen a una lógica lineal. Di Stefano (2011) entiende a este proceso, por un lado, como el movimiento de “ajuste” de lo religioso a partir de que los fenómenos sociales comienzan a transcurrir en otros planes, llámese políticos, sociales, culturales, económicos, etc. A su vez, lo entiende en relación con las creencias como un proceso de autonomización

de la vida social de las normas religiosas. En todos los autores podemos observar la distinción de los procesos de secularización con la noción de laicidad, entendida como el desarrollo de políticas estatales de absorción de las funciones sociales de las instituciones religiosas hacia las instituciones públicas. Mallimaci (2010) analiza este último aspecto centrándose en el siglo XX en Argentina, con la permanencia de un tipo de laicidad que entiende como “subsidiaria”. Este tipo de relación, entre el Estado y la institución católica, se refiere a la permanencia de una matriz católica desde la consolidación del Estado-nación que interviene en la esfera política y social además de la religiosa; aunque en paralelo se desarrollen ciertas políticas estatales de secularización y de laicidad, habilitando cierto pluralismo (o tolerancia) religiosa. Esta “convivencia” presentó, de acuerdo con el autor, momentos de mayor hegemonía liberal (1880-1930), luego con un proceso de afianzamiento del catolicismo en el país, en asociación con las fuerzas militares (1930-1983) y cierta desregulación desde la recuperación democrática.

Por su parte Di Stefano (2011) al hacer este análisis aplica las categorías de “umbrales de secularización” y de “pacto laico” de Jean Baubérot (2004) para referirse a dos momentos claves en el proceso de secularización y laicidad en Argentina. El primer umbral de secularización se refiere al período entre 1810 y 1880 y se distingue por la creación de un área religiosa específica separada de otras instituciones sociales, no debemos olvidar que la concepción de Iglesia como una *institución* corresponde a un fenómeno relativamente reciente, y permite crear cierta diferenciación entre la noción de “ciudadano” y “fiel”. El segundo umbral de secularización es, para el autor, una etapa que toma lugar desde 1880 hasta 1980, aproximadamente, caracterizado por la regulación de las políticas de laicidad delimitadas por el Estado y la Iglesia Católica, concebida en términos prácticos como la religión cuasi oficial. Di Stefano, retomando a Zanca (2006) entiende que la irrupción del peronismo y, particularmente los conflictos con la institución católica, en la década de 1950 y 1960, plantea una inflexión del “pacto laico” tal como se desarrolló por más de medio siglo, y que se buscará, posteriormente, reformularse por parte de la Iglesia Católica en vistas de un estado confesional.

Mallimaci (2010;2015) por su parte, incorpora la noción de “catolicismo integral” en el análisis argentino en referencia a un “tipo” de catolicismo que se presenta como:

“catolicismo en toda la vida, intransigente en sus posturas, que unifica lo social, cultural y religioso, que rechaza el espacio de lo privado, que se auto comprende como instancia política en sentido amplio, que regula vínculos y que ha hecho en el largo

plazo de su “antiliberalismo” y “anticomunismo” matriz central de su accionar” (Mallimaci, 2010, p.15).

Este compromiso social, religioso y político que caracteriza al movimiento católico de acuerdo al autor, habría ocupado un lugar central en la constitución de la identidad nacional asociando la identidad nacional con la identificación religiosa católica, consolidándose como un actor clave en el espacio público argentino. Zanatta (1996) identificó a este proceso como “clericalización de la vida pública” refiriéndose a la legitimación de religiosa mediante la asociación entre catolicismo y nación argentina. Este proceso se evidencia según el autor con la desprivatización de la simbología católica presente en instituciones públicas y la regulación de otras prácticas religiosas no católicas con la ley de registro de cultos, por ejemplo.

Más allá de la hegemonía religiosa con respecto a los “bienes de salvación”, el catolicismo integral para Mallimaci (2015) se caracteriza por construir un “ethos” católico en distintas esferas e instituciones de la vida social, ejerciendo una acción transformadora de la mano del lenguaje religioso. Así, los diversos grupos del catolicismo confrontados por la definición de “lo católico”, pasando por el enorme abanico socioeconómico, ideológico y político, comparten para él sociólogo una “convicción heredada de que la religión no es un asunto privado ni un problema individual reservada a la sacristía, como lo enseñaba la ideología liberal, sino que debían tener una presencia visible, pública, temporal y activa en la sociedad argentina” (Mallimaci, 2015, p. 85). Para Di Stefano (2011) el alcance del catolicismo puede entenderse por un lado por la capacidad de representación identitaria en común de la población inmigrante y criolla y, por constituirse desde mediados del siglo XX como una “tercera vía frente al liberalismo en desgracia y al comunismo en expansión”. (Di Stefano, 2011, p.23).

Ambos autores entienden que esta identificación entre lo católico y la nación, y este tipo de catolicismo integralista encuentra un cauce en el imaginario del “enemigo público” y es parte fundamental en la legitimación religiosa del último golpe cívico, religioso y militar. Un aspecto por destacar es que de Di Stefano (2011) entiende que si lo religioso ocupa este lugar privilegiado es porque, aunque el proceso secularización se ha ido consolidando, la hegemonía católica en el universo religioso argentino es todavía reconocida socialmente, lo que evidencia más aún los alcances limitados de la laicidad. Posterior a la recuperación democrática existe un acuerdo, entre la sociología de la religión local de un proceso inverso de “desregulación” del campo religioso y de cierta pérdida de autoridad religiosa al menos en lo que respecta a la institución tradicional, así como una mayor pluralización religiosa (Bianchi, 2004), Frigerio (2007), (Mallimaci, 2015), (Di Stefano 2011).

Ana Teresa Martínez (2011) por su parte, entiende que la secularización en tanto “diferenciación de esferas de la vida social” corresponde en Latinoamérica a procesos de modernización impuesta y acelerada por el mercado internacional y élites locales, que ha resultado ajena a gran parte de la base social. En este sentido, la autora entiende este fenómeno más bien como la “diversificación de espacios sociales relativamente autónomos”, incorporando a Bourdieu y al concepto de campo como una herramienta para comprender las religiones y su rol social en relación con el Estado y lo “político” indicando que:

“aun cuando marquen sus espacios, y hablen desde un lugar particular de la cultura, las religiones racionalizadas y modernas no pueden pensarse a sí mismas como meramente autónomas ni tampoco como subordinadas a otras entidades sociales o políticas, sino que proponen un punto de vista y de acción totalizante en las orientaciones de valor y entran por eso en tensión –y negociación- con cualquier otro modo de racionalización que se oriente a valoraciones que le sean contrarias.” (Martínez, 2011, p. 75).

En este sentido, campo religioso y campo político encuentran su punto de encuentro en la competencia por el capital simbólico, por la capacidad de ordenar una manera de concebir la realidad social y política y a su vez transformarla. Teniendo en cuenta la peculiar “diferenciación de esferas” en América Latina al que refiere la autora incorporamos en el análisis esta noción que nos permite comprender el sutil desplazamiento de los agentes y cómo “el capital religioso puede transustanciarse en político y hablar un lenguaje político, diciendo al mismo tiempo que se trata de la defensa de una filosofía de vida” (Martínez, 2011, p. 84).

Mencionamos estos trabajos y a los autores, ya que serán luego retomados en el ejercicio de reconstrucción socio histórico del campo religioso protestante argentino y cordobés; la periodización desarrollada, con sus matices y críticas, la sucesión de las políticas de laicidad en el país y, sobre todo, en el análisis sociológico de los actores religiosos y la configuración de las ideas religiosas en vinculación con la coyuntura social y política local e internacional de la historia reciente. Creemos, en relación con las críticas de las llamadas teorías de la secularización, que estos antecedentes teóricos locales nos permiten partir desde la base de que, el proceso de secularización y sobre todo de laicidad en Argentina presenta sus especificidades diferentes al “modelo” dominante que asocia modernización y capitalismo con secularización.

A lo largo de esta investigación, nos proponemos analizar la participación de grupos protestantes-evangélicos en la esfera pública, interviniendo en contextos tradicionalmente

considerados seculares. En este trabajo, nos planteamos cuestionar la noción de "irrupción" de discursos religiosos en la esfera pública, ya que esta idea se relaciona precisamente con las teorías de la secularización que están lejos de describir las históricas interacciones entre la religión, la sociedad y el Estado en nuestras sociedades. En todo caso, se trata de una relación compleja, multicausal e irregular. Tal como indica Montero (2013), cuando "las religiones están en todas partes (y, de hecho, siempre lo han estado), es difícil sostener que están 'fuera de su lugar'" (p.8). En este sentido, mediante un análisis sociohistórico de la trayectoria del protestantismo en la región, buscamos observar la persistencia de los discursos y las acciones públicas de los grupos religiosos, así como las estrategias de visibilización y legitimación que los agentes desarrollan frente a la sociedad y el Estado.

Montero (2013) sostiene que los alcances de las teorías de la secularización, entendidas a partir de la separación de esferas sociales entre lo eclesiástico y el aparato burocrático, resultan insuficientes para explicar las actuales relaciones entre el Estado y la pluralidad cultural y religiosa en Latinoamérica. En este sentido, desde una reinterpretación habermasiana de la esfera pública, la autora desarrolla que "parece importar menos detectar la relación de oposición y diferenciación de la esfera pública con respecto a otras esferas, que examinar las particularidades de las configuraciones discursivas que le dan forma, estabilizando consensos a través de las controversias" (p.9). En este sentido, cobra relevancia la interacción de discursos, estrategias y argumentos públicos que dirimen los agentes religiosos en la esfera pública, en espacios que se suponen seculares, aspecto que tendremos en cuenta a lo largo de esta investigación. El análisis de la participación de grupos religiosos en espacios y temas tradicionalmente considerados seculares resulta relevante para comprender cómo se construyen las nociones de espacio público, así como de lo religioso y secular en nuestros contextos locales.

Nos interesa en esta investigación indagar cómo los discursos y acciones religiosos de grupos evangélicos en la ciudad de Córdoba lograron traducirse en acciones sociales y políticas concretas, ganando visibilidad en el espacio público, entre 1970 y 1980, y lograron traducirse en acciones sociales y políticas concretas.

Capítulo 2: Aproximación al campo protestante-evangélico y al ecumenismo en Córdoba (1820-1970)

El objetivo de este capítulo es aproximarnos a la génesis y desarrollo del campo protestante-evangélico en la Ciudad de Córdoba. Para esto, reconstruimos parte de la historia de las iglesias evangélicas en el país y en la Ciudad de Córdoba, poniendo énfasis en las acciones de grupos protestantes y evangélicos en espacios seculares de la ciudad entre 1820 y 1970. Veremos la permanencia de discusiones con vigencia en la actualidad como es el vínculo entre los y las evangélicas y “la política”, las tensiones y alianzas con el Estado, la movilización de sectores protestantes por la defensa de sus derechos y la intervención de grupos religiosos en el espacio público. La lectura y el diálogo de los grupos evangélicos con el contexto nacional e internacional resulta clave para comprender la trayectoria de la comunidad evangélica, con sus matices específicos, desde su llegada a principios del siglo XIX.

Siguiendo a Bianchi (2004), podemos identificar la presencia protestante y evangélica en Córdoba a lo largo de tres etapas principales. En primer lugar, abordamos una primera etapa que comprende el periodo entre 1820 y 1880, caracterizada por la llegada de las primeras iglesias protestantes a Argentina y el desarrollo de un campo religioso. Luego, nos encontramos con un segundo momento que abarca desde 1880 hasta 1930, donde Bianchi destaca la diversificación del panorama religioso en el país. Finalmente, tenemos un tercer momento que se extiende desde la década de 1930 hasta 1970, marcado por una serie de conflictos públicos entre grupos protestantes, el catolicismo y el Estado. Durante este periodo, también se observan cambios en la práctica y teología del protestantismo, así como en la composición socioeconómica, especialmente en la segunda mitad del siglo XX. La autora describe este proceso que tuvo lugar a lo largo del siglo pasado como "argentinización". Tomaremos en cuenta la problematización presentada por Espinosa (2023) en esta periodización, la cual profundizamos en la sección "Consolidación y diversificación de las comunidades evangélicas en Argentina". En este esquema, queda pendiente una cuarta etapa, post dictatorial, que contempla el crecimiento de las comunidades evangélicas, sobre todo pentecostales, en los últimos años y su emergencia cada vez más notoria en la agenda pública.

Utilizamos esta periodización, necesaria y consciente, de la mano de Bianchi (2004) sin olvidar que esta estrategia analítica utilizada irreflexivamente puede encasillar e intentar poner en un molde rígido procesos históricos, sociales, económicos y religiosos que escapan

de las categorizaciones aquí utilizadas, por lo que sugerimos al lector tomarlos como herramientas de análisis y no en forma literal.

La hipótesis que acompaña este recorrido del protestantismo en la región es que desde sus orígenes en el país los grupos evangélicos actuaron en contextos entendidos como seculares -asistencia social, salud, política, economía, etc.- (Montero, 2013) propulsando estrategias de alianzas y rivalidades con sectores del espectro social para afirmarse en el país desde principios del siglo XIX. Esta hipótesis permitirá revisar el supuesto de una reciente, novedosa y explosiva irrupción del evangelicalismo en el espacio público hace poco más de treinta años en el país. Por el contrario, el capítulo evidencia distintos mecanismos de adaptación y consolidación de las iglesias y grupos evangélicos como un actor de amplia visibilidad social y extensa trayectoria en Argentina y en la Ciudad de Córdoba. Es importante aclarar que, si bien estaremos vinculando por sus orígenes al protestantismo con sus raíces anglosajonas y la condición de migrantes, consideramos que el desarrollo de los grupos evangélicos en la región presenta características diferentes a las de sus iglesias “madres” y que únicamente pueden ser entendidos a partir de su desarrollo en la región como un nuevo “tipo” de evangelicalismo.

En este sentido, buscamos puntualmente reconocer las continuidades y rupturas de la intervención por parte de grupos evangélicos en el espacio público argentino y especialmente, cordobés, a lo largo del siglo XIX y XX por lo que analizaremos acontecimientos y momentos claves de la participación pública en la región por parte de grupos, iglesias y organizaciones evangélicas. Para realizar este recorrido tomamos la bibliografía académica y confesional latinoamericana y argentina e introducimos información recolectada de fuentes orales y documentales con el fin de precisar la conformación y desarrollo del espacio protestante cordobés. Esto resultó un verdadero desafío ya que hasta el momento no contamos con trabajos académicos abocados a reconstruir la historia de las iglesias evangélicas en la Ciudad de Córdoba, aunque sí aportes como el de Espinosa (2014) en relación a los Hermanos Libres y Solis (2020) con respecto a la intervención de organizaciones religiosas en la resistencia a la última dictadura militar. Por lo que utilizamos para este primer acercamiento principalmente material confesional de iglesias y grupos evangélicos, así como entrevistas a representantes de las mismas y aportes de la revista *Tiempo Latinoamericano*.

2.1 Los orígenes del protestantismo en Argentina

Autores como Bianchi (2004) y Damboriena (1962) han coincidido en establecer los inicios del protestantismo en Argentina alrededor de la década de 1820. De acuerdo a Damboriena

(1962) en este período podemos nombrar a figuras protestantes tales como William Morris, James Thomson y Tito Coan que en función de exploradores, comerciantes y misioneros comenzaron a instalarse junto con sus familias y otras comunidades de migrantes en la zona de las provincias del Río de la Plata, estableciendo vínculos con el gobierno provincial de Buenos Aires difundiendo el método de enseñanza lancasteriano y con la propuesta de organizar la primera congregación protestante. En noviembre de 1820⁴ se celebró en un domicilio privado, el primer culto evangélico registrado en el país por cristianos de diversas denominaciones y en octubre de 1825, la provincia de Buenos Aires firmó un tratado de “Amistad, Comercio y Navegación” con Gran Bretaña en el marco de una serie de acuerdos exteriores que habilitó legalmente una primera apertura religiosa estableciendo en el artículo 12 que: “Los súbditos de S.M.B. residentes en las provincias del Río de la Plata no serán inquietados ni perseguidos ni molestados por razón de su religión, gozarán de una perfecta libertad de conciencia en ellas, celebrando el Oficio Divino ya dentro de sus propias casas o en sus propias y particulares iglesias o capillas”⁵. Este tratado, por lo tanto, permitió la celebración del culto en la provincia de Buenos Aires y permitió el establecimiento únicamente de la Iglesia Británica, posteriormente conocida como anglicana. Estas transformaciones del campo religioso dan cuenta de una mutación en la matriz social y del proceso de secularización -así como los primeros signos de pluralización religiosa- que comienza a desarrollarse desde principios de siglo (Di Stefano, 2011, p.8)

Por su parte, en el territorio cordobés el “Reglamento Provisorio para el Régimen y Administración de la Provincia” aprobado en 1821 explícitamente restringe la celebración de cultos no-católicos indicando en el capítulo V, artículo 1° que: “La religión Católica, Apostólica, Romana es la religión del Estado y la única verdadera su protección, conservación, pureza e inviolabilidad, será uno de los primeros deberes de la representación del Estado, y de todos sus Magistrados, quienes no permitirán en todo el territorio otro culto público, ni enseñar doctrina contraria a la de Jesucristo” y agregando en el próximo artículo que “Todo hombre deberá respetar el culto público y la Religión Santa del Estado. La infracción de este artículo será mirada y castigada como una violación de las leyes fundamentales del Estado”.⁶ No hemos podido determinar ante bibliografía académica, ni confesional el establecimiento de comunidades migrantes que hayan celebrado cultos protestantes en la ciudad de Córdoba en este período; el establecimiento de los primeros templos -al menos en términos oficiales- será mucho posterior.

⁴ Bianchi, 2004, 28

⁵ Tratado de Amistad, Comercio y Navegación. Artículo 12°. Buenos Aires, 1820. En Colección de Tratados celebrados por la República Argentina con las naciones extranjeras”. Publicación Oficial, Buenos Aires, 1863 recuperado de: <http://www.argentinahistorica.com.ar>

⁶ Reglamento Provisorio para el Régimen y Administración de la Provincia. En <https://legislaturacba.gob.ar>

Durante la primera mitad del siglo XIX podemos nombrar la fundación oficial de distintas iglesias protestantes y evangélicas compuestas, en su mayoría, por comunidades de inmigrantes en la Provincia de Buenos Aires que posteriormente, extendieron su alcance a otras provincias. Luego del establecimiento de la Iglesia Anglicana podemos nombrar a la Iglesia Presbiteriana Escocesa en 1828, a la comunidad alemana que funda su propia iglesia en 1843 y que compartió el templo con la Iglesia Anglicana hasta mediados del siglo XX cuando comienzan a llamarse “Iglesia Evangélica del Río de la Plata”, la Iglesia Metodista se instaló en Argentina en 1836 con una fuerte tendencia hacia las “misiones” evangélicas y el primer intento registrado por celebrar cultos y predicar en escuelas dominicales en el idioma castellano. Desde mediados del siglo, también podemos nombrar la llegada de la Iglesia Suiza Reformada (1856), valdense (1958) y danesa (1859) entre otras (Bianchi, 2004, p. 45). Una particularidad en este primer momento fue la colaboración entre religiosos que compartieron esfuerzos para poder celebrar sus respectivos cultos: este fue el caso de la Iglesia Británica, quien luego de su establecimiento, prestó su templo para la celebración del culto a anglicanos y presbiterianos, de manera separada (Bianchi 2004). Canclini sostiene que esta experiencia fue “la primera demostración del doble aspecto de la unidad: se prestaban ayuda, pero también se mantenían firme en sus convicciones” (2003, p. 12).

La constitución de 1853, que sentó las bases jurídicas de la nación, condensó las tensiones entre estado y religión durante estos primeros años de consolidación. Ante el programa político de fomentar la inmigración europea como herramienta de un modelo liberal se planteó el debate con respecto a la libertad religiosa de cultos no católicos frente a la Iglesia católica en Argentina que, en términos prácticos, se regía como religión estatal. La primera constitución, híbrida en relación con lo religioso y las políticas de laicidad, dejó explícita en el artículo 14 el derecho de todos los ciudadanos a “profesar libremente su culto” mientras que, simultáneamente, se estableció en el artículo 2 el sostenimiento del culto católico⁷ y se

⁷ El sostenimiento del culto católico se refiere principalmente a la cobertura de gastos para el mantenimiento del culto, de los templos y exenciones impositivas. A su vez, la constitución también establecía la obligación de los representantes del poder ejecutivo de ejercer el culto católico y la responsabilidad de la Iglesia por promover la evangelización de los pueblos originarios al catolicismo. Ver ILEC Argentina. (s.f.). Los alcances del artículo 2 de la Constitución Nacional. ilecargentina.org. Recuperado de <https://www.ilecargentina.org/notas-de-doctrina/32-los-alcances-del-articulo-2-de-la-constitucion-nacional.html>

mantuvo el derecho del patronato⁸ por parte del poder ejecutivo⁹. En términos legales las constituciones provinciales, entre ellas la de Córdoba plantearon cierta distancia con la Constitución Nacional en lo que refiere a la fe católica como la religión oficial del estado (Bianchi, 2004). En la provincia de Córdoba, la constitución provincial de 1855 estableció en la primera sección, en el artículo 3° que: “La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la Religión de la Provincia: su Gobierno le prestará la más decidida y eficaz protección, y todos sus habitantes el mayor respeto y la más profunda veneración”¹⁰

La bibliografía académica que ha explorado el pasado protestante- evangélico en el siglo XIX, ha tratado la asociación -en ciertos casos pública de figuras del protestantismo- con las elites liberales argentinas. Aquí analizamos aquellos autores dentro de la tradición académica que atribuyen el vínculo a una serie de alianzas políticas en virtud de rasgos coyunturales y endógenos del protestantismo argentino. Damboriera (1962) en relación a este vínculo afirma que: “En las regiones del Plata no faltan políticos que se sirven de ellos para promover la educación popular [...] Juan Bautista Alberdi abogará por la llegada de los protestantes con el fin de promover una política de ‘sana inmigración’ y Sarmiento esperará el día en que en la católica Córdoba los metodistas y presbiterianos edifiquen sus esbeltas iglesias como ‘símbolo del progreso cultural’ y para mostrar al mundo que su patria no es ‘una sacristía reservada al clero católico’” (Damboriena, 1962, p. 18). Bastian (1990) en un estudio que se refiere al protestantismo en Latinoamérica aunque, analiza detalladamente el caso mexicano, recuperó aquellas teorías que han asociado al protestantismo en sus primeros años de consolidación como un “instrumento consciente y deliberado del proyecto neocolonial” (Bastian 1990 en Míguez Bonino, 1995, p. 12) y las rechaza en pos de una hipótesis “Asociativa” que vincula protestantismo y al liberalismo en el siglo XIX en una alianza estratégica antes que ideológica a partir de conflictos de intereses con el catolicismo. De esta manera, podemos dilucidar que el ingreso y consolidación del protestantismo en Argentina puede comprenderse en parte y en esta primera etapa, vinculada a una coincidencia entre las características endógenas (Míguez Bonino, 1995) de los grupos evangélicos y su interés por ejercer la religión en el territorio argentino junto con la visión de un proyecto liberal y “modernizador” de ciertos sectores políticos en el país. Entendemos que este supuesto no

⁸ El patronato regio se refiere a una concesión, por parte de la Iglesia Católica en la Santa Sede a los monarcas católicos, que permitía el nombramiento de autoridades eclesiales en sus respectivos territorios y colonias, así como cierta incidencia en las decisiones papales en lo que respecta a sus territorios. Ante la ruptura del pacto colonial y con la consolidación de un Estado Argentino, se plantea el problema del derecho del patronato concebido como una prolongación del patronato regio y como un derecho inherente a la soberanía. A pesar de no ser reconocido por Roma oficialmente, la constitución de 1953 establece elementos que se refieren a este derecho y que luego serán, en parte, definidos en el concordato firmado con Roma en 1966. Ver Zanatta y Di Stefano (2000)

⁹ Ver Di Stefano (2014) en referencia a los modelos de secularización galicana, intransigente y liberal contemplados en los debates en torno a la constitución.

¹⁰ Constitución Para la Provincia de Córdoba de 1855. En <https://legislaturacba.gob.ar>

niega que las condiciones están dadas sólo en el marco del modelo capitalista y a partir de la influencia comercial, cultural y política británica en las excolonias, como hemos visto con relación al tratado comercial de 1825, pero estas influencias encuentran su caldo de cultivo, su “afinidad electiva” (Weber, 1904) en un sistema de alianzas interno.

De acuerdo con Di Stefano (2011) sería inexacto formular una asociación inmediata del liberalismo con políticas públicas fuertemente anti religiosas y anticatólicas en el país, incluso en los períodos de mayor auge. Este punto también es desarrollado por Semprini (2022) con respecto a la provincia de Córdoba, mediante el análisis de las constituciones provinciales en relación a las políticas de laicidad afirmando que “lejos de los mitos de un Estado liberal que habría imperado desde 1880 hasta la consolidación de una nación católica en 1943, tanto el articulado de las cartas magnas cordobesas como las discusiones que les dieron origen permiten dar cuenta del carácter siempre endeble y transaccional del avance del liberalismo en las distintas esferas sociales” (Semprini, 2022, p. 3).

2.2 Consolidación y diversificación de las comunidades evangélicas en Argentina

Desde finales del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, en continuidad con el período anterior, podemos identificar la llegada de nuevos grupos y corrientes evangélicas diversificando la escena religiosa a la vez que presenciamos la expansión y consolidación de las iglesias ya establecidas en el país. Analizaremos esta transformación del campo religioso teniendo en cuenta la problematización de las nociones de “Iglesias de Trasplante” e “Injerto” por Bianchi (2004) y de la noción de “etnicidad” y “argentinización” con Espinosa (2023)

Expansión y transformación de las primeras iglesias protestantes

Hasta el momento, el panorama del campo protestante - evangélico argentino que hemos descrito se caracteriza por el asentamiento de las primeras iglesias ubicadas mayormente en la provincia de Buenos Aires tales como la iglesia anglicana, presbiteriana, luterana, metodista, entre otras. En un primer momento, la bibliografía académica diferenció entre iglesias "de trasplante" y "de injerto". Las primeras hacían referencia a iglesias evangélicas que se instalaron en el país debido a las corrientes migratorias y que se constituyeron mayoritariamente por personas extranjeras. En cambio, las segundas aluden a iglesias evangélicas formadas en territorio argentino a partir de conversos locales (Espinosa, 2023). La noción de “trasplante” es para Bianchi (2004) problemática al asumir una traspolación de las iglesias en el proceso de migración recreando los modelos, prácticas y composición social de las iglesias en Europa. De acuerdo a la autora estos conceptos están basados en los

propios discursos que algunos sectores de las iglesias han construido y transmitido sobre sí mismos, aunque veremos luego que presentó internamente sus contradicciones.

Este es el caso por ejemplo de la Iglesia Anglicana con presencia en las provincias de Santa Fe y Córdoba y, con misiones entre comunidades indígenas del Gran Chaco y Tierra del Fuego. Paula Seiguer (2002) a partir del estudio del caso anglicano permite entrever las tensiones internas que estas comunidades enfrentaron en esta etapa con relación a la “misión” del protestantismo en Argentina. Mientras que la cúpula anglicana en la región negaba cualquier intención proselitista “si bien deseamos lealmente tomar nuestra parte en desarrollar estos países, nuestro objetivo es permanecer como distintos a ellos” (*The Diocesan Magazine*, 1910 en Seiguer, 2002, p. 208) pastores como William Morris fundaron escuelas en sectores populares de inmigrantes italianos promoviendo actividades de servicio social y, predicando en el idioma castellano. Esta misma intención puede observarse en las comunidades anglicanas chaqueñas y en la provincia de Tierra del Fuego donde, desde su asentamiento, se emprendió una tarea evangelizadora entre grupos indígenas. Un aspecto que destacamos que evidencia la extensión territorial y, las nuevas estrategias desarrolladas ante las necesidades en la región, es la fundación de distintas revistas como *The Diocesan Magazine* (1910) y *La Reforma* (1903) con el objetivo de generar lazos entre las comunidades en todo el país.

En la ciudad de Córdoba, a partir de la llegada de ingleses empleados en el ferrocarril, la Iglesia Anglicana comenzó a reunirse desde fines del siglo XIX. El templo anglicano “San Pablo” se fundó oficialmente el seis de julio de 1914 en el barrio General Paz, una zona residencial tradicionalmente inglesa. Los actuales ministros laicos de la comunidad Jorge Piñero y Paula Sahonero, en una entrevista indicaron que durante los primeros años en la ciudad el culto se celebró únicamente en inglés y aunque reunía principalmente a migrantes ingleses la congregación invitaba a “todos los que quieran adorar a Dios” a reunirse en el templo, independientemente de su denominación. Como veremos más adelante, este vínculo con otras denominaciones en la ciudad de Córdoba se afianzó compartiendo el templo con la Iglesia Evangélica del Río de la Plata y con la Iglesia Metodista. En las primeras décadas del siglo XX también se fundó la capilla anglicana “Allen Gardiner” en Los Cocos, un pueblo ubicado en el extremo superior del Valle de Punilla. Durante sus primeros años de funcionamiento, de acuerdo a lo relatado por los ministros laicos esta iglesia abrió un orfanato especialmente para niños y niñas ingleses pero abierto a la comunidad.



Figura 1: Piedra fundacional ubicada en el templo de la Iglesia Anglicana en la Ciudad de Córdoba, Barrio General Paz. La fecha se refiere a la fecha de fundación del templo (6 de Julio de 1914) y lleva las iniciales A.D.M.G en referencia a la frase: “A Dios más gloria”. Fuente: Entrevista personal a los actuales ministros laicos de la iglesia anglicana Jorge Piñero y Paula Sahonero. Fotografía: Propia.

Otras denominaciones como el metodismo también presentaron ciertas tensiones con respecto a la reproducción étnica (manteniendo por ejemplo el idioma de origen en el culto) y la evangelización. Bianchi (2004) lo entiende como un proceso de transformación que habría iniciado hacia 1867, año en el que comenzaron a predicar el culto en castellano en los templos metodistas y en que se fundaron nuevos centros de culto y una escuela en el barrio de La Boca. A lo largo de esta etapa se multiplicaron las actividades de acción social como “La Filantrópica” destinada a la defensa y el “mejoramiento de la condición de la clase obrera” (Bianchi, 2004, p. 83). Las iglesias metodistas se expandieron en el territorio argentino hacia finales del siglo XIX, instalándose en las principales capitales urbanas, en las provincias de Buenos Aires, Córdoba y Santa Fe. En este período los metodistas recurrieron también a la imprenta como medio de difusión de las actividades eclesiales fundando el “*Estandarte Evangélico*” (1883)¹¹ una revista religiosa publicada hasta el presente. En la ciudad de Córdoba, desde la segunda mitad del siglo XIX comenzaron a acercarse los primeros predicadores y misioneros generando controversias con la Iglesia Católica local tal como indica Díaz (2001) en las memorias de la Iglesia Metodista de Córdoba: “Fueron enviados a Córdoba dos predicadores metodistas: El señor Juan Beverige y el Pastor F.N. Lett, en los

¹¹Iglesia Evangélica Metodista de Martínez, “Nuestra Historia”, 1 noviembre 2022, disponible en: <https://www.iemamartinez.org/historia>

años 1866 y 1867. El pastor Juan F. Thompson en los años 1890 y 1891 dictó una serie de Conferencias en el antiguo Teatro Progreso, a pesar de la oposición del clero, que produjo una enorme impresión en el público”. Luego, menciona una visita del Doctor y pastor rosarino Guillermo Tallon, quien también ante aparentes conflictos con sectores del catolicismo, dictó una conferencia en un local en el centro de Córdoba. Aún, sin tener una congregación propia los pastores metodistas Tallon y Hall viajaban desde la ciudad de Rosario para celebrar el culto mensualmente, utilizando las instalaciones de la Iglesia Anglicana, ubicada en el barrio General Paz, replicando en cierta manera la práctica de anglicanos, presbiterianos y alemanes en Buenos Aires.

De acuerdo a una entrevista con Norberto Rasch, actual pastor de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP) en Córdoba, los primeros inmigrantes alemanes que se congregaron en la Comunidad Evangélica Alemana, posteriormente llamada IERP, llegaron a la Ciudad de Córdoba en la primera mitad del siglo XX. La comunidad, habría estado compuesta mayoritariamente por inmigrantes alemanes que se instalaron en la ciudad como trabajadores en el sector urbano, entre ellos obreros en la fábrica de aviones y posteriormente, del sector automotor, docentes y personal administrativo del colegio alemán, entre otros. Ante la necesidad de recuperar tradiciones en común y compartir la fe, comenzaron a reunirse durante las primeras décadas en las instalaciones de la Iglesia Anglicana, recibiendo visitas regulares de pastores alemanes radicados en las provincias de Entre Ríos, Santa Fe y Buenos Aires hasta mediados de la década de 1940, año en el que uno de los miembros cedió una casa en construcción ubicada en el barrio Cerro de las Rosas que fue utilizada como “Casa Pastoral”. En el año 1949 se radicó el pastor Osswel, abocando sus tareas ministeriales en la IERP y, el espacio comenzó a utilizarse como punto de reunión y celebración del culto. Ubicado en la Ciudad de Córdoba, el pastor replicó la práctica de visitar comunidades alemanas al interior de la provincia, predicando regularmente en Carlos Paz y Villa General Belgrano. La casa siempre ubicada en el barrio se reconstruyó entre las décadas de los sesenta y setenta fundando el templo actual y manteniendo, según nos indica el pastor Rasch, un constante diálogo ecuménico con otras iglesias evangélicas, especialmente con la iglesia metodista y la iglesia anglicana, entre otras.¹²

El campo evangélico se diversifica

¹² Reconstrucción basada en entrevista personal a Norberto Rasch, pastor de la IERP.

La segunda gran transformación en esta etapa está ligada con la llegada al continente de corrientes evangélicas entre ellos los Hermanos Libres (1882)¹³, la Iglesia Bautista (1881), el Ejército de Salvación (1890)¹⁴, la Iglesia Luterana Unida (1919), la misión menonita (1919) la Iglesia Adventista del Séptimo día (1894)¹⁵, y los primeros pentecostales (1910) entre otros grupos que continuaron arribando al país, estableciendo las congregaciones en la región, reconfigurando la escena religiosa.

Antes de profundizar en el asentamiento y expansión de estas corrientes en la Argentina, cabe contextualizar el proceso de transformación del mundo protestante a nivel internacional y aunque entendemos que las configuraciones y prácticas religiosas presentes en estos grupos en Norteamérica y Europa, no son estrictamente correlativos al desarrollo de las comunidades evangélicas latinoamericanas sino que los grupos evangélicos arriban a la región con ciertas bases que se irán transformando junto con la idiosincrasia argentina, creemos pertinente ampliar el panorama protestante internacional. Damboriena (1962), Miguez Bonino (1995), Bianchi (2004) coinciden en vincular el campo religioso latinoamericano al fenómeno religioso de los “awakenings”, esto es, “despertares evangélicos” o “avivamientos” de los siglos XVIII y XIX presentes en Gran Bretaña y luego en Estados Unidos.

El “Primer Gran Despertar” podemos asociarlo a las figuras de los metodistas George Whitefield y John Wesley en Inglaterra y a Edwards en Estados Unidos y que, junto con la teología pietista generó un movimiento de reavivamiento del protestantismo que estableció las bases de una teología subjetivista, extendiéndose entre los sectores populares del continente y forjando una identidad evangélica en común. El “Segundo Despertar” tuvo su explosión en Norteamérica desde mediados del XIX, pero también se puede observar su desarrollo correlativamente en Europa y provocó una nueva renovación de la teología protestante. En términos sociodemográficos podemos ver una expansión del protestantismo hacia sectores urbanos, universitarios y comerciales de clase media que lo dotaría de cierto prestigio social (Miguez Bonino, 1995). Teológicamente esta corriente profundizó el subjetivismo y la salvación espiritual a través de la aceptación personal de Jesucristo, aceptando la noción del “libre albedrío”. En una primera etapa, este “avivamiento” espiritual se asoció a una búsqueda de moralización y reforma social, apelando a los valores de santidad familiar, la abolición de la esclavitud y la lucha contra la pobreza. En una segunda

¹³ Para profundizar en Hermanos Libres en Argentina véase Espinosa, 2014 y 2023

¹⁴ Bianchi, 2004.

¹⁵ Historia de América del Sur - Iglesia Adventista del Séptimo Día, 27 octubre 2022, disponible en: <https://www.adventistas.org/es/institucional/los-adventistas/historia-de-la-iglesia-adventista/historia-de-america-del-sur/>

etapa, a medida que nos acercamos al siglo XX, comienzan a tomar una preponderancia cada vez mayor los “Movimientos de Santidad y Sanidad”, el bautismo del espíritu santo como “confirmación” de la salvación y una retracción de la preocupación por lo “social” al ámbito de la vida privada. Este último aspecto Miguez Bonino (1995) lo identifica asociado principalmente a corrientes teológicas como el dispensacionalismo que relega los asuntos del mundo “secular” a un segundo plano en pos de la “salvación del espíritu”.

En este contexto debemos mencionar, como parte de un esquema global, los debates en torno a la situación misionera latinoamericana que podemos ver reflejado en el Congreso Misionero internacional de Edimburgo (1910) y el Congreso Misionero Pan-protestante de Panamá (1916) detallado en las investigaciones de Damboriena (1962). Rescatamos estos congresos ya que representaron un escenario de discusión acerca del diagnóstico de la situación latinoamericana y del futuro de las misiones evangélicas. Integrado por iglesias, grupos y sociedades misioneras a nivel mundial las discusiones con respecto a Latinoamérica se centraron en la propositiva norteamericana de evangelización del continente ante la reticencia de las sociedades misioneras europeas, por la hegemonía católica de gran parte de las regiones sudamericanas. Hacia la posguerra, la visión que procuraron las iglesias norteamericanas se impuso, logrando la incorporación de América Latina en el International Missionary Council en 1928. Damboriena (1962) en este sentido plantea una hipótesis religiosa y política-económica que justifica esta transformación; por un lado, puede verse una influencia de los “avivamientos” para comprender el renovado interés de las iglesias norteamericanas por las misiones y por el otro, se identifica un sentimiento nacionalista que, retomando el mito fundacional norteamericano del destino manifiesto y en una creciente dominación económica, política y cultural impregna al pueblo evangélico norteamericano de convicción sobre el mandamiento de la misión hacia el resto del mundo.

Este es el contexto religioso internacional en él que se produjo la llegada al país de grupos norteamericanos y europeos que en términos de Miguez Bonino (1955) incorporan un ethos misionero, expandiéndose a lo largo del país transformándose y adecuando las herramientas de evangelización a las particularidades demográficas, culturales, sociales, políticas y económicas de las regiones donde se instalaron. Miguez Bonino (1995) y Canclini (2003) destacan hacia la primera mitad del siglo XX un fuerte componente anticatólico del protestantismo, reflejada principalmente en la prensa escrita de iglesias y grupos evangélicos en un contexto en el que se mantiene el dominio de lo católico sobre el campo religioso argentino, en términos sociopolíticos, demográficos y culturales, confrontada por el evangelicalismo con una incipiente participación política pública, ligada a la lucha por las libertades y no-discriminación religiosa, particularmente con respecto a las políticas públicas

de educación, así como una creciente asociación entre distintas denominaciones formando lentamente organizaciones de corte interdenominacional y federal. Entre ellas pueden nombrarse a las Sociedades Bíblicas, americana y británica, que reunió a la mayoría de iglesias y grupos evangélicos en el país a través de la difusión y promoción de la biblia como herramienta de evangelización y con una fuerte presencia de Hermanos Libres (Espinosa, 2013); la Conferencia de Obreros Cristianos (1903) donde participaron especialmente pastores y misioneros metodistas, bautistas, hermanos libres y la Unión Evangélica; la Convención Nacional de Escuelas Dominicales que buscó garantizar cierta unificación entre la enseñanza religiosa a las infancias; la Asociación Cristiana de Jóvenes (1889) ; la Liga Argentina de Mujeres Evangélicas (1915) abocada a tareas de asistencia y servicio social y las primeras asociaciones denominacionales tales como la Convención Evangélica Bautista (1909).

Esta colaboración entre denominaciones, grupos e iglesias fue moneda corriente entre misioneros Hermanos Libres, bautistas, adventistas, menonitas, del Ejército de Salvación, pentecostales, anglicanos y metodistas (Espinosa, 2014) que se extendieron en las provincias argentinas, compartiendo templos y estrategias de evangelización. En este sentido un actor clave para el campo evangélico fueron los ya mencionados misioneros británicos conocidos en Latinoamérica como “Hermanos Libres” quienes fundaron asambleas y obras misioneras en el Río de la Plata, Litoral, Centro y Noroeste del país con ayuda del ferrocarril, el coche bíblico y otras formas de movilidad, y se establecieron en las principales capitales del país expandiéndose a diferentes rincones del interior de las provincias. En la provincia de Córdoba se comenzó la misión en el año 1897 en la Ciudad de Córdoba en el barrio General Paz. La comunidad, compuesta principalmente por inmigrantes ingleses inauguró un salón en la calle Boulevard Guzmán 139 en el año en el 1907 (Espinosa, 2014) siendo así la primera iglesia evangélica en establecer un lugar de culto público en la Ciudad de Córdoba “con el fin de alcanzar al “elemento criollo” de la clase trabajadora que habitaba mayormente en ranchos de barro con techo de paja” (Espinosa, 2014, p. 66). Las misiones se replicaron al interior de la provincia en ciudades como Villa María y Bell Ville. Un elemento que destacamos de los Hermanos Libres son las diversas y novedosas herramientas de evangelización como el uso de la carpa al aire libre para las predicas, la entrega de folletería y las visitas personalizadas “casa por casa” que lentamente fueron reproducidas por otras iglesias y grupos misioneros (Bianchi, 2004, p. 86; Espinosa, 2014, p. 70) que fueron instalándose en la ciudad en la primera mitad del siglo XX tales como la Iglesia Bautista, el Ejército de Salvación, entre otros.

Bianchi (2004) propuso para las primeras iglesias que se asentaron en el país, el concepto de “refugio de etnicidad” entendiendo que, a partir de la emigración y ante las nuevas

condiciones en el país, estas comunidades buscaron recrear “una identidad nacional en el extranjero, preservando el idioma y las idiosincrasias culturales”(Bianchi, 2004, p. 47), a su vez categoriza a estas últimas iglesias que hemos reseñado, tales como los hermanos libres, bautistas, discípulos de cristo y las primeras comunidades pentecostales, como iglesias “proselitistas” en referencia a la práctica evangelizadora que buscaría extender el evangelio más allá de las comunidades de origen “étnico”. Espinosa (2023) pone en cuestión la noción de etnicidad y de proselitismo en los términos que los categoriza Bianchi (2004) a partir del caso de los “hermanos libres” demostrando que la expansión de esta corriente evangélica fue posible por la combinación tanto de un ethos británico como la incorporación de diversos elementos étnicos no anglosajones que implicaba la evangelización. Así, la autora incorpora el concepto de “laboratorios de etnicidad” para caracterizar a las iglesias y grupos evangélicos de las primeras décadas del siglo XX. Indicando además que la “eticidad” no es apenas característica del periodo puesto que durante todo el siglo XX, sino que “en contextos de desplazamientos poblacionales y de creciente desigualdad social, “lo evangélico” demostró su eficacia para la reproducción social y la amplificación de otredades culturales” (Espinosa, 2023:8) y tomando a Segato (2007) indica que: “los espacios evangélicos pueden ser medios dinamizadores para una ‘vocación de minoría’” (Espinosa, 2023, p. 8).

Como hemos visto a lo largo de este apartado, las transformaciones en torno al campo protestante – evangélico internacional y local así como las prácticas que combinan la recreación de cierta identidad extranjera con una práctica evangelizadora a grupos nacionales, ha sido común en todo el espectro del movimiento protestante – evangélico local creando lentamente una amplia noción de “identidad evangélica” en común tanto para las primeras iglesias que se asentaron en el país como aquellas establecidas hacia fines del siglo XIX y principios del XX. Lo que nos permite poner en suspenso el concepto de iglesias “éticas” en oposición a las “proselitistas” tal como ha desarrollado Espinosa (2023) y atendiendo a las advertencias de Seiguer (2019) de analizar este grupo en términos de “oleadas homogéneas”.

2.3 La década de 1930 y la nueva configuración del espacio religioso en Argentina

Las transformaciones en el contexto político, económico y religioso local e internacional de los años 30 impactaron en las relaciones del campo religioso argentino potenciando los vínculos históricos entre el catolicismo y las fuerzas militares y consolidando la asociación entre la identidad nacional y católica, adoptando el modelo de catolicismo integral desarrollado por el sociólogo argentino Fortunato Mallimaci (1992) y que detallamos en el capítulo 1 “Claves teóricas en torno al hecho religioso y las sociologías de la(s) religión(es)”.

Este período representa un momento de mayor censura y restricciones a las libertades religiosas contra las comunidades judías y las prácticas de evangelización de las iglesias protestantes entendidas como una amenaza “imperialista” y “antinacional” por la prensa católica (Bianchi, 2004, p. 205). El golpe militar de 1943 consolidó las exigencias del catolicismo restringiendo la educación a través del decreto de enseñanza religiosa que impuso la enseñanza católica en todos los establecimientos educativos y en 1945 se prohibió la transmisión de programas radiales protestantes, una herramienta de evangelización presente en el país desde 1933 (Canclini 2001). Por su parte, podemos observar en este período una intensificación de la movilización evangélica mencionada anteriormente, denunciando censura y restricciones a la libertad de culto a través de publicaciones denominacionales y agrupándose en organismos interdenominacionales como la “Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata” (CIERP) quienes actuaron como “el cuerpo político del protestantismo frente al Estado y la sociedad” (Bianchi, 2004, p. 183).

Aunque el siguiente período merece una investigación con profundidad, que aún está en construcción, podemos dilucidar que durante los dos primeros gobiernos de Perón (1946-1951) (1952-1955) se pueden identificar dos etapas o “momentos” con respecto a la relación entre Perón y el protestantismo en consonancia de las propias tensiones entre el gobierno nacional y el catolicismo. Durante el primer gobierno, se mantuvo el decreto de enseñanza religiosa resistido por el protestantismo y se estableció un fichero de cultos no católicos en 1946, que exigió el comprobante de inscripción a todas las entidades religiosas que operaran en el territorio nacional. El conflicto se potenció en 1949 con la “Ley de Ministerios” que establecía el derecho al culto en los templos, limitando la celebración del culto en espacios públicos y la utilización de los medios de comunicación para la evangelización. Estos aspectos despertaron el malestar de grupos evangélicos quienes lograron la modificación de este apartado, a través de solicitudes al senado donde reivindicaban el derecho al ejercicio público de la fe afirmando su identidad como argentinos y protestantes (Bianchi, 2004, p. 16).¹⁶ Durante el segundo gobierno de Perón (1952-1955) la relación con sectores protestantes se transforma permitiendo así una mayor apertura hacia la emisión de programas radiales, la evangelización pública y hasta la autorización para campañas evangelísticas con oradores internacionales, como fue el caso del predicador pentecostal Thomas Hicks en 1954. De esta manera, ante la ruptura con el clero podemos observar cierto acercamiento hacia sectores del protestantismo, en particular con los grupos pentecostales

¹⁶ Ver intervenciones de representantes protestantes en el senado en Bianchi, 2004, p. 16.

que experimentan simultáneamente un considerable crecimiento entre los sectores populares del país¹⁷.

Como hemos visto, las entidades de cooperación y las organizaciones interdenominacionales comenzaron a gestarse hacia principios del siglo y a lo largo de los años, pero desde mediados de siglo la necesidad de generar espacios de unidad institucionales se consolidó. Uno de los organismos religiosos más relevantes a nivel internacional y que se vinculó con los organismos latinoamericanos y nacionales que mencionaremos luego, es el Consejo Mundial de Iglesias (CMI). Este consejo interreligioso internacional se conformó oficialmente en 1948 e integró al momento de su fundación a 147 iglesias, predominantemente protestantes y ortodoxas. El consejo celebra asambleas mundiales en las cuales la organización “escruta los signos de los tiempos, traza los lineamientos generales para los años siguientes, elige al Comité Central, que se celebra todos los años y designa a un pequeño Comité Ejecutivo cuyos integrantes son los presidentes del CMI” (Piñero, 2012, p. 5)¹⁸. En 1949 se celebró en Buenos Aires la primera “Conferencia Evangélica Latinoamericana” (CELA) con representación de iglesias de quince países del continente. La segunda conferencia (CELA II) se replicó en 1962 en Lima, Perú y la tercera conferencia (CELA III) donde participaron por primera vez observadores católicos, se celebró nuevamente en Buenos Aires en 1969. Esta serie de conferencias dieron lugar al nacimiento de organizaciones como el “Consejo Latinoamericano de Iglesias” (CLAI), un organismo de iglesias y movimientos cristianos latinoamericano que promovió la unidad y la cooperación entre iglesias regionales, fundado en 1982 en Perú, vinculado posteriormente a organizaciones evangélicas y ecuménicas en la región (Oviedo, 2014, p. 24)

En Argentina, uno de los primeros proyectos en pos de la unidad evangélica a nivel nacional fue la “Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata” (CIERP) creada en 1939 y que reunió iglesias de alcance nacional de Argentina y Uruguay, fundada por siete iglesias: metodista, valdense, congregacional alemana, alianza misionera cristiana, menonita, la unión evangélica sudamericana y la iglesia evangélica de habla francesa, luego se sumó la iglesia luterana unida. Sin embargo, esta confederación no contó con la presencia del ejército de salvación ni de las iglesias bautistas y pentecostales. Retomando el proyecto de una

¹⁷ Para profundizar en la historia del pentecostalismo ver Capítulo “Rostro pentecostal del protestantismo latinoamericano”, Miguez Bonino, 1995.

¹⁸ En “World Council of Churches”, Historia del CMI, s.f, Disponible en: <https://www.oikoumene.org/es/about-the-wcc/history> y en “World Council of Churches”, Iglesias Miembros del CMI, s.f, disponible en: https://www.oikoumene.org/es/member-churches?search_api_fulltext=&location_filter_2=1870&field_wcc_n_church_family_single=All&glossaryaz_title=

organización evangélica nacional, en 1959 se estableció la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE) integrada por las Iglesias Luterana, Reformada, Valdense, metodista, Discípulos de Cristo, Presbiteriana y algunas comunidades pentecostales. En este período, por su parte, se mantuvieron vigentes organizaciones de gran influencia como la “Convención Evangélica Bautista”, la “Alianza Evangélica” y la “Confederación Evangélica Pentecostal” que reunió iglesias de una misma denominación a nivel nacional. Estas últimas dos organizaciones, aunque mantuvieron sus propias organizaciones, integraron la “Alianza Cristiana de las Iglesias Evangélicas de la República Argentina” (ACIERA) fundada en 1982 que agrupó a iglesias evangélicas argentinas independientes y denominacionales. Por su parte, en 1988 los Hermanos Libres crearon la Federación de Iglesias Cristianas Evangélicas de la Argentina (FICEA) (Espinosa, 2022). Como podemos ver, ninguna de estas organizaciones contuvo la heterogeneidad de las congregaciones evangélicas a lo largo del país, sin embargo, dan cuenta de una intención de crear organismos que permitan la acción en conjunta a nivel federal. Estos aspectos presentan el panorama de las transformaciones del campo evangélico nacional desde la segunda mitad del siglo XX y evidencian el surgimiento y diversificación de organizaciones, prácticas e ideas religiosas vinculadas con organizaciones locales, como veremos luego con respecto al Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba (CECC).

2.4 Renovación y difusión del pensamiento teológico latinoamericano

Desde mediados del siglo comenzaron a dilucidarse, en el terreno de lo teológico corrientes que surgieron y se transformaron al fervor del clima político internacional ligadas al protestantismo, con énfasis por la acción social y la transformación espiritual y material de los sujetos a partir de la “conversión”. De influencia marxista, podemos observar una serie de “teologías dialécticas” que promovieron una lectura crítica y hermenéutica de los textos bíblicos con figuras como Karl Barth, Friedrich Gogarten y Dietrich Bonhoeffer en Europa, entre otros. La teología barthiana, entre una de ellas, presentaba a la figura de Cristo encarnada en los proyectos humanos y, a la humanidad como “co creadora” en pos de la transformación de la realidad social y política. Nos alejamos por lo tanto de teorías como el dispensacionalismo, que desarrollamos anteriormente, que proponen una escisión entre el mundo secular y espiritual: “El fundamento de la teología de Bonhoeffer era la realidad de Dios en la historia [...] Su ética era eminentemente práctica y concreta: se trataba de que tomase cuerpo en la vida cotidiana la realidad de Dios, dos esferas íntima y esencialmente co implicadas en el entramado de relaciones del hombre concreto. La encarnación como hecho histórico es la reconciliación en Cristo del hombre, la historia y el mundo” (Rouvroy, 2009: 15). El teólogo y pastor latinoamericano Emilio Castro escribió en 1972 que: “Es mérito

de la teología Barthiana y Bonhoeferiana que nos hayan impulsado a la participación en el quehacer histórico de nuestra América Latina, aun cuando a partir de puntos de partida teóricos diferentes. Barh en su énfasis de lo ya hecho de una vez y para siempre en Jesucristo nos dio la seguridad interior, el coraje de abrirnos al mundo exterior, en particular al mundo marxista [...] igualmente a partir de Bonhoeffer ya teníamos una aceptación de la secularidad como el campo de lucha de los cristianos, independientemente de cualquier necesidad de aprobación o sanción religiosa" (Castro, 1972, p. 216). Estas lecturas llegaron a Argentina a través de espacios como la Facultad Teológica, luego Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISEDET) y por figuras como Emilio Castro, Richard Shaull, Julio de Santa Ana, Juan Stam, Rubén Alves, Gustavo Gutiérrez y Miguez Bonino, entre otros¹⁹

Las organizaciones sociales y estudiantiles de jóvenes tales como la Unión de Ligas Juveniles Evangélicas (ULAJE) fundada en 1941 y los Movimientos Estudiantiles Cristianos que se desarrollaron en la década del 1940, fueron espacios de socialización, formación y circulación de ideas, que se convirtieron en el perfecto escenario para el desarrollo del pensamiento teológico latinoamericano, que tomó la influencia ya mencionada y la reformuló desde una perspectiva regional. En este proceso es que podemos ver el nacimiento, de la mano de laicos y pastores, de la teología de la liberación protestante. Sintado (2007) en la biografía de Emilio Castro destaca el rol de los laicos protestantes: "En lo que podría llamarse una 'teología de la liberación naciente' hay sectores, especialmente en el Movimiento Estudiantil Cristiano, en el que son laicos y no clérigos lo que lo expresan. Gente como Leopoldo Niilus, Julio de Santa Ana, Mario Yutzis, Leonardo Franco, Mauricio López y Néstor García Canclini, casi todos laicos, haciendo teología" (2007, p. 174).

Las publicaciones de la revista "*Cristianismo y Sociedad*"²⁰ de la agrupación Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) representaron parte del pensamiento latinoamericano político-religioso de la época. El siguiente texto pertenece a las palabras preliminares del primer número: "La inquietud que ha dado origen al movimiento "Iglesia y Sociedad en América Latina", y luego a *CRISTIANISMO Y SOCIEDAD*, su órgano de expresión no deriva únicamente del legítimo interés de todo cristiano por la sociedad en que vive, sino, y de manera muy particular, de las circunstancias sociales, políticas y económicas que caracterizan esta hora decisiva del continente latinoamericano. Es un hecho que no se puede

¹⁹ Para profundizar en este tema ver "Karl Barth en latinoamérica" de Alberto Roldán y "Génesis de la nueva teología protestante latinoamericana (1949-1970)" de Leopoldo Cervantes Ortiz.

²⁰ Para ver la historia de ISAL y la revista cristianismo y Sociedad ver Brugaletta, F. (2018). *Cristianismo y Sociedad* (1963-1973). Protestantismo de izquierda en la historia reciente de América Latina. *Catedral tomada*, 6 (11), 236-263. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.9252/pr.9252.pdf

disimular; estamos asistiendo a cambios fundamentales en la estructura de nuestra sociedad. Esos cambios ocurren en medio de acontecimientos tumultuosos originados por la tensión mantenida entre los círculos más resistentes al cambio, y las fuerzas incontenibles que escapan al control institucional de la sociedad tradicional.”²¹

Las transformaciones en el campo religioso, también se observan en el campo católico ante una renovación eclesial que se reflejó de manera más evidente en el Concilio Vaticano II (1962-1965) y en Latinoamérica en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). La bibliografía académica ha profundizado en esta temática, analizando las transformaciones del catolicismo en este período y en el papel de pensadores, teólogos, clérigos y laicos que, de manera similar al protestantismo, promovieron lecturas bíblicas críticas y nuevas formas de organización religiosa comunitaria, problematizando la cuestión social desde una perspectiva cristiana y participando de la teología de la liberación y la “opción por los pobres”. Creemos que este proyecto social, político y religioso en común, entre catolicismo y protestantismo propició una apertura ecuménica que veremos reflejada en organizaciones religiosas y sociales en todo el país, con importante incidencia en el espacio público desde mediados de siglo, y que representa una nueva forma de relacionarse entre catolicismo y evangelicalismo en Argentina, con un pasado de marcados enfrentamientos. Si bien el diálogo ecuménico, entre sectores del protestantismo y del catolicismo abarcó sólo una parte de ambos grupos hacia mediados y fines del siglo XX y, no estuvo exento de conflictos al interior de sus respectivas comunidades, creemos importante destacar esta transformación del campo religioso argentino como un aspecto notorio que obedece al contexto político y religioso local e internacional movilizándolo nuevas alianzas y conflictos.

2.5 Intervención de las iglesias y organizaciones evangélico-ecuménicas en 1970

La trayectoria de las organizaciones, ligadas a figuras e iglesias evangélicas, tiene una larga data en el país como hemos desarrollado en este capítulo. En este período y de la mano de la renovación teológica de sectores del protestantismo podemos observar una multiplicación de organizaciones evangélicas y ecuménicas latinoamericanas y argentinas, claves para comprender las transformaciones del campo religioso en el último cuarto del siglo XX. Bruno y Andiñach al reconstruir los años previos a la dictadura militar de 1976 indican que: “No era novedoso que cristianos de distintas confesiones se unieran buscando hallar un lugar para la vida y la paz” (Andiñach y Bruno, 2001, p. 31). Podemos nombrar espacios como la “Fraternidad de Reconciliación y Paz” fundada en 1961 e integrada por autoridades de la

²¹ En revista *Cristianismo y Sociedad*. Vol. 1, Nro.1°, p. 5.

iglesia metodista como el pastor uruguayo Earl Smith, el obispo metodista Carlos Gattinioni, Federico Pagura y el obispo de Mendoza Mortimer Arias, junto con Pérez Esquivel. Este espacio y sus miembros constituyeron luego la “Coordinadora Ecuménica de Organizaciones Cristianas” (CEOC) que resultó ser el antecedente de organizaciones como el “Servicio de Paz y Justicia” (SERPAJ) fundado en 1974, la “Asamblea Permanente de Derechos Humanos” (1975) y el “Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos” (1976). Cada uno de estos organismos, con sus particularidades, se convirtieron en vehículos de las denuncias de familiares de desaparecidos y asesinados por la dictadura militar, estableciendo además una conexión con organismos internacionales. A pesar de las diferentes características de cada organización y su carácter más o menos religioso, es relevante el hecho de que gran parte de sus miembros coincidieron en estos espacios, resultado en parte de las experiencias anteriores en común²². A continuación, recopilamos algunas de las organizaciones evangélicas y ecuménicas que surgieron desde principios de los setenta, creando una red de movimientos ecuménicos de acción social, entre ellos la Comisión Argentina para Refugiados y Migrantes (CAREF), el Movimiento Ecuménico para los Derechos Humanos (MEDH), Acción Popular Ecuménica (APE) y la Fundación Ecuménica de Cuyo.

La Comisión Argentina para Refugiados y Migrantes (CAREF) comenzó a funcionar desde 1973 en Argentina y estuvo integrada, al momento de su fundación, por la Iglesia Luterana, Evangélica del Río de la Plata, metodista y los Discípulos de Cristo, funcionando como una rama del ya mencionado Consejo Mundial de Iglesias en Mendoza, recibiendo y garantizando protección y asilo a refugiados y exiliados chilenos a partir del golpe militar a Salvador Allende (Bruno y Andiónach, 2001). La organización tuvo una articulación directa con la Fundación Ecuménica de Cuyo (1972) y Acción Popular Ecuménica (1967) así como con los referentes a nivel nacional de las iglesias miembro que mencionamos. Bruno y Andiónach (2001) afirman que esta experiencia de trabajo en común es particularmente importante ya que preparó a un grupo de líderes que luego replicaron estas acciones en otras organizaciones locales, formando una red de colaboración y, advirtiendo a las iglesias sobre ciertos modos de operar de las fuerzas militares en la región.

El Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH) fue fundado en marzo de 1976 en Buenos Aires a partir del asesinato de los padres José Tedeschi y Francisco Soares. De acuerdo a Bruno y Andiónach (2001) - originalmente- habría sido creado con el objetivo de funcionar como una herramienta para el episcopado argentino similar a la Vicaría de la Solidaridad en Chile, sin embargo, ante el rechazo del episcopado, la organización se

²² Bruno y Andiónach, 2001.

convirtió en un organismo ecuménico principalmente evangélico, funcionando como canal de denuncia de las recurrentes violaciones a los derechos humanos. Así se estableció en el documento de fundación:

“En consecuencia todos aquellos que crean en el triunfo de las voluntades mayoritarias que anhelan un mundo de Justicia sobre la base del respeto a los Derechos Humanos tienen lugar en este Movimiento Ecuménico que nos invita a: Orar por la unidad y la pacificación. Actuar solidariamente con quienes sufran negación a sus derechos fundamentales. Manifestar proféticamente en favor de la defensa de los derechos humanos y en denunciar sus violaciones” (Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, 2002: 21).

El liderazgo del movimiento estuvo conformado por un Consejo Pastoral, mayoritariamente compuesto por protestantes, entre ellas de la Iglesia Metodista (Federico Pagura y Emilio Monti), la Iglesia Reformada (Juan Van Der Velde) y la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (Rodolfo Reinich y Arturo Blatesky). Además, participó la Diócesis de Quilmes representada por el obispo católico Jorge Novak. El movimiento se replicó en otras provincias estableciendo a lo largo de la década del setenta y los ochenta otras sedes en Santa Fe, Córdoba, Mendoza, Neuquén, Tucumán, Misiones, Río Negro y Santa Cruz.

Otro importante organismo de alcance nacional desde el año 1967, fue “Acción Popular Ecuménica” coordinada por el pastor pentecostal José de Luca. El organismo se presentó en el año 1973 en la Asamblea Nacional de APE como una organización que:

“desde una perspectiva popular y con un sentido amplio de ecumenidad, se constituye como punto de confluencia de sectores de las iglesias y de la militancia política, que ya participan junto a la clase trabajadora en la lucha por la liberación de todo el pueblo y cuyo objetivo estratégico es la construcción del socialismo nacional y latinoamericano”²³

En la Ciudad de Córdoba este organismo se consolidó en el año 1988²⁴ vinculándose con otros organismos religiosos, entre ellos el centro Tiempo Latinoamericano: “Nuestra revista de esos años revela una orientación temática primordialmente “religiosa”, intentando un rostro ecuménico, en una práctica nueva, que no había sido la previa a la dictadura. Estaba atada a la presencia y articulación con Acción Popular Ecuménica, el Centro Ecuménico Cristiano

²³ *Cristianismo y Sociedad*. Nro. 11, p. 35 - 36 en Barón, 2020, p, 341.

²⁴ Baronetto y Centeno (1988, abril). APE: Un lugar de encuentro y participación. *Tiempo Latinoamericano*, vol. 35, pp. 22-23.

de Córdoba, El MEDH (Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos) y poco más”²⁵. Hemos podido profundizar en este vínculo a partir de una serie de entrevistas a Miguel Baronetto, director de la revista y del centro Tiempo Latinoamericano quién señaló que se trató de una relación especialmente cercana durante los primeros años de los ochenta: “Nosotros funcionamos un tiempo en la casa de APE. APE alquilaba una casa en Nueva Córdoba y una de las piezas la ocupábamos nosotros. Y otras habitaciones las ocupaban otros movimientos, no necesariamente religiosos” (Baronetto, 2022).



Figura 2: Pastor José De Luca, referente nacional de APE en la Ciudad de Córdoba de visita en el local de Acción Popular Ecuménica en barrio “Nueva Córdoba”. Fuente: Archivo fotográfico del Centro Tiempo Latinoamericano.

Por último, cabe mencionar a la Fundación Ecuménica de Cuyo (FEC) establecida en la Ciudad de Mendoza desde 1972. El movimiento, que reunió desde sus inicios a protestantes y católicos se estableció a inicios de los setenta como “Instituto para la Liberación y Promoción Humana” (ILPH) aunque se modificó el nombre a “Fundación Ecuménica Cuyo” y se estableció legalmente como una asociación en 1975, integrando esta red de movimientos ecuménicos abocados a la acción y formación sociopolítica religiosa. Los referentes en la coordinación del espacio, durante sus primeros años fueron la pastora metodista y referente feminista Alieda Verhoeven, el profesor y rector de la Universidad Nacional de San Luis Mauricio López, miembro de la red de iglesias Hermanos Libres - detenido y desaparecido el 1 de enero de 1977- , y el sacerdote tercermundista Oscar Bracelis, entre otros. La breve

²⁵ Tiempo Latinoamericano, “Apuntes para el debate: en torno a los nuevos escenarios. Desde octubre de 1982”, 14 de noviembre de 2022, disponible en <https://revistatiempolatinoamericano.com/rev/GHI/rev.php>

reseña histórica que presenta la fundación en su página web señala la represión que como organización enfrentaron en el transcurso de la última dictadura militar, así como las acciones de resistencia y denuncia a las violaciones de los Derechos Humanos:

“Entre los años 1976 y 1982, etapa signada por la dictadura cívico militar, quienes integraban la FEC sufren distintas represalias: persecución, desaparición, cárcel, exilio. A pesar de los riesgos, asumimos como tarea el trabajo en barrios carenciados, el estudio y la reflexión política y, fundamentalmente, un fuerte compromiso con la defensa de los derechos humanos y la protección y apoyo directo a familiares y víctimas de la represión, como así también a exiliados chilenos. Durante esta etapa iniciamos la vinculación con distintas organizaciones de cooperación internacional ligadas al ecumenismo, que apoyaban el quehacer institucional”²⁶.

Uno de los principales espacios de referencia para la discusión de teologías del evangelio social, en el mundo protestante cordobés y de manera similar a las organizaciones que hemos mencionado, fue el Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba. En Córdoba las experiencias previas como los movimientos estudiantiles cristianos, el “Ateneo Cristiano de Estudios Sociales” (1971) así como el vínculo de pastores y referentes con la facultad teológica y en distintas organizaciones a nivel federal, permeó el terreno para que ante un contexto de represión distintas figuras del campo religioso local se reunieran y articularan entre iglesias evangélicas, sectores del catolicismo y organizaciones sociales cordobesas y nacionales. Profundizaremos en este aspecto en el próximo capítulo, reconstruyendo los antecedentes, el surgimiento del Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba y su consolidación en la Ciudad durante los primeros diez años desde su fundación en 1973.

En los primeros años de los setenta, en la Ciudad de Córdoba podemos nombrar un acontecimiento que resulta clave por dos aspectos: Por un lado, evidencia el clima de diálogo y colaboración a nivel nacional, así como la circulación de ideas relativas a la teología de la liberación en todo el país. En segundo lugar, refleja una interpretación del rol social de los cristianos frente a la realidad política local que implicó la relación con otros actores claves para la Córdoba de los 70, por parte de sectores de las iglesias evangélicas en la región. Nos referimos a una Conferencia pública que el teólogo José Miguez Bonino pronunció en el sindicato Luz y Fuerza en el año 1973 invitado por la Iglesia Metodista²⁷ y por referentes del Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba²⁸. El discurso se abre con una potente declaración:

²⁶ Fundación Ecuménica de Cuyo [FEC], 2023. Ver en <https://ecumenica.org.ar/institucional/>

²⁷ El discurso, se imprimió y difundió en forma de folleto por Methopress, una editorial de la IEMA. Copia digitalizada gentileza del historiador y pastor metodista Pablo Oviedo.

²⁸ Si bien la actividad no fue organizada oficialmente por el CECC, el pastor y miembro fundador del mismo Carlos Sintado, en una entrevista personal, afirmó que la conferencia de Miguez Bonino fue indirectamente promovida

“Al realizar una reunión pública en este lugar, la Iglesia Evangélica Metodista Argentina asume, sin duda, una grave responsabilidad [...] No podemos pretender que éste es un lugar neutro. En realidad, no existen tales lugares. ¡No es lo mismo tener una reunión en el local de Luz y Fuerza de Córdoba que en el de la Sociedad Rural Argentina! [...] debemos tomar conciencia de que nuestra Iglesia ha considerado conveniente tener esta reunión pública en este lugar que representa (con otros, sin duda) la voluntad del pueblo obrero argentino de asumir la responsabilidad en la historia del país, de transformar esta sociedad, de crear una nueva forma de trabajo, de relación humana, una nueva forma de vida en que la explotación y la injusticia sean eliminadas. Inevitablemente, al reunirnos aquí estamos diciendo “Sí” a esa lucha”. (Miguez Bonino, 1973, p. 2).

Miguez Bonino no eludió las contradicciones y tensiones presentes en el interior de la iglesia metodista y afirmó: “No podemos ignorar las graves divergencias de opinión que sobre este punto existen en nuestra Iglesia, que también en este sentido forma parte de la sociedad y participa de sus incertidumbres y sus polarizaciones” (Miguez Bonino, 1973: 2-3) Estas tensiones a las que se refiere el teólogo, además de la posición ideológica concreta se refieren al rol que la iglesia cristiana ocupa en el espacio público en relación a “lo político”. Así desarrolló:

“La Iglesia es una sociedad religiosa y no tiene que meterse en política.” Esta frase es para muchos una especie de dogma incontrovertible...sin advertir que, mientras la pronuncian, suelen estar metidos en política hasta las orejas...y normalmente en política reaccionaria e inhumana [...] Es evidente que ya estamos metidos en el mundo político. En realidad, nos metió en él nuestro Señor al pedirnos que estuviéramos junto a Él...y a sus "hermanos pequeños". O más bien, siempre estuvimos en el mundo político. Porque, cualquier cosa que hagamos sobre esta Tierra, resulta a favor o en contra de los hermanos de Jesús, y por lo tanto por o contra Él mismo. Una Iglesia tiene que decidirse al respecto: O está con Jesús en sus hermanos, o está contra Él y por sus enemigos. ¡Ojalá que decidamos bien!” (Miguez Bonino, 1973, p. 8- 10)

2.6 La identidad evangélica en el contexto de la última dictadura militar

El plan sistemático de terrorismo de estado, la persecución, desaparición y asesinato de personas no excluyó a personas evangélicas y protestantes, entre ellos algunos miembros de

por las personas que integraron el espacio, como miembros de la Iglesia Metodista y como invitados. Destaca a su vez el rol de Federico Pagura, obispo de la Iglesia Metodista y posterior miembro del consejo pastoral del MEDH nacional.

los organismos que hemos mencionado en este último apartado, se aproxima la cifra de 40 evangélicos desaparecidos y asesinados en Argentina (Andiñach y Bruno, 2001). En Córdoba, además de las detenciones y situaciones de exilio forzado de protestantes, se registraron oficialmente tres personas desaparecidas identificadas por su condición religiosa como evangélicos. Entre ellos el pastor y licenciado de Ciencias Políticas Victor Boichenko y su esposa Lilian Coleman, miembros de la Iglesia Evangélica de Cosquín detenidos el 3 de abril de 1976 y el estudiante del Colegio Belgrano Gustavo Torres, miembro de la iglesia metodista y aprendiz de fábrica²⁹. Las desapariciones de evangélicos se señalan en todo el territorio argentino, entre ellos podemos mencionar al referente de la Fundación Ecuménica de Cuyo Mauricio Amílcar López secuestrado en Enero de 1977 en la Ciudad de Mendoza³⁰ y trasladado al centro clandestino de detención Las Lajas en Mendoza; a Oscar Alajarín, miembro del MEDH, sindicalista de Ferrocarriles Argentinos e integrante del Partido Justicialista, secuestrado en 1977 en la provincia de Buenos Aires; así como los asesinatos por las fuerzas armadas a miembros de iglesias evangélicas como el caso de la estudiante de sociología y teología Elizabeth Kaesemann, asesinada en mayo de 1977. La persecución también se reflejó en atentados a edificios evangélicos y templos: en octubre de 1976 se allanó y detuvo a sesenta personas de la Primera Iglesia Metodista de Rosario, en el mismo año se registraron ataques con bombas a La Iglesia Metodista de Mendoza y en 1980 dos bombas provocaron un incendio en la biblioteca del ISEDET, ubicada en Capital Federal en el barrio de Flores. La identidad evangélica de personas asesinadas, desaparecidas, secuestradas u obligadas al exilio está aún en construcción y está siendo recuperada en los últimos años por movimientos como “Fe en la Resistencia” en Uruguay³¹, un proyecto transmedia que ha presentado dos documentales, investigaciones y cursos sobre la temática en Uruguay y “Memoria Profética”³² en Argentina, un proyecto de investigación y difusión del pasado evangélico durante la última dictadura militar.

En este sentido, corresponde también mencionar que a partir de las memorias de actores que han participado en estos organismos³³, y mediante las investigaciones de Techera (1995),

²⁹ Datos recabados de <http://www.desaparecidos.org/arg/iglesia/des.html> y del sociólogo <https://robertobaschetti.com/> recopilados por “Memoria Profética”

³⁰ Escrito para solicitar la reapertura de la causa de Mauricio López. En: http://www.desaparecidos.org/nuncamas/web/juicios/mendoza/lajas/lajas_01.htm

³¹ Fe En La Resistencia, 12 de Noviembre 2022, disponible en: <https://feenlaresistencia.com/>.

³² Memoria Profética [@Memoriaprofetica] Instagram, 14 de Noviembre de 2022, disponible en: <https://www.instagram.com/memoriaprofetica/> y entrevista en: <https://dioseslocos.org/memoria-profetica-evangelicos-y-dictadura-en-argentina/>

³³ Las fuentes disponibles al analizar en este período histórico han sido posibles a partir de aquellos sectores evangélicos que participaron activamente en movimientos de Derechos Humanos. A los fines de profundizar en la temática, es menester ampliar las memorias de otros grupos e iglesias evangélicas recuperando fuentes documentales que nos permitan indagar acerca de las tensiones hacia el interior del campo evangélico.

Bruno y Andiñach (2001) y Bianchi (2002) es que podemos observar las tensiones entre distintos sectores de las iglesias evangélicas y dentro de las mismas congregaciones. Es preciso contextualizar que, de acuerdo con estos autores, amplios sectores del protestantismo en conjunto con parte de la sociedad apoyaron el golpe militar de 1976 integrando incluso, en ciertos casos filas del aparato militar, dentro de los servicios de inteligencia (Bianchi, 2004). La Guerra de Malvinas generó también tensiones dentro de los movimientos cristianos de estos espacios. Estas tensiones han sido reflejadas en las declaraciones del Consejo Consultivo de Iglesias que formó parte de la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE):

“Como cristianos y argentinos hemos vivido una íntima y no disimulada tensión: entre la justicia de la recuperación de las Islas (que en la gran lucha latinoamericana por una genuina independencia tiene un profundo significado) y nuestra profunda vocación de paz, y una creciente preocupación por las consecuencias imprevisibles de un enfrentamiento armado” (Andiñach y Bruno, 2001, p. 43).

La complejidad de este asunto fue reconocida, sin ir más lejos, por la pastora y obispo metodista Nelly Ritchie, ex directora del Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba en diálogo con Daniel Bruno y Pablo Andiñach (2001) indicando que:

“Si bien ese frente común presentado por un sector de la iglesia fue el testimonio visible, en especial a las familias afectadas por la desaparición de seres queridos, o la pastoral concreta de muchos colegas fue el alivio a los torturados y expresidarios, no es menos cierto que en el interior de las congregaciones no pocas voces se levantaron para condenar, tanto los documentos como las prácticas pastorales. Otras muchas voces callaron por temor o por coincidir con una propuesta de orden que desde los discursos militares era el único camino posible para superar el caos en el cual la Argentina había caído [...] Creo firmemente que el compromiso con la defensa de la vida y la denuncia profética fueron claras expresiones de la fidelidad de la Iglesia Metodista al mensaje evangélico y al ofrecimiento de Jesús de una vida abundante para toda persona. Lamento, sin embargo, que no fuimos capaces de hacer más claro dentro de nuestras comunidades de fe el fundamento evangélico de ciertas elecciones. Caímos muchas veces en el mismo error que señalábamos: la mutua exclusión y la descalificación de quienes pensaban o sentían de un modo distinto”. (p. 145)

En este trabajo y en base a lo que hemos ido observando podemos afirmar que el campo evangélico lejos de moverse homogéneamente presentó una enorme diversidad por lo que sería imposible, o, al menos incompleto, catalogar a las iglesias evangélicas como

estrictamente legitimadoras u opositoras al último régimen militar. Sostenemos, por el contrario que ante la coyuntura, existieron grupos y agentes protestantes que progresivamente se posicionaron en un rol de denuncia hacia el régimen militar y que, en el marco de organizaciones sociales y religiosas crearon mecanismos de denuncia internacional, protección, apoyo legal y contención espiritual en todo el país, con referentes a nivel nacional que hemos visto desplazándose entre distintas organizaciones, compartiendo lógicas y estrategias de acción en contextos seculares, ligadas no sólo entre sí sino también con organismos internacionales tales como el Consejo Mundial de Iglesias (CMI).

Si bien observamos la participación pública de ciertas iglesias en las organizaciones mencionadas, entendemos que las tensiones sobre la interpretación de la agencia religiosa en este período se extendieron al interior del campo evangélico, independientemente de la denominación, iglesia o congregación. De esta manera, lo aportado hasta aquí nos permite problematizar la categorización de un polo “liberacionista” y otro “fundamentalista” o “conservador” en el campo evangélico del último cuarto del siglo XX, propuesta por Wynarczyk y Seman (1994). Este asunto fue abordado por Seiguer (2019) quien afirma que la asociación del protestantismo con políticas liberales debe ser considerada como un aspecto coyuntural, heterogéneo y no trasladable históricamente. Este aspecto es clave si tenemos en cuenta que, ciertas discusiones ligadas al contexto social y político han sido transversales al campo evangélico en su totalidad³⁴. En este sentido, remarcamos la necesidad de revisar el pasado protestante integrando las fuentes orales y escritas de distintos sectores de las comunidades. Sintetizando, entendemos que el campo evangélico más que partirse entre dos visiones delimitadas por su identificación denominacional, representó más bien un reflejo de las tensiones sociales y políticas presentes en la sociedad toda, con contradicciones e interpretaciones dispares respecto a la intervención social y política por parte de las iglesias evangélicas en el contexto de la última dictadura cívica, religiosa y militar.

2.7 Conclusiones del capítulo

Luego de recorrer históricamente la trayectoria de los grupos evangélicos en Argentina podemos concluir, en primer lugar, que el campo evangélico en el país presenta una morfología cambiante y heterogénea, en constante diálogo con el contexto social, político, económico y religioso nacional e internacional desde su llegada en 1820. Las tensiones y convergencias con el Estado argentino, los partidos políticos, el catolicismo y las fuerzas

³⁴ La autora menciona en este aspecto las discusiones en torno al darwinismo hacia principios del siglo XX y las discusiones internas particularmente del metodismo argentino, con respecto a la participación en la CONADEP.

militares, han estado presente hacia el interior del protestantismo desde sus inicios por lo que sería impreciso vincularlo con corrientes ideológicas y políticas específicas.

Del mismo modo las organizaciones sociales y políticas que, desde una perspectiva evangélica abogan por la transformación del espacio público, tienen un enorme recorrido en la región pasando desde aquellas que se organizaron a principios del siglo fundando instituciones educativas y de asistencia social, hasta las organizaciones de derechos humanos de perspectiva evangélica y ecuménica que surgieron a lo largo del 1970. Por esa razón, podemos afirmar que, aunque con distintas metodologías, objetivos y criterios teológicos que enmarcan el sentido de las acciones religiosas, las comunidades evangélicas argentinas han intervenido en contextos seculares a lo largo del siglo XIX y el siglo XX, transformándolo desde su llegada en la región.

La renovación del pensamiento teológico protestante desde mediados de siglo XX, la difusión de estas nuevas corrientes latinoamericanas y la puesta en acción en organizaciones y movimientos de discusión intelectual, social, política y religiosa en toda Latinoamérica es clave para comprender las transformaciones en la interpretación de la intervención pública entre 1960 y 1980 en Argentina y en Córdoba. Es necesario vincular esta aparición pública a la metamorfosis del campo religioso y las discusiones hacia el interior de este, con respecto al quehacer político desde la fe. Esta transmutación del lenguaje y las prácticas religiosas en acción pública ha resultado en fuertes tensiones y hasta rupturas al interior de las comunidades evangélicas en paralelo a la transformación del clima político, social, económico y cultural local e internacional.

Con respecto a la Ciudad de Córdoba, es relevante la sintonía entre ciertas lógicas locales con las del campo protestante - evangélico nacional, aunque estas han tomado su propio cauce en el contexto cordobés. Por un lado, hemos podido observar cómo las iglesias evangélicas se instalaron en la ciudad practicando públicamente sus cultos a finales del siglo XIX y principios del XX, fecha posterior a otras provincias del país, lo que suponemos se vincula con un contexto de restricciones a la libertad de culto no-católico. Aunque, cabe aclarar, es desconocida hasta ahora la presencia organizada de grupos protestantes previo al establecimiento de los templos. Pero, por otro lado, de manera similar a otras provincias, hemos observado la cooperación entre distintas denominaciones, las estrategias de evangelización similares, la pertenencia de las iglesias locales en federaciones y organizaciones a nivel nacional, la organización en torno a movimientos estudiantiles y organizaciones sociales hacia 1970 y la difusión de las teologías de la liberación latinoamericana, así como la creciente actitud ecuménica.

Podemos afirmar entonces que, de manera similar a la situación a nivel nacional, la intervención y el contacto con la coyuntura sociopolítica ocupa un lugar importante en las comunidades evangélicas en la ciudad de Córdoba. Creemos que, la formación del liderazgo protestante en seminarios y facultades teológicas nacionales e internacionales, así como la circulación de prácticas e ideas en espacios de socialización en común pueden explicar la coincidencia en las trayectorias de los grupos evangélicos provinciales.

Profundizaremos en estos aspectos en el próximo capítulo centrándonos en uno de los organismos de tradición evangélica más relevantes en la ciudad de Córdoba, que forma parte crucial del movimiento ecuménico argentino: el Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba (CECC).

Capítulo 3: El Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba. Socio génesis y características de una formación evangélica (1970-1980)

En este capítulo buscaremos realizar una descripción en profundidad del Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba (CECC, en adelante) desde sus orígenes en el año 1973, pasando por su constitución “oficial” y primeros diez años de funcionamiento en la ciudad de Córdoba en el contexto de la última dictadura militar hasta la recuperación de la democracia en el país, en el año 1983.

Para afrontar esta tarea, nos valemos de textos confesionales como el libro “Memoria y Futuro: 40 años de camino del Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba” (Oviedo, 2013), “Cien años de la Iglesia Evangélica Metodista en Córdoba” (Díaz, 2001) y de la revista cordobesa, especializada en temas sociales y de religión “*Tiempo Latinoamericano*”. Destacamos del primer texto confesional el conjunto de relatos de miembros del CECC recopilados por Pablo Oviedo, pastor de la iglesia metodista e historiador, en virtud de los 40 años de celebración del CECC. Este texto nos ha permitido reconstruir desde la perspectiva de los actores las percepciones de lo religioso y su intervención en el espacio público. En este capítulo, integramos y analizamos fragmentos de cinco entrevistas realizadas para la investigación a actores con vínculos cercanos al CECC; El pastor de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP) y ex director del centro Norberto Rasch, Carlos Sintado, ex director del centro, pastor de la iglesia metodista y miembro del Consejo Mundial de Iglesias (CMI), a Corina Tourn, trabajadora social del CECC y miembro de la iglesia metodista, Elida Jaimez, miembro del CECC de pertenencia católica y referente de las “Mujeres Ecuménicas” y Miguel Baronetto director de la revista *Tiempo Latinoamericano* y ex secretario de Derechos Humanos de la Municipalidad de Córdoba.

Recordemos que la hipótesis central de este trabajo de investigación indica que el surgimiento y accionar del Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba en 1973 debe situarse en el marco de una serie de transformaciones dentro del campo evangélico local-nacional que tuvieron lugar desde mediados del siglo XX a las que nos hemos referido en el capítulo 2. Estas transformaciones a su vez fueron influidas por el contexto represivo.

En este capítulo analizaremos y describiremos las distintas acciones que desarrolló el CECC a lo largo de sus primeros diez años de funcionamiento (1973-1983) vinculándolo con otros actores del campo religioso y político local. Destacamos en este análisis la renovación

teológica latinoamericana y, el surgimiento de nuevas organizaciones ecuménicas a nivel nacional e internacional.

3.1 Fundación del Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba

El Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba se conformó en la Ciudad de Córdoba de manera oficial en octubre del año 1973, aunque podemos rastrear los orígenes del espacio desde comienzos de la década, específicamente al año 1971. El espacio originalmente surgió con el nombre de “Ateneo Cristiano de Estudios Sociales” y mantuvo esta denominación hasta octubre de 1973. De acuerdo a sus miembros, el mismo se identificó como un grupo de cristianos que buscaban reunirse con el objetivo de “compartir la palabra y el servicio a los seres humanos” (Oviedo, 2013, p. 28) y, aunque no se estableció oficialmente una junta directiva, podemos encontrar indicios de algunas de las iglesias que lo integraron, entre ellos la Iglesia Metodista y la Iglesia Evangélica del Río de la Plata, con una extensa trayectoria en la ciudad. Otro antecedente por mencionar, a principios de 1970 en Córdoba es la creación del Movimiento Estudiantil Cristiano Autónomo de Córdoba. De este espacio participaron miembros de la iglesia católica junto con metodistas. Entre ellos podemos nombrar a Augusto Pereyra como presidente, Cistoldi como tesorero, Lawrie como representante del consejo regional de la iglesia metodista y, Sintado como asesor (Díaz, 2001: 66). Hacia octubre de 1973 el Ateneo Cristiano se transformó, dando lugar a la fundación del Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba conforme a las actividades que empezaron a desarrollarse en este período, especialmente los encuentros ecuménicos públicos entre las iglesias protestantes mencionadas y miembros de la iglesia católica local, manteniéndose así mismo actividades de culto, formación y reflexión. Podemos mencionar la creación del proyecto “Misión Urbana” que inició un área de trabajo social en el centro de la ciudad de Córdoba, dirigida a la asistencia de personas en situación de calle.

De acuerdo a los recuerdos de nuestros informantes y los documentos consultados, el contexto de represión policial vinculada al Navarrazo en Córdoba y el clima de violencia política ocupa un lugar fundamental en la conformación del espacio. Oviedo (2013), en el texto conmemorativo del CECC a 40 años de su fundación, luego de recapitular los agitados acontecimientos políticos y sociales tanto a nivel nacional como en la Ciudad de Córdoba indica: “En este contexto político convulsionado comienzan los primeros encuentros ecuménicos en la ciudad de Córdoba” (2013: 28). Más adelante, el autor vuelve a hacer énfasis en este aspecto “queremos destacar que el nacimiento del CECC se dio en medio de esa persecución y violencia política que caracterizó a la década del 70” (Oviedo, 2013: 29).

Asimismo, un hecho sustancial para la trayectoria de la organización presente en el mencionado texto, en las entrevistas y en las memorias de la Iglesia Metodista en Córdoba (Díaz, 2001) fue la detención a disposición del poder ejecutivo del pastor metodista Carlos Sintado -miembro fundador del CECC y posterior director- en el año 1973 al encontrarse participando como coordinador nacional de un encuentro de jóvenes del Movimiento de la Unión Latinoamericana de Juventudes Ecuménicas (ULAJE)³⁵. Tres personas, dos integrantes del grupo de jóvenes de Rosario y el pastor Carlos, fueron detenidas. El pastor relata en una entrevista, realizada para esta investigación, que permaneció tres meses privado de su libertad a partir de una detención fuera de los parámetros legales, en la ciudad de Rosario a raíz de este encuentro. El proceso de liberación de Sintado estuvo, de acuerdo a todas las fuentes de las cuales tenemos acceso, estrechamente relacionado con gestiones de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina (IEMA) a nivel nacional y del Consejo Mundial de Iglesias (CMI) a nivel internacional. Díaz (2001) remarca que “movilizó al Superintendente de la región Santafesina Pastor Schneider, al de la región Central Julio Sabanes y al Obispo Gatinoni, siendo posteriormente liberado” (Díaz, 2001, p. 69). Sintado, a su vez, destacó la intervención del CMI y de la IEMA indicando que “desde el Consejo Mundial de Iglesias, de Ginebra, se escribieron telegramas al ministro de interior de Argentina haciéndolo responsable de mi vida como ciudadano argentino detenido (Sintado, 2022). Entendemos que este hecho, sin resultar una causa directa del surgimiento del CECC, figura estrechamente vinculado por los entrevistados al reconstruir el contexto en el cual comienzan a organizarse. Consideramos que la detención del pastor metodista en Rosario sumado al contexto de persecución y violencia política, contribuyeron al hecho de que los actores adviertan en sus memorias los efectos de la represión que comienzan a gestarse en el país a comienzos de la década impactando en el campo religioso local. El Centro Ecuménico, de acuerdo a lo relatado por sus miembros representó un contrapeso a este clima de violencia. Así lo describió uno de sus miembros: “En esos años de plomo, un preludio de lo que sería la dictadura, el Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba fue un lugar de reflexión, de ayuda y un sincero aporte desde el punto de vista cristiano en pro de la paz y la defensa de las instituciones de la provincia y el país” (Oviedo, 2013, p. 55).

3.2 Institucionalización y organización interna

El 24 de octubre del 1977 luego de varios años de funcionamiento se constituyó la primera junta directiva y el acta constitutiva del CECC con la presencia oficial de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina (IEMA), la Iglesia Anglicana, la congregación evangélica del Río de la

³⁵ Ver desarrollo de ULAJE en capítulo 2, p. 43.

Plata (IERP), el Ejército de Salvación y la iglesia ortodoxa del Patriarcado de Antioquía, y en 1978, se incluyó la Iglesia Católica Romana como miembro observador. Entre los y las miembros del Centro Ecuménico podemos encontrar pastores, párrocos, laicos³⁶ y personas que, a partir de una identificación amplia dentro del cristianismo protestante y católico, fundaron el espacio.

El esquema de organización interna del CECC estableció la participación en la junta directiva de los pastores de cada una de las congregaciones que integraron el espacio, en representación de las iglesias locales y nacionales. La primera acta constitutiva determinó que la presidencia sería designada mediante votación, eligiendo en 1977 al pastor Wolfgang Jenet de la congregación Evangélica del Río de la Plata como primer presidente. Luego, ante su renuncia por su regreso a Alemania lo reemplazó el Mayor del Ejército de Salvación Gumersindo Alves. Desde 1978, la dirección del CECC estuvo a cargo de los pastores metodistas Julio Sabanes y Carlos Sintado hasta que, en 1980, este último integró el personal del Consejo Mundial de Iglesias en Suiza. En su reemplazo, asumió la presidencia el sociólogo y profesor del ISEDET Carlos Sabanes hasta 1982 año en que asumió la dirección Osvaldo Sahade, miembro de la Iglesia Ortodoxa.

El CECC se encuentra, hasta la fecha, funcionando en el centro de la ciudad de Córdoba vinculándose con iglesias evangélicas, católicas y organizaciones de la sociedad civil. Los encuentros ecuménicos, que desarrollaremos más adelante, continúan llevándose a cabo en fechas especiales para la tradición cristiana y los miembros del Centro Ecuménico continúan reuniéndose mensualmente, celebrando al año de publicación de este trabajo, 50 años desde su fundación.

Recapitulando, a partir de octubre de 1977 el CECC se constituyó como una institución reconocida legalmente que, de acuerdo al pastor de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata Norberto Rasch permitió al espacio gozar de mayor seguridad en el contexto dictatorial. Así, afirma en una entrevista realizada en el templo de la IERP: “Cuando se pone álgida la cuestión de los derechos humanos este grupo decide tomar una forma más institucional y para eso, para estar al resguardo, había que tener personería jurídica”. La institucionalización se encuentra vinculada con organismos ecuménicos internacionales, como el mencionado Consejo Mundial de Iglesias (CMI)³⁷ y el apoyo financiero de agencias protestantes tales

³⁶ A partir de las entrevistas a miembros de las iglesias aquí mencionadas, nos referimos a “laico” para nombrar a los miembros activos de la comunidad religiosa que participan e incluso dirigen actividades en la iglesia sin estar ordenados oficialmente.

³⁷ Ver referencia del Consejo Mundial de Iglesias en p. 41.

como Brot für die Welt³⁸ (Pan para el Mundo), vinculadas a las iglesias metodista, anglicana y de la IERP permitiendo adquirir dos propiedades que funcionaron como espacio de reuniones, actividades, oficinas y biblioteca. Estos edificios, que aún se encuentran en funcionamiento, se ubican en la calle Lima y en la calle Catamarca, en el barrio Centro de la Ciudad de Córdoba, una zona comercial y administrativa. Mencionamos este aspecto institucional con los fines de poder enmarcar el CECC en nuevos movimientos dentro del campo evangélico local e internacional que después de la segunda guerra mundial establecieron instituciones, agencias, organizaciones, que nuclearon iglesias locales, nacionales e internacionales fomentando un trabajo conjunto en nuevas direcciones sociales, teológicas y políticas (Bianchi, 2004). Entre ellas podemos referir al ya nombrado Consejo Mundial de Iglesias (CMI) creado en el año 1948, a la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE) promovido en el año 1959 y el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) presente desde fines de los setenta y constituido en asamblea en 1892. Creemos que estos vínculos, con la dirigencia de sus respectivas iglesias a nivel nacional y la amplia red de organismos locales e internacionales fueron fundamentales para el CECC tanto en esta etapa de consolidación como para mantener su trabajo a lo largo de los años³⁹

3.3 Pilares del CECC: Departamento de estudios y la oficina de Servicio Social

En este apartado, describimos en detalle las propuestas del CECC en el período bajo foco (1973 – 1983) resaltando algunas apreciaciones actuales de los protagonistas del espacio. Podemos entender el espacio como una organización cristiano-ecuménica, con tres áreas principales de acción: un área administrativa, otra dedicada a la formación teológica y otra dedicada al servicio social. Uno de los primeros aspectos que podemos reconocer en la organización es que desde sus orígenes como Ateneo Cristiano y a lo largo de los años el énfasis en el área de estudios será constante y relevante en la formación intelectual ligada a las prácticas religiosas, este aspecto posiblemente puede vincularse con la tradición de las iglesias protestantes que lo conforman. Desde sus inicios el grupo se identifica a sí mismo como un espacio de estudio, reflexión y discusión teológico cristiano-ecuménico. Este carácter fue transformándose durante los primeros diez años de funcionamiento, ampliándose e incluyendo nuevas actividades en espacios seculares.

³⁸ Se trata de una agencia alemana que forma parte de la Obra Evangélica para la Diaconía y el Desarrollo. Fundada en 1959 apoya proyectos de desarrollo global para iglesias y grupos protestantes. Ver: Über uns. (n.d.). Brot für die Welt. Retrieved November 25, 2022, from <https://www.brot-fuer-die-welt.de/ueber-uns/>

³⁹ Ver trayectoria de estas organizaciones en p. 39.

En el **área de estudios** las principales actividades que podemos describir entre las décadas de 1970 y 1980 son:

Jueves diferentes: Los actores mencionan esta actividad como una de las propuestas centrales del CECC. Se trató de un espacio de encuentro semanal, realizado los jueves, con el objetivo de debatir y reflexionar sobre el rol de los cristianos en la vida social. Nélida (Nelly) Ritchie, pastora, obispo metodista, exdirectora y miembro del CECC describió estas reuniones como un “espacio semanal para reflexionar sobre diversos aspectos de la vida en la ciudad y el rol de las iglesias en ese tiempo tan difícil del país” agregando que “no nos olvidemos que en aquellos años era difícil encontrar un espacio donde dialogar en libertad” (Oviedo, 2013, p. 44). Corina Tourn, trabajadora social del CECC y miembro de la iglesia metodista, con relación a esta actividad, comentó: “En esos espacios se leía la biblia y se reflexionaba sobre el texto seleccionado ese día y se lo traía al contexto histórico y personal de cada participante, fueron momentos de gran aprendizaje para todos los integrantes y donde se socializaban todas las áreas de trabajo del CECC” (Oviedo, 2013, p. 61).

Juventud ecuménica: Este subgrupo dentro del CECC reunió a jóvenes cristianos, en gran parte universitarios y estudiantes. Se trató de un espacio de formación y recreación que, de acuerdo a sus miembros, desarrolló talleres de capacitación y estudio bíblico junto con tareas de servicio social. Además, el grupo organizó encuentros, retiros y campamentos en la localidad de Los Cocos promoviendo la fraternidad y el diálogo entre protestantes y católicos. Una de las miembros de este espacio relata: “El grupo de Jóvenes Ecuménicos fue un ámbito de crecimiento no solo personal sino espiritual. En un tiempo donde los estudios universitarios ponían en jaque muchas de las creencias religiosas, este grupo fue un espacio de reflexión e iniciativa a la luz de nuestra fe” (Oviedo, 2013, p. 59). Años más tarde, en 1992, esta serie de campamentos locales se convirtieron en campamentos nacionales conocidos como “Encuentros Nacionales Ecuménicos de Jóvenes”, con el apoyo del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI)⁴⁰

Encuentros: Desde 1980 se desarrollaron una serie de encuentros públicos identificados como “Encuentros por la Paz”. El primero se realizó a partir de la visita de Adolfo Perez Esquivel en septiembre de 1982, referido por la pastora Ritchie en el texto celebrativo del CECC como una oportunidad para “reflexionar sobre el sentido de la Paz y la Justicia tanto en relación con la falta de libertad [...], la represión, el atropello de los derechos humanos, la necesidad de recuperar la democracia en el país, así como las motivaciones de la guerra en

⁴⁰ Ver Oviedo, 2014, p. 62.

Malvinas”. Agregó luego que, a partir de esta visita “diversos grupos parroquiales de jóvenes se comprometieron en tareas concretas y en especial en recuperar la voz profética y ejercer la denuncia contra toda violación a los derechos humanos” (Oviedo, 2013, p. 45).

Hemos observado la referencia a esta “tarea profética” no sólo en agentes del CECC sino también en entrevistas y documentos de otros organismos ecuménicos tales como el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH). De acuerdo a lo que hemos podido dilucidar en estas fuentes, esta noción -presente en la tradición judeocristiana- recupera la función social que los profetas ocupaban entre el pueblo hebreo como maestros y guías, transmitiendo el mensaje divino, denunciando los “pecados” e injusticias sociales y trayendo memoria de la historia de salvación abogando, en simultáneo, por acciones concretas para transformar el futuro de la comunidad. La referencia de los profetas bíblicos habría sido, por lo tanto, reinterpretada por cristianos y cristianas en el contexto de la dictadura militar de 1976, como vemos en el documento de fundación del MEDH⁴¹:

“Evidentemente la tarea de la Iglesia para hacer frente al “costo del quebrantamiento” debe asumir la dimensión profética señalando con toda claridad las causas que generan o dan lugar a ese quebrantamiento. La denuncia de la injusticia, de la mentira, del engaño y de toda forma de violación a los derechos fundamentales del hombre, debe realizarse con valentía, prudencia y espíritu constructivo. La dimensión profética penetra hasta lo más profundo del problema argentino, lo desmenuza, lo descubre, saca a la luz la verdad y señala prospectivamente una salida. Así lo hicieron los antiguos profetas” (Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, 2002, p. 19)

Profundizaremos más adelante en esta cuestión, haciendo hincapié en las formas que el lenguaje y la tradición religiosa se transfiguran en un contexto determinado generando acciones públicas vinculadas a las creencias religiosas pero adaptadas a la realidad local.

Enmarcado en esta serie de encuentros, hacia julio de 1983, se realizó una actividad pública con Hebe de Bonafini y Maria Gard de Antokoletz en representación de las Madres de Plaza de Mayo, organizado por el MEDH y el CECC. El registro de esta actividad podemos observarlo en el reportaje para la revista Tiempo Latinoamericano donde Hebe de Bonafini indica: “Nos reunimos con la asociación de familiares y el MEDH [...] para coordinar la ayuda a casos concretos” (Molina, 1983, p. 16)

⁴¹ Ver surgimiento del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos en p. 45.



Fotografía 3: Recorte de la revista Tiempo Latinoamericano. Conferencia de prensa realizada en el CECC ante la visita de Hebe P. de Bonafini y María de Antokoletz, evento organizado por el MEDH en las instalaciones del centro ecuménico, calle Lima. Fuente: *Tiempo Latinoamericano*, 7mo número: “Entre el dolor y la esperanza”, páginas 14- 16. Julio de 1983. Redactado por Molina J.C.

Otro acontecimiento relevante que podemos destacar en este período es el “Encuentro Ecuménico de Centros, Instituciones, Programas y Movimientos ecuménicos rioplatenses” llevado a cabo en el año 1982 en Villa Allende con la participación de diversas organizaciones ecuménicas de todo el país y de Uruguay. De acuerdo a lo relatado por los miembros del CECC, los panelistas en este evento fueron el obispo metodista Federico Pagura y el teólogo José Miguez Bonino, referentes del protestantismo argentino y de la teología latinoamericana. De acuerdo a las fuentes consultadas, la temática del encuentro consistió en el debate acerca de la “Opción por los Pobres” presente en corrientes protestantes y católicas.

Como adelantamos, a lo largo de la década se conformó en el CECC un **área de acción social** que según Corina Tourn, trabajadora social que estuvo a cargo del área, hacia 1976 se constituyó en una oficina de Servicios Sociales dirigida por un equipo interdisciplinario, conformado por trabajadoras sociales, psicólogas y abogados. Esta secretaría desarrolló actividades relacionadas al trabajo social, asociándose con otros organismos de la ciudad de Córdoba.

Los proyectos que podemos nombrar incluyen a “*Misión Urbana*” desarrollado durante los primeros años de funcionamiento del CECC a partir de la asistencia a personas en situación de calle del centro de la ciudad de Córdoba. Los “*Hogares Estudiantiles*” que alojaron a estudiantes cristianos residentes en la ciudad de Córdoba. Mediante este proyecto se abrieron dos casas para estudiantes: La Casa San Pablo para hombres, ubicada en instalaciones de la Iglesia Anglicana en la calle Pringles, en el barrio General Paz y, la Casa Betania para mujeres, que funcionó en este período en el edificio del CECC de la calle Lima 266 en el barrio Centro.

Por último, destacamos en este período lo que los actores mencionan como “*Pastoral de Consolación*” una tarea que consistió en brindar asesoramiento legal y contención espiritual a familiares de detenidos-desaparecidos y asesinados durante la última dictadura militar en la Ciudad de Córdoba. Carlos Sintado, director del CECC en este período aseguró que esta práctica se desarrolló de forma no institucional en ciertas parroquias y congregaciones evangélicas, pero, hacia fines de la década de 1970, se oficializó en el departamento de Servicio Social. La pastora Ritchie se expresó acerca de este proyecto recordando que “fue el CECC un espacio de encuentro de familiares de detenidos por razones políticas y familiares de desaparecidos. Sacerdotes y pastoras/es ejercieron una importante tarea de contención llamada Pastoral de Consolación” (Oviedo, 2013, p. 46). Corina Tourn como parte de la oficina de Servicios Sociales desarrolló que, a través de este departamento: “Algunos abogados se dedicaban a hacer la “tramiteria” y otros a consolar y contener... esa esperanza que tenían muchos de que sus hijos iban a aparecer y bueno, contener a los que sabían ya que sus hijos habían sido muertos” (Tourn, 2022).

Hemos consultado a los miembros del espacio con respecto a la noción de “consolación” y su sentido religioso. Así, el pastor Carlos Sintado observó que: “la consolación tiene un trasfondo bíblico muy importante, tanto del antiguo testamento con textos como el profeta Isaías ‘Consolaos pueblo mío’ y, en el nuevo testamento el ministerio de Jesús junto a los que sufren” (2022). Andíñach y Bruno (2001), también rescatan el concepto de “consolación” en lo que respecta al acompañamiento espiritual, legal y material a familiares de detenidos-desaparecidos y sobrevivientes en la última dictadura militar por parte de ciertas iglesias y organismos de derechos humanos de carácter religioso tales como el MEDH y el SERPAJ. Una vez recuperada la democracia en 1983, los autores mencionan que, esta tarea continuó: “A las iglesias les quedaba la difícil tarea de acompañar pastoralmente a las víctimas de la represión. Porque los libros hablan de consolación al afligido, a la viuda, al pobre. Pero nada dicen de cómo ayudar al niño cuyo padre está desaparecido, a la esposa joven a quien le arrebataron a su marido de sus manos, a la madre que busca a su hija” (2001, p. 14).

Fotografía 4: Recorte de la revista Tiempo Latinoamericano en referencia a una celebración ecuménica organizada por el CECC en celebración del 5to aniversario de la fundación oficial del espacio. La celebración se llevó a cabo el domingo 24 de octubre de 1983 en la Iglesia de Las Carmelitas. Fuente: Revista Tiempo Latinoamericano, noviembre 1982.

Estas celebraciones, parte central de la mística cristiana y destacadas por los miembros del CECC, deben observarse en virtud del pasado protestante y católico que hemos desarrollado a lo largo del capítulo 2. El hecho que hacía principios de la década de 1980 observemos una celebración ecuménica en uno de los espacios de referencia del catolicismo local incluyendo otras tradiciones religiosas -protestantes y católicas ortodoxas- da cuenta de una transformación del campo religioso que permitió una mayor pluralización religiosa en espacios antes restringidos para el catolicismo. Si bien en décadas anteriores observamos encuentros interdenominacionales entre iglesias evangélicas y desde 1970 en Córdoba destacamos la aparición de organizaciones ecuménicas (con presencia evangélica y católica), este tipo de celebraciones públicas con representación oficial – incluso con la presencia del arzobispo Primatesta - son novedosas para la época.

3.4 El ecumenismo se expande: Redes de organizaciones socio-religiosas en Córdoba hacia 1970

Como hemos desarrollado hasta el momento, el CECC se caracterizó desde sus orígenes por vincularse con organismos de tendencia ecuménica o religiosa presentes a nivel local o nacional, así como otros actores del espacio social cordobés. Durante los primeros diez años de funcionamiento, el CECC compartió las oficinas de la calle Lima con las sedes cordobesas del Servicio de Paz y Justicia (SERPAJ), el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH) y “Casa del Liberado”, una institución fundada en el año 1975 en Córdoba con el objetivo de asegurar la reinserción social-laboral de expresidarios buscando promover y garantizar los derechos humanos, económicos, sociales y culturales de los mismos. El doctor Miguel Rodríguez Villafañe, director del espacio en este período describió el vínculo particularmente con la iglesia metodista y miembros del CECC, en una entrevista realizada por Oviedo: “La misma funcionaba en el sótano de la Iglesia Metodista Argentina de calle Lima 171, y fue un espacio de crítica y resistencia creativa a la política policial, por ello fuimos permanentemente espiados por las fuerzas de seguridad y el Pastor Sabanes comenzaba siempre con una reflexión bíblica que nos alentaba y guiaba a todos” (2013, p. 28).

El Servicio de Paz y Justicia (SERPAJ), una organización social latinoamericana de tendencia cristiano-ecuménica que busca promover la acción no violenta en búsqueda de la justicia, la

paz y los Derechos Humanos fue fundado en 1974, como hemos desarrollado anteriormente, y de acuerdo con Solís (2020) podemos ubicarlo oficialmente en la Ciudad de Córdoba desde fines del año 1982, a partir de la visita inaugural del referente a nivel nacional Pérez Esquivel en la ciudad. Por su parte el MEDH se instaló en la ciudad de Córdoba a fines de la década de los setenta compartiendo las oficinas de la calle Lima al 266 con el CECC. Así lo indica Solís (2020) “por la misma integración que hace que en el SERPAJ hubiese integrantes provenientes de diferentes vertientes, otro de los espacios cuyas trayectorias interesa para adensar el devenir del Movimiento de Derechos Humanos local es la que se vincula con lo que genéricamente podríamos llamar Ecumenismo y en particular con la acción de dos organizaciones a su vez relacionadas: el Centro Ecuménico Cristiano y el MEDH” (2020, p. 9). Entendemos que estos vínculos del CECC con organismos de derechos humanos tales como el SERPAJ y el MEDH resultan un antecedente importante para comprender la posterior colaboración del espacio con la delegación cordobesa de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) en 1984, de la que formó parte la pastora metodista Ritchie y el presbítero Ignacio Osvaldo Sahade, ex directores del Centro Ecuménico, haciendo uso de las instalaciones del CECC en la calle Lima para el funcionamiento del anexo de la CONADEP. Así indicó María Elena Mercado -integrante de la CONADEP en Córdoba y referente en la lucha por los Derechos Humanos- en un reportaje hecho por Mónica Ambort para el medio “*cba24*”: “La Conadep Córdoba trabajó seis meses. En una casa muy sencilla de calle Lima, cerca del Mercado Norte, que les facilitó la pastora metodista Nelly Ritchie, única mujer en la comisión de notables de la Conadep local”⁴². Solís (2020) profundiza en el aspecto religioso de los miembros que integraron el anexo de la CONADEP en Córdoba e indica que:

“Un componente muy importante de estas redes de solidaridad que se expresaron en la conformación de la CONADEP refiere al ecumenismo y a las diferentes iglesias que en ella participaba, dotando a la comisión una imagen de pluralidad que legitimaba su acción. Entendemos que ello fue posible porque ya existía un camino compartido, particularmente intenso, por ejemplo, entre algunos sectores del cristianismo comprometido tanto en su vertiente metodista como católica. Cuando, además, se indaga en quiénes conformaron las secretarías, es decir aquellos que tuvieron mayor contacto directo con los denunciantes y las investigaciones, se observa que los organismos de familiares y allegados directos a las víctimas cobraron más importancia, en parte porque tenían ya una fuerte experiencia previa en recoger esos testimonios y en sistematizarlos” (2020, p. 18).

⁴² Ambort, M. (27 de noviembre de 2022). María Elena Mercado: Argentina antes de 1985 [Reportaje]. Recuperado de https://www.cba24n.com.ar/sociedad/maria-elena-mercado--argentina-antes-de-1985_a6380c63adce8f086fb143d3d

Entendemos el accionar del Centro Ecuménico con estas instituciones en el marco de las transformaciones en las formas de acción y organización religiosa desde la segunda mitad del siglo XX. Hemos desarrollado en el capítulo 2 el proceso que se observó hacia 1960 y 1970 de grupos, movimientos y organizaciones ecuménicas - con presencia evangélica y católica- en todo el país tales como Acción Popular Ecuménica, Fundación Ecuménica de Cuyo, las sedes regionales del MEDH, entre otras. En concreto, organizaciones que intervienen en el espacio público -ligadas a iglesias evangélicas, pero con relativa autonomía- que promueven la intervención social y política en el espacio público.

La participación múltiple en organismos de este carácter, por parte de los y las actoras que integraron el CECC en este período, resulta clave para comprender el clima ecuménico, el diálogo interreligioso y la centralidad de la acción social y política en la interpretación del quehacer de los ministerios religiosos. En este sentido, es interesante como el pastor Rasch describe al CECC como un potenciador de otros proyectos. “La particularidad del centro, voluntariamente o no, era que funcionaba como incubadora de proyectos” (Oviedo, 2013, p. 51). Así lo afirma también el compilador en el libro, a modo de conclusión del capítulo III: “Podríamos mencionar muchas tareas en que el CECC fue pionero en Córdoba, pero lo más interesante que aparece como un hilo transversal en este itinerario ecuménico del CECC es que desde el comienzo trabajo en red junto a otros organismos ecuménicos” (Oviedo, 2013, p. 39).

Respecto a este punto, nos interesa mencionar aquí la participación de pastores protestantes en el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo. Esta participación evangélica, en la coordinación del movimiento no ha sido documentada en la Ciudad de Córdoba hasta el momento y hemos podido rastrearlo en un manuscrito que el padre Nasser -sacerdote cordobés y referente del movimiento tercermundista en la región- quién escribió al secretario general del movimiento “Pepe” Cerra en el año 1971, informando sobre los nuevos coordinadores de la organización en la ciudad. Entre ellos se nombra a Gustavo Ortiz como coordinador, junto con un equipo compuesto por los curas Acha y Giaccaglia, y al pastor metodista Sintado.

NAGIB J. NASSER
VELEZ SANSFIELD 539 - CBA.

Cba. - Set. 15 - 1977.

— Querido Capo Bordo del secretariado

Tengo que comunicarte que la COORDINACIÓN en Córdoba pasó a manos de una generación nueva que te hace cargo desde mediados de Setiembre. El Coordinador será GUSTAVO ORTIZ, y estará en la coordinación rodeado por un Equipo Coordinador, formado por los curas ACHA y GIACCAGLIA (párrocos de barrios combativos) y por el pastor metodista C. SINTADO muy apreciado por todos los tercermundistas cordobeses. La dirección de ORTIZ es la que tiene:

NAGIB J. NASSER
VELEZ SANSFIELD 539 - CBA.

— Independencia 737
y el teléfono 36552. —

Ponete en contacto con él, entonces, por cuestiones del Tercer Mundo.

Por mi parte, paso con Achával, Fugante, Mariani, Dellatorre, etc. a formar el SENADO tercermundista o la GUARDIA VIETA en Córdoba.

Quedo siempre a tus órdenes para cualquier cosa y mi rincón del seminario a disposición de todos los. Un fuerte abrazo para todos y hasta pronto

J. Nasser

Figuras 5 y 6: Manuscrito del Padre José Nasser al secretario nacional del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo. En el mismo se hace referencia a una nueva coordinación, en la fecha del 15 de septiembre de 1971 a cargo de Gustavo Ortiz y con asistencia de un equipo de coordinadores integrado por los curas párrocos Acha y Giaccaglia, y por el pastor metodista Carlos Sintado posterior miembro fundador y director del CECC. Fuente: Historiador Lucas Bilbao, gentileza de Miguel Baronetto.

Carlos Sintado destacó la influencia del contexto sociopolítico y las percepciones sobre el rol de la iglesia en este período, como aspectos claves para explicar las motivaciones que los llevaron junto con el pastor metodista Julio Sabanes, ex director del CECC a integrar este movimiento. Veremos un extracto de esta conversación:

"Yo he participado activamente en el movimiento de los sacerdotes del tercer mundo... junto con mi colega, el pastor Julio Sabanes. Creo que éramos en esa época los dos únicos evangélicos protestantes que participábamos en el movimiento de sacerdotes por el tercer mundo... porque nos sentíamos con los hermanos curas que estábamos en el mismo barco, en el mismo bote y que estábamos luchando por las

mismas cosas...por una iglesia abierta, una iglesia ecuménica, una iglesia comprometida con los pobres y una iglesia que luchaba por la justicia. Entonces allí las líneas confesionales se borraban y nos encontrábamos en las mismas trincheras... curas y nosotros los pastores. Fue una experiencia ecuménica de primera categoría para nosotros, esta participación con los sacerdotes del tercer mundo. Nos abrieron las puertas...las puertas literales y las puertas del corazón. Y eso nos dio mucha alegría...y nos confirmaba que el movimiento ecuménico tenía y tiene vigencia [...] seguimos hasta que el movimiento siguió, con mayores dificultades, porque como usted sabe varios hemos tenido dificultades con ser hostigados y perseguidos" (Sintado, 2022)

Destacamos asimismo y, en vinculación con el CECC, el centro Tiempo Latinoamericano que tal como hemos desarrollado anteriormente se trató de un espacio de formación, reflexión y acción social, política, cultural y religiosa de tendencia católica-ecuménica establecido en Córdoba desde finales de 1982, productor de la revista *Tiempo Latinoamericano* desde el mismo año. Recapitulando los primeros años de formación, el director de la revista, Miguel Baronetto en una entrevista destacó el clima ecuménico como un aspecto relativamente novedoso hacia 1980. Así se indica: "Nuestra revista de esos años revela una orientación temática primordialmente "religiosa", intentando un rostro ecuménico, en una práctica nueva, que no había sido la previa a la dictadura. Estaba atada a la presencia y articulación con Acción Popular Ecuménica, el Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba, El MEDH (Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos) y poco más"⁴³.

3.5 Trayectorias socio religiosas de los miembros del CECC

A lo largo del capítulo hemos podido establecer qué iglesias participaron del Centro Ecuménico y con qué organizaciones se formaron vínculos en los primeros años de formación del espacio. Asimismo, buscaremos profundizar en las trayectorias sociales, políticas y religiosas de los miembros entrevistados, vinculados a su vez con las congregaciones locales. Entendemos que el hecho de que estas congregaciones participaran de manera "oficial" no significa intrínsecamente que todos sus miembros hayan estado involucrados en el espacio. Interpretamos por lo tanto que son más bien sectores de las congregaciones protestantes y grupos o corrientes dentro de la iglesia católica los que habrían conectado en este espacio en concreto. Así afirma el pastor metodista Sintado: "El CECC fue un espacio pionero de

⁴³ Tiempo Latinoamericano, "Apuntes para el debate: en torno a los nuevos escenarios. Desde octubre de 1982", 14 de noviembre de 2022, disponible en <https://revistatiempolatinoamericano.com/rev/GHI/rev.php>

encuentro, diálogo, testimonio ecuménico y reflexión [...] un sueño hecho realidad para quienes estábamos comprometidos con un ecumenismo en la práctica. Era un espacio y un hogar para sectores de distintas iglesias que intentaban responder con fidelidad al mandamiento de ser uno” (Oviedo, 2013, p. 43). Por lo tanto, podemos preguntarnos ¿A qué sector dentro de las congregaciones evangélicas y la iglesia católica nos referimos? ¿Qué aspectos unieron a los miembros del CECC llevándolos a integrar el espacio? Si asumimos que existieron divergencias ideológicas y doctrinales con sus iglesias que llevarían a un sector a participar mientras que a otro no ¿Cómo se vincularon con sus propias congregaciones a partir de esta discrepancia?

Elida Jaimez identificó su llegada al CECC como consecuencia de la censura y persecución dentro del catolicismo hacia finales de los setenta y principios de los ochenta. En una entrevista, indica que, en el contexto de la dictadura militar, el arzobispado de Córdoba apartó de las parroquias a curas párrocos que pertenecían a la corriente de los sacerdotes tercermundistas o que eran percibidos como una “amenaza” por sus prácticas religiosas, sociales y políticas. De esta manera, explica: “Vivimos tiempos difíciles, tiempos de persecución dentro y fuera de la Iglesia. La Teología de la Liberación era mala palabra [...] comenzaron a desmembrarse las Comunidades Parroquiales, los intentos de Comunidades Eclesiales de base... y yo me fui” (Oviedo, 2014, p. 49). Al recordar el CECC, Elida lo menciona como su “Refugio y albergue” y recuerda que, junto con un grupo de miembros de las parroquias de los barrios “Los Naranjos” y “Los Plátanos” ubicados en la zona suroeste de la ciudad, encontraron en el centro ecuménico un lugar seguro donde participar: “Fuimos porque sabíamos que ahí se podía participar, se podía ‘decir’” (Jaimez, 2022).

La trayectoria de otros actores, como el pastor Norberto Rasch también están asociadas al desarraigo y el exilio, como consecuencia de la última dictadura cívico militar. Así, el pastor indica:

“Yo en realidad estaba de pastor en Chaco, en Charata, y allí me tuve que ir por cuestiones del gobierno militar. Estaba construyendo un hospital a la par del trabajo con la congregación. Y bueno, a causa de esto me denunciaron por “comunista” las internas del pueblo y me vinieron a buscar los militares y me tuve que ir. No me encontraron, así que me fui al Paraguay y de allá en Paraguay estuve hasta el 83 y me tuve que ir también por meter las narices donde no debo y me vine acá a Córdoba”. (Rasch, 2022). Norberto Rasch, llega a la ciudad de Córdoba a participar de la IERP designado como pastor y, su vínculo con el CECC comienza a partir de su participación en la iglesia como representante.

El recorrido del pastor y ex director del CECC, Carlos Sintado, está estrechamente ligado a la participación social y política, en constante relación con su experiencia religiosa. Así, en una entrevista indica que llega a la ciudad de Córdoba en 1970 para ejercer como pastor en la Iglesia Metodista y recuerda sus primeros años en la ciudad ligado a la militancia política:

“Nosotros llegamos a Córdoba como familia en 1970, esa fue mi primera designación pastoral y yo desde hace mucho tiempo consideraba que la fe cristiana se encarna en todos los estamentos de la sociedad, incluyendo y particularmente, la vida política. Es cierto que, en esa época, para muchas iglesias evangélicas conservadoras hablar de participación en la política y especialmente hablar de la participación de pastores en la política no era algo visto con buenos ojos. Al contrario, se creía que la política era una cosa diabólica. Yo pensaba y sigo pensando que aquellos que tenemos una cierta vocación en la participación social...la participación política y específicamente la participación en partidos políticos...es algo importante”.

Sintado concibe a “lo político” de manera integrada a todas las áreas de la vida pública y privada e indica: “Todo lo que hacemos tiene que ver con la vida política, desde comprarnos un par de zapatos o una camisa...es un acto político. Y una cosa es hablar en general y otra cosa es participar con las manos en la masa, en partidos concretos”. (Sintado, 2022). En este sentido el pastor metodista recuerda su experiencia en el Frente de Izquierda Popular (FIP) como militante e incluso integrando las listas como candidato a diputado nacional en 1973. Sintado entiende que, su participación resultaba polémica para ciertos sectores del protestantismo como para algunos espacios militantes, aunque concluye que a pesar de las diferencias religiosas existía un objetivo político en común:

“Ellos pensaban que no había gente que pudiera participar en la vida política, en un movimiento de izquierda transformador y progresista. En ese sentido, ha sido un testimonio importante creo que yo estaba dando...Y que fue muy bien recibido a pesar de las diferencias que podíamos llegar a tener en el campo de la fe. Pero allí nos encontrábamos como seres humanos, como personas comprometidas en la lucha por la justicia. A mí me llamaban en algunos casos “El Reverendo” y otros casos “El Religioso”, lo decían como un pequeño chiste” (Sintado, 2022)

Hasta el momento hemos podido dilucidar que la participación de cristianos y cristianas en el CECC se podría asociar a sectores dentro del protestantismo y del catolicismo que, ante la emergencia social, política y económica y, frente a un contexto de restricción del campo religioso, confluyen en un espacio abierto al diálogo interreligioso y a la acción social en común.

Baronetto, un actor que dialoga desde la revista *Tiempo Latinoamericano* con los miembros del CECC desde principios de 1980, asegura que la parte más consolidada del espacio formaba parte de la cúpula eclesial. Esta participación no llegaría a involucrar a las “masas” - en términos de Baronetto - sino que estaría más ligada a las figuras de autoridad de las congregaciones o iglesias locales. Estos grupos, en principio minoritarios, tendrían gran incidencia para propulsar proyectos ecuménicos y animar a la congregación a involucrarse. El pastor Rasch, de forma similar, indicó que la práctica ecuménica tendría una mayor participación por parte de los líderes y que pueden existir tensiones ideológicas dentro de las congregaciones. Así indica: “El ecumenismo que hacemos nosotros es un ecumenismo que solo tiene cabida en las iglesias históricas en forma de sus representantes oficiales, por ahí muchos miembros no están de acuerdo con ciertos temas por ejemplo con el tema de los derechos humanos, con el tema de la ESI...” (Rasch, 2022)

Otros entrevistados, como Sintado, sostienen que estas tensiones obedecen a la diversidad propia de cualquier institución religiosa y no necesariamente se encuentra ligada a las figuras pastorales de las congregaciones. Así lo desarrolla:

“Hay y había gente que tenía una posición entre el laicado un poco más conservadora que otros...había otros que eran más progresistas...y había otros que eran bastante más progresistas y revolucionarios. Y cada uno reaccionaba según su posición. Yo debo decir que...he recibido un apoyo enorme de la gente...tanto de mi congregación como de los dirigentes de la iglesia. Mi superintendente del distrito que era el pastor Sabanes y del obispo...de Carlos Gattinoni que no dudó un segundo en apoyarnos...y eso ha sido muy reconfortante. Hubo algunas críticas por supuesto...pero eso es lo que sucede en todos los aspectos de la vida ¿No es cierto?” (Sintado, 2022)

Efectivamente creemos que existe una composición clerical constante y de gran incidencia en el grupo explicada, posiblemente, por la representación en la junta directiva de pastores y pastoras de aquellas iglesias que integran el espacio que, a su vez puede entenderse a partir de una referencia en común en lo que respecta a la formación teológica y la experiencia compartida en organizaciones en años previos, Sin embargo, creemos que la formación y el posterior desarrollo de la organización no obedece únicamente a la intervención clerical de pastores y pastoras sino que, más bien como agentes legitimados y legitimadores dentro del campo religioso, estos tomaron un rol de impulsores y guías de las actividades desarrolladas en el espacio y, su representación “oficial” brindó un encuadre institucional que vinculó a las congregaciones. A su vez, hemos podido observar como un factor en común en las entrevistas y, en aquellas realizadas por Pablo Oviedo (2013) para el libro “Memoria y Futuro: 40 años de caminar del Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba” que la llegada de personas

al CECC estuvo, desde sus primeros años ligada a cierta apertura en la discusión y reflexión religiosa y el ecumenismo, así como a una participación del espacio en proyectos de acción social, en un contexto de restricción y persecución en el espacio religioso, social y político cordobés y argentino.

3.6 Interpretaciones de las doctrinas cristianas y la opción por el ecumenismo

En este apartado buscamos comprender las preocupaciones teológicas, las acciones y percepciones con respecto a la doctrina cristiana que mencionan nuestros entrevistados, en referencia a las décadas de 1970 y 1980. Sin embargo, antes de avanzar con esta sección es importante detenernos en la consideración que Freston (2001) indica con respecto al análisis de la teología cristiana, advirtiéndolo sobre el peligro que, como investigadores, podemos caer al asociar irreflexivamente los supuestos teológicos con las prácticas de los grupos evangélicos vinculando las identidades de las comunidades directamente con las bases doctrinales. Consideramos que estas prácticas sólo pueden comprenderse llevando a cabo un estudio empírico de las comunidades evangélicas teniendo en cuenta sus vínculos con distintas esferas y actores de la vida social. Hecha esta advertencia y rescatando las claves teóricas weberianas que sintetizamos en el capítulo 1, comprendemos el valor de complementar este conjunto de prácticas con el universo de ideas, creencias y percepciones religiosas que acompañan las acciones públicas del CECC. Creemos que el análisis de las discusiones teológicas y espirituales que los miembros del CECC mencionan, entendidas en su contexto, nos permiten ahondar en las discusiones hacia el interior del campo protestante - evangélico.

Hemos podido identificar referencias de los entrevistados sobre las discusiones teológicas del protestantismo y del Centro Ecuménico durante sus primeros años de funcionamiento. En primer lugar, al tratarse de un organismo que desde su génesis nucleó a distintas iglesias podemos afirmar que existieron puntos en común en el dogma cristiano que resultan esenciales para la configuración del grupo. El concepto que los actores identifican con el nombre de “ecumenismo” puede entenderse, de acuerdo con lo que podemos dilucidar en las entrevistas personales, por una necesidad histórica de la mano de una interpretación bíblica. Corina Tourn, miembro histórico del espacio se refiere a este concepto a partir de una:

“necesidad de hacer frente colectivamente a los grandes desafíos dada la situación política y social imperante en nuestro país, especialmente en tiempos de la dictadura, después también” Y luego indica que “Hay varios fundamentos bíblicos-teológicos. En el mensaje bíblico la unidad de los creyentes de todos los pueblos se nos presenta como un plan de Dios, es un don de Dios. No es un fin en sí mismo, sino que debe

ser señal visible de que, el programa y el plan de Dios están en ejecución. Vivir y trabajar en unidad no es un privilegio sino un imperativo... es un mensaje de Jesús cuando dice 'Sean uno como tú padre estás en mí y yo en ti, sean también uno con nosotros y así el mundo creará que tú eres Dios'" (Tourn, 2022).

Como hemos visto, con respecto al pastor Sintado y la participación en el Movimiento de Curas del Tercer Mundo, aquí se remarca nuevamente el particular contexto hacia principios de 1970. Al consultarle en profundidad sobre las bases del ecumenismo nos indica:

“Nos unía por un lado el hecho de considerarnos cristianos. Ese es un zócalo de base fundamental. En segundo lugar, una conciencia de que a veces las divisiones que nos dividían no eran precisamente lo más fundamental [...] Y, en tercer lugar, creo que el signo de los tiempos. Usted recuerda... que en el mundo hay una apertura enorme de la iglesia católica a la relación con otros cristianos y cristianas en el mundo. [...] Usted recuerde que a fines de los años sesenta la idea de la teología de la liberación se hace presente en la iglesia católica con el libro de Gutierrez “Teología de la Liberación”. Mucho tiempo antes, los evangélicos protestantes de avanzada ese pensamiento teológico estaba presente... en personas como el doctor José Miguez Bonino, Emilio Castro, Julio de Santa Ana” (Sintado, 2022).

Elida Jaimez, miembro católica del CECC destacó en este mismo sentido el análisis y la lectura bíblica en el contexto histórico, cultural y social, alejándose de lecturas literalistas, destacando la figura de la pastora Ritchie como pastora y referente en el grupo, indicando que: “marcó mucho mi formación y admiración, me enseñó a leer la biblia con libertad, con ojos de mujer, desde mi condición de mujer, desde la perspectiva de mujer” (Oviedo, 2013, p. 49-50). Con relación a la teología de liberación, Elida Jaimez en una entrevista para esta investigación mencionó que, para un grupo de mujeres que participaron del espacio, organizadas como “Mujeres ecuménicas” hacia 1990, el CECC fue un espacio de descubrimiento de la teología latinoamericana feminista y la relectura bíblica en clave de género, destacando a autoras como la filósofa y teóloga de Brasil Ivone Gebara y Elsa Tamez, teóloga y biblista mexicana, entre otras.

Entendemos que, por la propia configuración del espacio, la organización también permitió integrar, en términos generales, ciertas doctrinas de cada iglesia que lo conformó en este período. Al consultar al pastor de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP) Norberto Rasch a partir de esta integración interdenominacional en el CECC, mencionó una formación similar de los referentes pastorales y líderes de las congregaciones, ligada a la renovación teológica latinoamericana desde mediados de siglo. Así indicó que: “La mayoría de los más

grandes de nosotros fuimos creados y formados en la teología de la liberación, digamos y eso persiste por más que no se llame así. Hoy lo llamamos la opción por los pobres, la opción por la naturaleza, la opción por las cuestiones sociales difíciles...digamos". Y plantea a su vez una distancia con otras corrientes evangélicas, cuestión que profundizamos en el próximo apartado: "Los otros andan en la teología de la abundancia, de la meritocracia, si te va bien es porque dios te bendice y si te va mal es porque algo habrás hecho" (Rasch, 2022).

Es destacable como nuestros entrevistados remarcan, ante la consulta por los motivos que los impulsaron a formar el CECC, dos motivos fundamentales: una formación teológica similar y un contexto represivo que motivó la necesidad de acciones en común. Podemos destacar así la circulación de corrientes teológicas vinculadas al cristianismo, que se desarrollaron en argentina y en Latinoamérica desde la segunda mitad del siglo XX y que reseñamos en el capítulo 2. Y cómo, en el caso de los miembros que participaron en el CECC en este período, la circulación de la "teología de la liberación" y la "opción por los pobres" ocupan un lugar esencial para comprender cómo el grupo concibe la intervención pública en contextos seculares y la interacción con otras organizaciones sociales. Estas lecturas parecen dar sentido y construir una justificación espiritual a las prácticas "seculares" e incluso profesionales de los agentes, quienes referencian conceptos bíblicos como la "consolación", la figura de los "profetas", la "unidad" así como la responsabilidad social de los y las cristianas ante distintos "problemas" del orden económico, social y político. Podemos hablar por lo tanto de una traducción entre lenguaje religioso y acciones públicas.

Por otro lado, podemos observar nuevamente las disputas al interior del campo protestante - evangélico en torno a las nociones de "protestante" y "evangélico" que mencionamos a lo largo de la investigación y que parecen tomar importante relevancia para los entrevistados. Desarrollamos a continuación este aspecto.

3.8 Percepciones sobre el campo protestante- evangélico cordobés y la disputa en torno a lo "protestante"

Explicitadas las iglesias que formaron parte del espacio podemos afirmar que en mayor medida se trató de congregaciones protestantes que, como hemos desarrollado tradicionalmente se identificaron como de "tendencia" histórica (Bianchi, 2004). Sin embargo, si entendemos al campo protestante - evangélico como un espacio diverso y multifacético, es obligación preguntarnos por aquellos sectores dentro del protestantismo que no suelen nombrarse como "históricos" pero que han estado presentes en Argentina a lo largo del siglo. Por esa razón todos los entrevistados fueron consultados acerca del vínculo con otras

congregaciones más allá de aquellas que integraron la junta directiva, a los fines de distinguir las percepciones de los actores sobre el campo evangélico en términos ampliados. Frente a este asunto puede entrecruzarse una identificación de grupo que conceptualizamos como un “Nosotros-protestantes” frente a la idea de los “Otros-evangélicos”. A continuación, recuperamos algunas de las apreciaciones de los actores del CECC con respecto a este asunto.

Corina Tourn, miembro del CECC y referente de la oficina de Servicios Sociales, afirmó que ha existido cierto trabajo en conjunto con iglesias evangélicas tales como la iglesia Bautista, haciendo la aclaración que no sería posible trabajar con “movimientos”. De esta manera desarrolla:

“Hemos trabajado con iglesias evangélicas...que no son protestantes porque no derivan de la reforma...hemos trabajado con iglesias, no con movimientos. No con estos nuevos movimientos religiosos que son sectarios. Ahí ya es muy difícil. Pero hemos trabajado con la iglesia bautista” (Tourn, 2022)

Vemos en este caso que, la caracterización que los agentes realizan de “Nosotros-protestantes” se vincula en primer lugar a una identificación con el protestantismo a raíz de la reforma protestante del siglo XVI y las iglesias vinculadas a este movimiento. El pastor Rasch de la IERP comparte esta visión y agrega que esta tradición se encuentra intrínsecamente relacionada con un tipo de trabajo u acción social religioso, que entendemos puede llegar a vincular con la renovación teológica que hemos mencionado previamente. Para el pastor metodista Sintado, por otro lado, estas bases en la reforma permiten recuperar la tradición e historia protestante para evitar los personalismos. Así señalan que:

“Si hay algo que estas iglesias evangélicas que no tienen es la doctrina de la reforma...que justamente tiene una opción por los pobres. Pero no por los pobres “vengan y yo los voy a hacer ricos” sino la opción por acompañarlos en su pobreza y sacarlos comunitariamente de ahí...no individualmente” (Rasch, 2022)

“Lo que ha sucedido en estos años ha sido más que nada una división y fragmentación de iglesias evangélicas pentecostales y neopentecostales que se forman alrededor de un líder carismático y pretenden ser las únicas iglesias verdaderas. Que entre Jesús y los apóstoles no hubo nada en el medio...el espíritu santo dio un salto entre el año 50 después de Cristo al año 2000, una cosa así, pero desafortunadamente eso ha fragmentado y atomizado a las iglesias evangélicas” (Sintado, 2022)

La importancia para los entrevistados de la formación teológica oficial y del ordenamiento como ministros para ejercer el cargo pastoral, será otro punto fundamental para marcar ciertas distancias con otras corrientes evangélicas. Así, podemos verlo en el diálogo con el pastor metodista:

- Entonces ¿Algo que usted consideraría importante es compartir cierta formación teológica?

-Absolutamente...cuando los líderes de las iglesias adquieren cierta formación teológica tanto histórica como bíblica descubren que mucho de lo que está pasando no tiene nada que ver con el evangelio y si tiene más que ver con personalismos, con liderazgos, o con el uso del poder y del dinero, y esa es una de las grandes tragedias de estas iglesias autodenominadas” (Sintado, 2022)

Esta preocupación podemos identificarla también en Tourn al vincular los “Nuevos Movimientos Religiosos” y la formación de los pastores como profesionales, expresando que:

“A estas iglesias que pululan donde no hay un pastor que haya estudiado seis años como los pastores que estudian en ISEDET o incluso hacen doctorados para ser pastores. Ahora estos movimientos...todos son pastores. No, los médicos se preparan años para ser médicos...un psicólogo, una socióloga...se preparan años para serlo. Un pastor, para llegar a estar a cargo de una congregación...tenes que haber estudiado teología. Y después la iglesia que te recibe tiene que ungierte como pastor...vos te recibís de licenciado en teología. Y en estos nuevos movimientos...cualquiera puede ser pastor. Entonces el mensaje, puede desvirtuarse muchísimo” (Tourn, 2022)

Destacamos en este aspecto, vinculado a la formación teológica, la composición social y educativa de los y las actoras que hemos tenido la oportunidad de entrevistar, identificando como un factor común en primer lugar la formación universitaria de los miembros del CECC aquí mencionados, así como una afinidad hacia los estudios vinculados a las ciencias humanas. De esta manera entre los actores podemos mencionar historiadores, psicólogos, sociólogos, educadores, trabajadoras sociales, entre otros, que por las características propias del espacio potenciaron en parte las actividades desarrolladas en este período como por ejemplo hemos podido observar en la oficina de Servicios Sociales. Algunos de ellos provienen de familias universitarias y/o vinculadas previamente a la tarea pastoral como por ejemplo los hermanos Julio y Carlos Sabanes, de familia tradicionalmente vinculada a la Iglesia Metodista. Mientras que otros actores, fueron la primera generación de estudiantes

universitarios. Corina Tourn -trabajadora y psicóloga social- manifestó incluso que su participación en el CECC y el acompañamiento recibido por el espacio posibilitó su formación educativa. Así relata:

“allí se fueron enterando todos que yo no había terminado la educación primaria y ellos/as me apoyaron (de diversos modos) para que terminara la escuela primaria, la secundaria y tres años en la facultad (cursando la Licenciatura en Trabajo Social). Hoy soy psicóloga social y mi capacitación permanente está, sin duda relacionada a esa primera oportunidad que me dieron todos/as las que trabajaban en esos momentos allí” (Oviedo, 2014, p. 61)

A partir de estos relatos podemos dilucidar que, tanto para aquellos miembros del CECC que llegaron al espacio siendo profesionales como para quienes iniciaron su trayecto educativo mientras participaban del mismo, la formación académica y los estudios teológicos fueron un aspecto fundamental para el grupo promoviendo una capacitación constante.

Por último, el pastor de la IERP Norberto Rasch sostiene que, las iglesias que identifica como de “tendencia histórica”, aún con la diversidad al interior de sus filas, pueden caracterizarse por ser particularmente más “progresistas” con relación a temáticas como el divorcio, el matrimonio igualitario, la educación sexual integral, e identifica esta división para el pastor especialmente en la década de 1980 en Argentina:

“Todos respondemos a la FAIE, la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas...como iglesias históricas. Y en los años ochenta se formó un nuevo grupo de asociación que se llamó ACIERA: Asociación Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina que digamos tienen sus filiales y acá también se reúnen. Ellos son totalmente opuestos a cualquiera de estas líneas, digamos concentran a la iglesia bautista, pentecostales...toda una cuestión moralista [...] imagínate plantear el tema de gays...la igualdad de género. No...estamos todos en el infierno para ellos” (Rasch, 2022).

En base a los relatos de los actores podemos observar ciertos acuerdos en la percepción de que las prácticas ecuménicas, las divergencias en las preocupaciones teológicas y las formas de intervención en el espacio público generarían un alejamiento de otros sectores del campo protestante - evangélico local. Nos referimos al distanciamiento que nuestros actores establecen con los “(nuevos) movimientos evangélicos”, es decir comunidades y organizaciones evangélicas que tendrían una identificación más lejana o inexistente con la reforma protestante, relativamente “nuevos” en el campo religioso internacional, aunque, con gran presencia en el país y en la región. Sería apropiado ampliar la investigación con el

objetivo de comprender las particularidades de los “otros” grupos evangélicos en este período histórico. Y de manera similar a cómo los actores de este trabajo se identifican como un subgrupo dentro del campo evangélico, es necesario investigar si otros grupos evangélicos replican esta distinción.

3.8 Conclusiones del capítulo

A lo largo del capítulo hemos desarrollado el surgimiento del Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba, recuperando los antecedentes entre las congregaciones y los agentes que formaron parte del mismo, reconstruyendo los fundamentos institucionales que dieron forma a un esquema organizacional oficial durante sus primeros años de funcionamiento, destacando los vínculos con otras instituciones protestantes y ecuménicas locales nacionales e internacionales así como las principales áreas de trabajo entre 1973 y 1983. Asimismo, mediante entrevistas a distintos miembros del CECC, a agentes religiosos cercanos y a través de la bibliografía confesional recuperada hemos indagado en las representaciones y percepciones de los actores con relación al contexto sociopolítico, el panorama del campo evangélico local y nacional, el vínculo con otras iglesias, organismos e instituciones y, las concepciones con respecto a la intervención pública de los y las evangélicas en el espacio público.

Concretamente consideramos que las acciones del CECC pueden complementarse al observar las bases teológicas a las que los agentes hacen referencia constantemente, reinterpretando el lenguaje religioso en acción social organizada. La renovación teológica que toma lugar en Latinoamérica desde mediados del siglo inspirada en la experiencia anglosajona pero profundamente arraigada en la coyuntura de la región funciona como marco para las primeras experiencias de diálogo y acción ecuménica entre sectores del catolicismo y el protestantismo en el país. Las formas de intervención pública de grupos evangélicos a partir de preceptos del cristianismo y ligados a la justicia social, la figura de los “profetas” como agentes de cambio y el concepto de la “consolación” como mediación para canalizar el acompañamiento integral a familiares y sobrevivientes de crímenes de lesa humanidad son referencias que hemos podido destacar de cómo el lenguaje, las ideas y las prácticas religiosas se transfiguran en acciones públicas en este contexto marcado por la violencia política.

Del mismo modo, la circulación de ideas en espacios de socialización similares, así como la acción en común en el contexto agitado de 1960 y 1970, estableció las bases para un vínculo entre sectores de distintas congregaciones y organizaciones que llegaría a afianzarse

definitivamente en el contexto de la dictadura militar. Creemos que este hecho representa para el campo religioso un punto de quiebre en lo que respecta al vínculo entre sectores del protestantismo y del catolicismo, identificado por los agentes como un momento decisivo en lo que respecta al ecumenismo, especialmente para laicos evangélicos y católicos quienes, aun sin haber compartido organizaciones en común -como si es el caso de algunos pastores y curas- frente a un clima de represión y censura confluyeron en un espacio religioso en común. En la ciudad de Córdoba el CECC representó una innovación como organización en la práctica ecuménica, al menos en lo que a términos institucionales se refiere. Hemos podido identificar experiencias anteriores con características similares, de gran relevancia para la configuración de los vínculos sociales entre sectores del catolicismo y del protestantismo, tal como fue la participación de pastores metodistas en el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo y la creación del Movimiento Estudiantil Cristiano Autónomo de Córdoba. Teniendo en cuenta que, estos agentes fueron luego fundadores del CECC, creemos que esta agrupación puede entenderse como una primera experiencia que posteriormente daría lugar al trabajo ecuménico en el Centro Ecuménico, de forma ampliada. A partir de estos vínculos personales e institucionales podríamos incluir al CECC dentro de una red de movimientos ecuménicos, principalmente protestantes, que brotaron en el país y en la región desde la segunda mitad del siglo XX.

Podemos afirmar, en este sentido que el CECC fue consciente a la coyuntura social y política en la que nació el espacio lo que evidenció un diálogo constantemente con la realidad cordobesa, argentina y latinoamericana. A lo largo del capítulo hemos observado que tanto la institucionalización, como el departamento de estudios y el área de servicios sociales fueron parte de una reorganización como modo de dar respuestas al convulsionado y violento contexto socioeconómico, político y religioso de la década de los setenta, planteando acciones concretas de acuerdo a una nueva perspectiva respecto al rol de la iglesia frente a las preocupaciones “sociales” y al espacio público.

Por último y en este mismo sentido, entendemos que el CECC funcionó como un espacio generador de redes de personas, iglesias, religiones y organizaciones en la ciudad de Córdoba. Las oficinas del Centro ubicadas en el corazón de la ciudad se convirtieron en el transcurso de los primeros diez años desde su fundación, en un espacio de confluencia de organizaciones tales como Casa del Liberado, el SERPAJ, el MEDH, la revista *Tiempo Latinoamericano* e incluso del anexo de la CONADEP en Córdoba. Propiciando el diálogo y el trabajo en común entre aquellos sectores de las congregaciones protestantes y católicas que interpretaron al cristianismo ligado a corrientes de renovación teológica, a partir de la teología de la liberación y la llamada “Opción por los pobres” así como una práctica religiosa

vinculada a la acción política y social. En estos primeros años de formación, podemos afirmar que el CECC fue, en palabras del pastor Rasch, un “incubador” de proyectos.

Conclusiones y reflexiones finales

Hacia el final de esta tesis tenemos la certeza de que la misma representa, más que un cierre, una primera mirada hacia el pasado reciente del campo protestante y evangélico local que nos impulsa a continuar desarrollando estudios sociológicos regionales sobre las identidades religiosas y su intervención en contextos tradicionalmente seculares. La investigación permitió registrar la trayectoria de sujetos, grupos, iglesias y organizaciones en la ciudad que deseamos habilite nuevos y más profundos estudios sobre la temática.

A lo largo del trabajo hemos realizado aportes para la construcción de una socio génesis del campo evangélico local, vinculado con la realidad nacional e internacional, registrando la constitución de una serie de iglesias protestantes locales en la ciudad, especialmente aquellas que posteriormente podemos vincular con el Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba. Igualmente, hemos presentado el escenario religioso en la región de una serie de grupos evangélicos, vinculándolos con el campo evangélico-protestante nacional y un conjunto de organizaciones religiosas y estudiantiles a nivel federal. A través de un análisis sociohistórico destacamos el vínculo de nuestros entrevistados con otros agentes del espacio social, principalmente la Iglesia Católica y el Estado teniendo en cuenta las tensiones en torno a los procesos de secularización, las políticas de laicidad y la hegemonía religiosa del catolicismo. En este análisis, que se centró en las formas de intervención pública de las comunidades protestantes – evangélicas a lo largo del siglo XX y, las transformaciones en los modos de organización y participación, destacamos el aspecto doctrinal y religioso, al vincular sus acciones con una renovación teológica latinoamericana que tomó lugar a partir de la segunda posguerra. En este sentido podemos concluir -en primer lugar- que la intervención pública de grupos protestantes-evangélicos ha sido una constante desde su establecimiento tanto en Argentina como en la Ciudad de Córdoba; vinculándose con otros agentes del espacio público y poniendo en cuestión la noción de iglesias “étnicas” e iglesias “proselitistas a partir de los aportes de Espinosa (2023) y Seiguer (2020) , pero más ampliamente poniendo en cuestión la idea de las religiones protestantes-evangélicas confinadas a una determinada esfera de la vida social.

Mediante esta reconstrucción del campo evangélico y vinculado particularmente a nuestro tema de estudio, entendemos que desde la segunda mitad del siglo XX a partir de un conjunto de transformaciones políticas, económicas, sociales, culturales y religiosas las formas de intervención pública de grupos cristianos se modifican dando lugar especialmente hacia la década de 1970 a una red de organismos ecuménicos. Destacamos de este proceso la

expansión del diálogo interreligioso, entendido como “ecumenismo” entre protestantes y católicos. En un primer momento, observamos esta colaboración por parte de *sectores* de algunas congregaciones -tal como hemos observado durante los primeros años del CECC y en el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo- y luego, hacia principios de 1980 tomando una forma más institucional.

A partir de las historias de vida de los agentes del CECC así como de otras organizaciones vinculadas, y de acuerdo a las fuentes consultadas, podemos afirmar que el proceso de conformación del CECC en Córdoba debe entenderse en el marco de un contexto represivo. Tal cómo describieron nuestros entrevistados, el surgimiento e institucionalización, así como las actividades y acciones públicas vinculadas a otros agentes locales que desarrollaron en este período se encuentran atravesadas por una coyuntura marcada por la violencia política. No dejamos de destacar la percepción de los agentes en referencia a las formas de acción pública, en diálogo constante con un conjunto de ideas religiosas vinculadas al cristianismo. De esta manera nuestros informantes recuperan experiencias, figuras y relatos bíblicos tales como la referencia de los “profetas”, la “consolación”, la “unidad” y la “encarnación de cristo” para dar sentido a su prácticas individuales y colectivas.

Por último, entendemos que estas transformaciones hacia el interior del campo protestante-evangélico y las discusiones en torno al rol social de las iglesias en el espacio público -especialmente en el contexto de la última dictadura cívico militar en Argentina- reflejan las tensiones dentro del campo evangélico. A lo largo de este trabajo hemos problematizado la oposición entre “dos iglesias” - liberacionistas o fundamentalistas- entendiendo a dicha oposición como constitutiva a los debates que se dieron al interior de sus congregaciones y grupos. En futuras instancias, sería propicio ampliar la investigación hacia otras organizaciones y grupos religiosos de la Ciudad de Córdoba, así como continuar reconstruyendo la génesis del evangelicalismo local. Anhelamos que este trabajo final de grado integre un aporte para la sociología de las religiones en la Facultad de Ciencias Sociales y que continúe desarrollándose, diversificando las temáticas y las líneas de investigación.

Bibliografía

- **Acquaviva, S.** (1972) El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial. Ediciones Mensajero.
- **Algranti, J.** (2010). Política y religión en los márgenes: nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina. Ediciones CICCUS.
- **Ameigeiras, A.** (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. I, Vasilachis de Gialdino (ed). En Estrategias de investigación cualitativa (pp. 107-149). Editorial Gedisa.
- **Andiñach, P. y Bruno, D.** (2001). Iglesias evangélicas y Derechos Humanos en Argentina (1976-1998). Ediciones Tapalque.
- **Baron, G.** (2020). El Movimiento Ecuménico y los orígenes mendocinos de la Teología de la Liberación. Revista del CESLA, vol. 26, pp. 327-346
- **Bastian, J.** (1990) Historia del protestantismo en América Latina. Ediciones CUPSA.
- **Berger, P.** (1967) El Dosel Sagrado. Para una teoría sociológica de la religión. Editorial Kairos.
- **Bianchi, S.** (2004). Historia de las religiones en la Argentina: las minorías religiosas. Editorial Sudamericana.
- **Bourdieu, P. y Wacquant, L.** (2005). Una invitación a la sociología reflexiva. Editorial Siglo XXI.
- **Bourdieu, P.** (1988) Sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos en Cosas Dichas. (2ª ed). Editorial Gedisa
- _____ (2000) Cosas dichas. (3ª ed). Editorial Gedisa.
- **Brugaletta, F.** (2018). Cristianismo y Sociedad (1963-1973). Protestantismo de izquierda en la historia reciente de América Latina. Catedral tomada, vol. 6 nro. 1, pp. 236-263.
- **Canclini, A.** (2001). El protestantismo. En Nueva Historia de la Nación Argentina, Tomo VIII - Cuarta Parte, pp. 363 -374.
- _____ (2003). Unidad y diferencias entre evangélicos argentinos (1825-1945). Revista Evangélica de Histórica, vol. I, pp. 11 - 29.
- **Carbonelli, M.** (2008) Evangélicos y Política en Argentina: Entre la institucionalización y la autonomía, Mitológicas, vol. 23, pp. 43 – 65.
- **Casanova, J.** (1994) Public Religions in the Modern World, The Univerity of Chicago Press.
- _____ (2007). Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial. Revista Académica de Relaciones Internacionales, vol. 7, pp. 1–20.

Recuperado a partir de
<https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/4928>

- **Catoggio, S.** (2016). Los desaparecidos de la iglesia: El clero contestatario frente a la dictadura. Editorial Siglo Veintiuno.
- **Cernadas, C. y Espinosa, M.** (2018). *Argentina Evangélica: Estudios socioantropológicos sobre misiones e iglesias* (1ª ed.). Bellas Alas.
- **Cervantes Ortiz, L.** (2004) Génesis de la nueva teología protestante latinoamericana (1949-1970). Protestantismo em Revista, vol. 18, pp. 221-250. <http://dx.doi.org/10.22351/nepp.v18i0.2030>
- **Chami Rouvroy, T.** (2009). El metodismo en Argentina: de iglesia extranjera a iglesia nacional. Implantación, difusión y compromiso social, desde el siglo XIX hasta la última dictadura militar. Universidad Nacional del Comahue. <http://www.aacademica.org/000-008/681>
- **Di Stefano, R. y Zanatta, L.** (2000). Historia de la iglesia argentina: desde la Conquista hasta fines del siglo XX. Editorial Sudamericana.
- **Di Stefano, R.** (2007) Política y religión: problemas conceptuales del estudio de sus vínculos durante la primera mitad del siglo XIX argentino. Sociedad y Religión, vol. 18 pp. 127 – 135.
- _____ (2011) Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina en Quinto Sol. Revista de Historia Regional, vol. 15 pp. 1 – 32.
- **Damboriena, P.** (1962). El protestantismo en América Latina (Tomo 1: Etapas y métodos del protestantismo Latinoamericano). Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES.
- **Dobbelaere, K.** (1981) Secularization: A Multi-Dimensional Concept Current Sociology, vol. 29, nro. 2.
- **Durkheim, E.** (2000). Las formas elementales de la vida religiosa. Editorial Colofón.
- **Espinosa, M.** (2010) Pierre Bourdieu y el hecho social religioso. Análisis de su obra y apropiaciones desde el trabajo histórico y etnográfico. *Trabajo y Sociedad*, vol. XIV, pp. 131-142. www.unse.edu.ar/trabajosociedad.
- _____ (2014). Una iglesia primitiva e internacional: El perfil misionero de los Hermanos Libres en su llegada a la Argentina. Ciencias Sociales Y Religión, vol. 20, pp.58-81.
- _____ (2023) La diversidad pasada en el mundo protestante-evangélico. Relectura de Historia de las Religiones en la Argentina de Susana Bianchi. En *Revista Debates de Redhisel*, Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad. <https://www.teseopress.com/debatesredhisel4/chapter/la-diversidad-pasada-en-el-mundo-protestante-evangelico/>

- **Freston, P.** (2001) *Protestantes e Política no Brasil: da constituinte ao impeachment*, Tesis doctoral, Universidade Estadual de Campinas. <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.1993.69813>
- **Frigerio, A.** (1993) *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*, vol. 1 y 2. Editorial CEAL
- **Hervieu Leger, D.** (1986) *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Les Éditions du Cerf.
- **Jones, D. Luján, S. y Quintáns, A.** (2014). *De la resistencia a la militancia: las iglesias evangélicas en la defensa de los derechos humanos (1976-1983) y el apoyo al matrimonio igualitario (2010) en Argentina*. *Espiral: Estudios sobre Estado y Sociedad* vol. 21, pp. 109-142.
- **Kalmbach J.** (2019). *Entre la Patagonia norte y la república federal de Alemania: El papel del protestantismo en las redes de exiliados durante la última dictadura militar*. Universidad Nacional de Catamarca.
- **Löwy, M. y Dianteill, E.** (2009) *Sociologías y religión: Aproximaciones disidentes*. Editorial Manantial.
- **Luckmann, T.** (1967) *The invisible religion: The problem of religion in modern society*, MacMillan Publishing Company
- **Mallimaci, F.** (1988) *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Editorial Biblos.
- _____ (2010) *Entre lo "que es" y lo que "queremos que sea": Secularización y laicidad en la Argentina*. *Sociedad y Religión*, vol. XX pp. 8 – 30.
- _____ (2015) *El mito de la Argentina laica: catolicismo, política y estado*. Editorial Capital Intelectual.
- **Martínez, A.** (2011) *Secularización y laicidad: entre las palabras, los contextos y las políticas*. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*. Vol. XXI, nro. 36, pp. 66-88.
- **Montero, P.** (2013). *Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro*. *Revista Cultura Y Religión*, vol. 7, nro. 2, 13-31. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/385>
- **Mosqueira, M.** (2014) *Cartografías simbólicas del mundo juvenil cristiano*. En *miríada Investigación en Ciencias Sociales*, vol. 5 pp. 134 - 161.
- **Panotto, N.** (2015) *Rostros de lo divino y construcción del ethos socio-político: relación entre teología y antropología en el estudio del campo religioso: el caso del pentecostalismo en Argentina*, Universidad de Federal do Rio Grande do Sul; *Debates do NER*, vol. 2, nro. 28, pp. 69-97. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.61268>

- **Piñero, M.** (2012). Iglesias Protestantes y Terrorismo de Estado. Jornadas de Trabajo: Exilios políticos del Cono Sur en el siglo XX. <http://jornadasexilios.fahce.unlp.edu.ar/>
- **Seiguer, P** (2002) La Iglesia Anglicana en la Argentina: religión e identidad nacional en ANUARIO IEHS, pp. 201 – 216.
- _____ (2020) Sobre la necesidad de problematizar al protestantismo histórico. Releyendo 'Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina', de Hilario Wynarczyk y Pablo Semán, a 25 años de su publicación. En Sociedad y Religión, vol. 30 pp. 39 – 61.
- **Solis, A.** (2020). LOS OTROS ORGANISMOS DEL MOVIMIENTO DE DERECHOS HUMANOS. MILITANCIAS RELIGIOSAS Y ECUMÉNICAS DE CÓRDOBA. 1982-1984. Centro de Investigaciones “María Saleme de Burnichon” de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC.
- **Techera, W.** (1995). Entre la resistencia y la sumisión. El discurso de las iglesias protestantes frente a la realidad sociopolítica argentina. En Cuadernos de Teología, vol. XIV, nro. 2.
- **Tschannen, O.** (1992) Les théories de la sécularisation. Librairie Droz
- **Vasilachis de Gialdino, I.** (2006) La investigación cualitativa, en Vasilachis de Gialdino, I. (coord) Estrategias de investigación cualitativa. Editorial Gedisa.
- **Weber, M.** (2015) La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Editorial Punto de Encuentro.
- **Wynarczyk H y Seman P.** (1995) Panorama actual del campo evangélico en Argentina. Un estudio Sociológico. Editorial Encuentro.
- **Zanatta, L.** (1996). Del estado liberal a la nación católica: iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943. Universidad Nacional de Quilmes.
- **Zanca, J.** (2006). Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad: 1955-1966. Universidad de San Andrés.

Bibliografía confesional

- **Díaz, M** (2001). Cien Años de la Iglesia Evangélica Metodista en Córdoba. Ediciones Graf Fast.
- **Míguez Bonino, J.** (1995). Rostros del protestantismo Latinoamericano. Ediciones Nueva Creación.
- **Oviedo, P.** (2013). Memoria y Futuro 40 años de caminar del Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba.
- **Roldán, A.** (2020). Karl Barth en América Latina. Editorial Kairos.
- **Santa Ana, J.** (1963) Nuestro punto de vista. En Cristianismo y Sociedad, vol.1, pp. 5.
- **Sintado, C.** (2007). Pasión y compromiso con el Reino de Dios: el testimonio ecuménico de Emilio Castro. Editorial Kairos.

Fuentes Documentales

- **Ambort, M.** (2022). María Elena Mercado: Argentina antes de 1985 [Reportaje]. Recuperado de https://www.cba24n.com.ar/sociedad/maria-elena-mercado--argentina-antes-de-1985_a6380c63adce8f086fb143d3d
- **Baronetto, M** (2009) Apuntes para el debate: en torno a los nuevos escenarios. Desde octubre de 1982. Disponible en <https://revistatiempolatinoamericano.com/rev/GHI/rev.php>
- _____ **y Centeno, M** (1988). APE: Un lugar de encuentro y participación. En Tiempo Latinoamericano, vol. 35, pp. 22-23.
- **Brot für die Welt.** Disponible en <https://www.brot-fuer-die-welt.de/ueber-uns/>
- **Constitución Para la Provincia de Córdoba de 1855.** En <https://legislaturacba.gob.ar>
- **Fe En La Resistencia.** Disponible en: <https://feenlaresistencia.com/>
- **Fundación Ecuménica de Cuyo.** (2023). Ver en <https://ecumenica.org.ar/institucional/>
- **Historia de América del Sur - Iglesia Adventista del Séptimo Día,** disponible en: <https://www.adventistas.org/es/institucional/los-adventistas/historia-de-la-iglesia-adventista/historia-de-america-del-sur/>
- **Iglesia Evangélica Metodista de Martínez.** Nuestra Historia. Disponible en: <https://www.iemamartinez.org/historia>
- **Memoria Profética.** Disponible en <https://www.instagram.com/memoriaprofetica/>
- **Míguez Bonino, J.** Argentina y su responsabilidad en la hora actual. Conferencia en salón Luz y Fuerza, Ciudad de Córdoba. Discurso editado por Editorial Methopres
- **Molina, J** (1982). Aniversario Ecuménico. En Tiempo Latinoamericano, vol. 2, pp. 21.
- _____ (1983). Entre el dolor y la esperanza. En Tiempo Latinoamericano, vol. 7, pp. 14 - 16.
- **Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos.** (2002). Documentos fundamentales y declaraciones públicas del Movimiento Ecuménico por los Derechos

Humanos: 1976 - 2002 (A. Blatezky, Ed.). Editorial del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos.

- **Reglamento Provisorio para el Régimen y Administración de la Provincia.** En <https://legislaturacba.gob.ar>
- **Tratado de Amistad, Comercio y Navegación.** Colección de Tratados celebrados por la República Argentina con las naciones extranjeras. Disponible en <http://www.argentinahistorica.com.ar>
- **Visona, E.** (1982). Ecumenismo: La nueva tierra habitada en Tiempo Latinoamericano, vol. 1, pp. 17-18.
- **World Council of Churches,** Historia del CMI. Disponible en: <https://www.oikoumene.org/es/about-the-wcc/history>
- _____ . Iglesias Miembros del CMI. Disponible en: https://www.oikoumene.org/es/member-churches?search_api_fulltext=&location_filter_2=1870&field_wcc_n_church_family_singletitle=All&glossaryaz_title=