



**TESIS DE
LICENCIATURA
EN HISTORIA**

**LOS VALDENSES
Y LA IGLESIA DE COLONIA IRIS
EL DEVENIR DE UNA COMUNIDAD PROTESTANTE
EN LA PAMPA CENTRAL (1901 - CA. 1930)**

ERIC MORALES SCHMUKER

**Director: Roberto Di Stefano
Co - Directora: Marisa Moroni**

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PAMPA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTORIA**

AÑO 2014

*“La belleza del universo
no es sólo la unidad en la variedad,
sino también la diversidad en la unidad”.*

Umberto Eco

A Danilo

ÍNDICE

Introducción.....	4
Agradecimientos.....	24
Capítulo I. De los Alpes a Sudamérica.....	26
Capítulo II. Una colonia valdense en el sur pampeano.....	37
Capítulo III. La Iglesia de Colonia Iris.....	44
Capítulo IV. El lugar de la religión.....	57
Capítulo V. El lugar de lo religioso.....	74
Conclusiones.....	89
Fuentes.....	96
Bibliografía.....	98
Anexo.....	108
Apéndice documental.....	116

INTRODUCCIÓN

PRESENTACIÓN DEL TEMA Y OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN

El Territorio Nacional de la Pampa Central nació jurídica y políticamente a mediados de la década de 1880.¹ En poco tiempo la fisonomía de la región fue alterada por la puesta en producción de amplias extensiones de tierras y el impacto de los complejos procesos de reocupación y repoblamiento, sobre todo en la franja oriental donde se concentró el 96% de los inmigrantes transoceánicos -el 28% de toda la población para 1920- (Maluendres, 1995; 2001). En apenas unas décadas, contingentes de españoles, italianos, ruso-alemanes, seguidos por migrantes de provincias vecinas y personas agrupadas en más de una veintena de nacionalidades, fundaron numerosos pueblos y colonias. Las motivaciones que condujeron a los recién llegados fueron múltiples, así como las experiencias que atravesaron en estos lares. Muchos de ellos trajeron consigo creencias y costumbres que no estuvieron dispuestos a perder

¹ Desde comienzos del siglo XIX, el interés por los "dominios indígenas" fue en aumento. Casi treinta años después de la campaña militar de Juan Manuel de Rosas hasta Choele Choele, en 1862 el gobierno argentino determinó que todos los territorios existentes fuera de los límites o posesiones de las provincias sean nacionales (Ley N° 28) y a partir de 1867 profundizó la avanzada militarista (Ley N° 215). Luego, mediante la Ley N° 954, fue creada la Gobernación de la Patagonia (1878-1882), dependiente del Ministerio de Guerra y Marina. Finalizada la campaña del Gral. Julio A. Roca, en 1881 fue firmado el tratado sobre los límites entre Argentina y Chile y en 1882 la Gobernación de la Patagonia fue dividida en dos sectores: Pampa Central y Patagonia. Finalmente, a raíz de la sanción de la Ley N° 1532 en 1884, fueron creados los Territorios Nacionales de Río Negro, La Pampa, Neuquén, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego, además de Misiones, Chaco y Formosa. Su organización, ocupación y repoblamiento estuvo pautado por una serie de leyes; a saber: Ley N° 576, para la "Administración y Gobierno de los Territorios Nacionales" (1872); Ley N° 817 de "Inmigración y Colonización", más conocida como "Ley Avellaneda" (1876); y la mencionada Ley N° 1532 de Organización de Territorios Nacionales (1884). Simultáneamente, entre 1881 y 1884 fueron realizadas las mensuras correspondientes.

fácilmente, materializándolas en el espacio territorial; hubo quienes generaron “refugios de etnicidad” y constituyeron un desafío para los agentes estatales.²

La Iglesia católica, a través de las redes misionales de salesianos y franciscanos, ocupó un lugar central en el proceso de organización de la sociedad territorial, la evangelización de los indígenas y la integración de los migrantes europeos. Como sostiene Rodríguez, la elite gobernante local montó una institucionalidad política en la que el catolicismo fue un pilar constitutivo; “poder político y poder eclesiástico fueron concebidos como agentes portadores de la civilización y el progreso” (Rodríguez, 2009: 564). En esa época, de acuerdo con Di Stefano y Zanatta (2000), gran parte de la clase política nacional y local no cuestionaba el carácter cristiano de la civilización que debía implantarse en las tierras sustraídas de la “barbarie”, siempre y cuando no fuera en contra del proyecto de nación ideado. No obstante, si bien la Iglesia católica bregó por obtener un lugar central que le permitiera construir una sociedad a su imagen, lo cierto es que, con el proceso migratorio, misioneros, pastores, sociedades bíblicas, colonos e inmigrantes de distinto signo religioso desplegaron sus creencias, prácticas e instituciones en la pampa argentina y dinamizaron el campo religioso.

La presente investigación pretende contribuir al entendimiento de la dinámica socio-religiosa y el despliegue de misiones e iglesias protestantes en la Pampa Central a partir del estudio de uno de los cultos más sobresalientes que floreció en este territorio a comienzos del siglo XX, la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Iris (desde ahora, IEVCI).

Los valdenses son portadores de una rica tradición religiosa así como de una vasta historia que se remonta a la Europa tardomedieval. Deben su nombre a Pedro Valdo, un comerciante lionés que en el siglo XII se desprendió de sus posesiones materiales para dedicarse a la difusión del evangelio. Los seguidores de Valdo, conocidos como “Pobres de Lyon”, extendieron su prédica por distintos rincones de la Europa continental. No obstante, a causa de su relativa independencia en la interpretación bíblica y la concepción del cristianismo, fueron excomulgados por la Iglesia de Roma y hostigados por la Inquisición durante siglos. Después de constantes campañas persecutorias, los grupos sobrevivientes encontraron refugio en los Alpes piemonteses y sostuvieron una larga resistencia hasta el siglo XVI, cuando recibieron el impulso de las corrientes reformistas y organizaron su iglesia. Bastarían aún tres

² Un claro ejemplo lo brinda la colonia ruso-alemana de Santa María (La Pampa). En esta comunidad, las estrategias de preservación cultural –vinculadas al binomio etnicidad/religiosidad– generaron una institución educativa paralela a la escuela creada por el Estado: la “escuela clerical alemana”, dependiente de la capilla y administrada por los mismos colonos. Entre 1909 y 1939, en torno a esta institución se cristalizaron las tensiones existentes entre el proyecto educativo gestado en pos de la nacionalización de los ciudadanos y su implementación efectiva, a causa del sostenimiento de un “refugio de la etnicidad” por parte de los colonos. (Billorou et.al., 2009)

centurias para que, finalmente, consiguieran el edicto de emancipación por parte del rey Carlos Alberto de Turín. Para entonces, varios grupos habían iniciado las tratativas para abandonar Europa y radicarse en distintos lugares de América.

Los migrantes valdenses arribados a la región pampeana en 1901 provinieron del Uruguay y, en menor medida, del Viejo Continente. Adquirieron tierras en la Colonia Iris, perteneciente a la empresa Ströeder & Cía.; específicamente, en torno al lote conocido como El Triángulo, en el límite del partido bonaerense de Puán y el este del actual departamento pampeano de Hucal. Allí, los colonos organizaron su iglesia e inauguraron el primer templo en 1905, congregando a fieles de Villa Iris, Jacinto Arauz, Villa Alba (hoy General San Martín) y las zonas rurales aledañas. Sin embargo, hacia mediados de la década de 1910 el centro de gravitación pasó al pueblo de Jacinto Aráuz, a raíz de la movilidad de los colonos, la posición estratégica de esa localidad y la disponibilidad de servicios y casas comerciales otorgantes de créditos. En efecto, los valdenses y su iglesia atravesaron una serie de reacomodamientos con el objeto de mantenerse unidos y adaptarse al nuevo entorno a través de diversas acciones, imprimiendo su sello en la sociedad receptora.

En la actualidad, quien recorra la localidad pampeana de Aráuz podrá notar una fisonomía urbana peculiar. La clásica división impuesta por el trazado férreo es acentuada por la rivalidad entre las antiguas villas Mengelle y Aráuz, rémoras de las viejas tensiones entre los empresarios inmobiliarios y propietarios de la zona. La plaza central, situada en el sector norte, es custodiada por edificios públicos emplazados en terrenos donados a principios del siglo XX por la viuda de quien fuera uno de los hombres más prominentes del lugar, Adolfo Mengelle. La ausencia del templo católico en el centro material y simbólico del poblado es tan notable como su marginación en el sector sur. Quizás, el emplazamiento de la Iglesia María Auxiliadora del otro lado de la estación ferroviaria, como su postergada inauguración medio siglo después de la fundación del pueblo, en 1948, encuentre explicación en la presencia temprana de familias valdenses y el lugar que asumieron al interior de las instituciones del medio, además de haber hecho de la localidad sede pastoral de su iglesia y uno de los centros protestantes más destacados del sur argentino a comienzos de 1900.

El estudio actual tiene como objetivo principal analizar los procesos de organización y readecuación de la comunidad valdense y su iglesia desde el arribo de las primeras familias hasta fines de la década de 1920, en coincidencia con el impacto del haz de crisis de los años treinta. Dada las características del grupo escogido, donde lo religioso constituye su principal dimensión identitaria, indagamos no sólo la centralidad de la iglesia como institución sino, además, las prácticas y acciones de sus miembros

dentro y fuera de la misma. En este sentido, examinamos, primero, el proceso colonizador valdense en la región pampeana; segundo, la conformación de la IEVCI y su rol como institución cohesionadora en el nuevo contexto, sus cambios y permanencias; tercero, las relaciones de los valdenses con otras congregaciones protestantes, con instituciones de la sociedad civil, el mundo católico y los agentes del Estado.

De este modo, al expandir la mirada más allá de lo institucional y centrar nuestra atención en el devenir de una comunidad protestante en su conjunto, en un territorio donde la Iglesia católica asumió un lugar de primer orden, la propuesta de trabajo y los resultados que de ella se deriven pueden significar un valioso aporte para reflexionar sobre la configuración del campo religioso y social en espacios periféricos de incorporación tardía al Estado nacional como la Pampa Central, y brindar elementos para concebir las prácticas y estrategias de otros actores étnico-religiosos instalados en la región.³ Al mismo tiempo, podremos identificar diferentes formas de expresión religiosa en un contexto de secularización, que estuvo apoyado por un fenómeno migratorio capaz de moldear los vínculos que se establecían al interior de las sociedades territorianas.⁴

VINCULACIÓN DEL PROBLEMA CON EL ÁREA DE CONOCIMIENTO

Fundamentos teóricos

Como marco interpretativo general, el estudio actual remite, en primer término, a la categoría de campo religioso de Bourdieu (1971), entendido éste como dinámico, complejo e históricamente construido (Bianchi, 2004; Frigerio y Wynarczyk, 2008; Martinez, 2011); y, en segundo término, a la reflexión de los procesos de secularización, en los términos expuestos por Hervieu Léger (2004) y en consonancia con aquellos trabajos que han llevado a repensar los

³ Las religiosidades indígenas requieren un tratamiento específico que superan las posibilidades de este estudio.

⁴ La secularización ha sido tema de numerosos debates a partir de la década de 1960. Desde entonces, ha llevado a repensar los diferentes procesos de incorporación a la “modernidad” y, más precisamente, los vínculos particulares entre la religión, el Estado y la sociedad. Al respecto podemos citar los trabajos de Berger (1999), Chavez (1994), Martin (1991; 1993), Pierucci (1997-1998), y las obras colectivas coordinadas por Bastián (2004) y Blancarte (2008). Aquí, retomamos el planteo de Hervieu Léger (2004) y, especialmente, la propuesta conceptual de Di Stefano (2012); entendiendo por “secularización” al proceso de adecuación de ideas y prácticas religiosas a los cambios experimentados por las sociedades en un contexto de “modernidad madura”. Este proceso multidimensional y dinámico, de “reconversión de lo religioso”, combina de manera compleja “la pérdida del dominio de los grandes sistemas religiosos sobre una sociedad que reivindica su plena capacidad de orientar por sí misma su destino” y la recomposición, bajo una forma novedosa, “de las representaciones religiosas que han permitido a esta sociedad pensarse a sí misma como autónoma” (Hervieu Léger, 2004: 37). Esquemáticamente, comprende tres fenómenos que no necesariamente son simultáneos: la formación de esferas sociales diferenciadas para la religión, la política, la ciencia, la economía, etcétera; la pérdida de referencias religiosas de ciertas concepciones, instituciones o funciones sociales a partir de esa diferenciación; y el debilitamiento del poder normativo de las autoridades eclesásticas, que conlleva una paralela subjetivización de las creencias (Di Stefano, 2012).

diferentes procesos de incorporación a la “modernidad” y, más precisamente, los vínculos particulares entre la religión, el Estado y la sociedad civil en contextos histórico-espaciales concretos (Hervieu-Léger, 1993; Mallimaci, 2000; Di Stefano y Zanatta, 2000; Bastián, 2004; Bianchi, 2004; Blancarte, 2008; Di Stefano, 2010, 2012; Berger, 2010; Rodríguez, 2013).

En particular, el trabajo retoma las advertencias teórico-metodológicas de los estudios que han abordado la situación del protestantismo histórico en la Argentina y el papel medular de las instituciones religiosas y lo religioso en los procesos pos-inmigratorios y de reconfiguración identitaria (Bjerg, 1996; Frigerio, 2007; Seiguer, 2009).

Estado de la cuestión

Hacia fines de los años sesenta, los cambios suscitados al interior de las iglesias protestantes y el creciente interés por entender el avance de los movimientos pentecostales en Sudamérica promovieron la conformación de instancias institucionales para explicar los nuevos fenómenos religiosos. El Centro de Estudios Cristianos (CEC) y el Programa de Estudios Sociológicos del Cristianismo Evangélico en América Latina (ESCEAL), dirigido por el sociólogo D'Epina y entre 1965 y 1971 y auspiciado en la Argentina por la Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires (hoy en día, el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, ISEDET); constituyeron los primeros observatorios dedicados al protestantismo en la región. Entre sus publicaciones debe mencionarse el trabajo de Villalpando, Epps y el mismo D'Epina, *Las iglesias de trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina*, de 1970.

El libro, ya un clásico en la literatura sobre el protestantismo vernáculo, centra su atención en el proceso de estancamiento y la consecuente “crisis” que sufrieron las iglesias protestantes “históricas” nacidas en el territorio argentino en los siglos XIX y XX.⁵ Particularmente, los autores evalúan la influencia del “trasplante europeo” en la Argentina, examinando cómo la realidad local condicionó la evolución de las iglesias estudiadas. En efecto, clasifican las iglesias en misioneras, conversionistas o “de injerto”, por un lado; y “étnicas”, de inmigración o “de trasplante”, por otro lado.

Según los autores, las iglesias “de injerto” son aquellas que nacieron de la decisión misionera y estuvieron orientadas a la predicación pública de los evangelios. Su mensaje tuvo un firme carácter socio caritativo, acompañado de una moral muy rígida al estilo del pietismo norteamericano, y su accionar se concentró entre los sectores bajos y medios del país receptor,

⁵ El término “protestantismo histórico” suele emplearse para denominar a aquellas iglesias cristianas que reconocen un origen en los movimientos reformistas de los siglos XVI-XVII (iglesias Luterana, Calvinista, Metodista, Bautista), distinguiéndose de denominaciones surgidas durante los siglos XIX y XX, como la Adventista, las pentecostales o los Testigos de Jehová.

sufriendo un proceso de adaptación constante al medio cultural local (uno de sus principales rasgos fue la promoción del culto en idioma castellano desde sus inicios). En cambio, las iglesias “de trasplante” tuvieron como centro de organización al propio grupo inmigratorio. Aquí, la religión se presentó como una expresión o confirmación de la cultura de origen y quedó definida por la propia comunidad étnica. De este modo, dichas iglesias constituyeron espacios esenciales para la preservación de la “etnia” en un medio extraño y favorecieron la construcción de “subculturas” cuyo indicador más evidente fue el idioma. No obstante, debieron sobrellevar una serie de problemas a raíz de la precariedad económica, su condición de minoría, la ausencia de pastores, las tensiones generacionales; que provocaron una serie de acomodamientos hasta su “argentización” en la segunda mitad del siglo XX.⁶

Los abordajes inaugurales fueron expandidos en el transcurso de las décadas siguientes a través de los aportes de Monti (1969; 1976), Amestoy (1992; 2001; 2002) y Bruno (2001; 2005), quienes realizaron una serie de estudios sobre el protestantismo en el Río de La Plata. Especialmente, dedicaron numerosas páginas al caso del metodismo, dada la presencia histórica y la importancia de esta denominación en la organización de instituciones ecuménicas y en la arena política argentina. Pero no fue hasta la década del ochenta que, con la vuelta a la democracia, muchas áreas de indagación, otrora relegadas, comenzaron a ser revitalizadas desde los centros académicos de toda América Latina. Así, actores, instituciones y diversos períodos históricos fueron reconsiderados de la mano de una nueva generación de profesionales y a la luz de las formulaciones teórico-metodológicas en boga.

En 1994, la fundación de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Cono Sur (ACSRM) cristalizó algunos de los cambios acaecidos en el seno de las ciencias sociales. La entidad nació de la preocupación de sociólogos y antropólogos por constituir un campo de estudios científicos de la religión, centrados en los procesos de cambio y transnacionalización religiosa vividos por los países del área. Desde entonces, los estudios fueron incrementados en

⁶ D'Epinay refuerza el concepto de “iglesia étnica”, afirmando que: “1. Una ‘iglesia étnica’ es una iglesia destinada a un grupo étnico-religioso definido de inmigrantes. 2. Las iglesias étnicas tienden a presentar una serie de rasgos comunes: enfatizan el orden en la vida cultural, tienen una interpretación abierta de la inspiración bíblica, exigen un pastorado de elevado nivel académico y se organizan según modelos de democracias representativas formales. 3. El surgimiento de generaciones nacidas en el país de inmigración y/o el fin del período de inmigración masiva conducen a la iglesia étnica a evolucionar del polo iglesia de inmigración al polo iglesia naturalizada. 4. Esta evolución se caracteriza por ser más bien una respuesta pasiva a nuevas situaciones globales, necesaria por la voluntad de sobrevivencia de la iglesia como tal. Trátase de una acomodación. 5. Las iglesias que no provienen directamente del país de los inmigrantes dan mayor énfasis a la ‘misión interna’ (al grupo étnico) y tienden a percibir la necesidad de una acomodación en términos más favorables que las otras. 6. Las iglesias que tienden a frenar la acomodación también manifiestan –una vez acabada la inmigración masiva- un decrecimiento de su feligresía. 7. Del conjunto de iglesias étnicas estudiadas, solamente una presenta una respuesta que no es una mera acomodación, sino una nueva definición de su ser y de sus objetivos. Este redefinición genera una ruptura con el tipo de iglesia étnica.” (D'Epinay, 1970: 175).

toda la región.⁷ En la Argentina, sociólogos y antropólogos sentaron las bases de este campo de estudio, extendiendo sus preocupaciones a las múltiples formas de religiosidad en la región, sobre todo a través del grupo del Centro de Estudios de Investigaciones Laborales (CEIL) del CONICET, dirigido por Forni y Mallimaci, y de algunos investigadores que conformaron la ACSRM (Mallimaci, 1992, 1993, 2000; Forni, 1993, 2003; Frigerio, 1993, 1994, 2007, 2008; Wright, 2008, 2010; Miguez, 2000, 2006; Carozzi, 1994, 1998; Semán, 2011; C. Cernadas, 2008; Montenegro y Renold, 2007; entre otros).

Dentro de las disciplinas sociales, la Geografía ha sido la que más tardíamente se incorporó al estudio del fenómeno religioso. Recién en la primera década del presente siglo vieron la luz las producciones pioneras de un conjunto de investigadores nucleados en la *Red Cultura, Territorio y Prácticas Religiosas*, entre ellos, Flores (2009), Carballo (2009) y Santarelli (2011). De estas iniciativas interesa destacar aquellas dedicadas al estudio de las transformaciones del espacio rural a partir de lo religioso, especialmente, mediante la conformación de colonias agrícolas con un marcado componente étnico-religioso (Flores, 2005, 2011; Santarelli, Campos y Eberle, 2004; Santerelli y Campos, 2007).

La historiografía de las religiones tuvo un desarrollo similar a las demás ciencias sociales y en muchos aspectos fue heredera de sus primeras propuestas. La conformación de un campo de estudio dedicado al tema nació en el último cuarto de siglo. En primer lugar, fueron los especialistas en migraciones quienes consideraron la variable religiosa como un componente identitario y un espacio de sociabilización de muchos inmigrantes radicados en la Argentina, especialmente de grupos minoritarios y colonias agrícolas. En segundo lugar, de manera simultánea a los anteriores aparecieron los trabajos académicos inaugurales sobre la Iglesia y el conflictivo mundo católico. La religión alcanzó el *status* de objeto de estudio y florecieron trabajos sobre etapas, instituciones y actores diversos como las asociaciones de laicos y los intelectuales católicos. En último lugar, se encuentran los estudios sobre las llamadas “minorías religiosas”, un área creciente dentro de la disciplina histórica que presenta desafíos, dada la polifonía del mundo “no católico” y las múltiples aristas que ofrece para la reflexión histórica.

⁷ Una aproximación general al panorama latinoamericano es presentada en los recientes trabajos de Carozzi y C. Cernadas (2007) y Román y Voekel (2011). En Brasil, Chile y Uruguay, por ejemplo, la educación y la identidad de los grupos protestantes fueron dos de las problemáticas que recibieron mayor atención (por ejemplo, Gouvêa Mendonca, 1991; Venezian, 1993; Geymonat, 1994, 1995). Desde México, los trabajos de Bastián (1989; 1990) significaron una importante contribución al estudio del protestantismo, la sociedad y la política, pese a las generalizaciones con respecto a las funciones desempeñadas por los grupos protestantes en la consolidación de los estados nacionales y su retroceso a raíz de la crisis del proyecto liberal en América Latina. En sí, la atención de estos estudios recayó en los contextos sociales y nacionales, las tensiones y conflictos y las formas de legitimación y resistencia de los diversos actores sociales y religiosos.

Inmigración, sociabilidad e identidades

Algunas décadas atrás los estudiosos de las migraciones estimularon una serie de debates en torno a la concepción de la sociedad argentina. Las tesis que planteaban una sociedad local bien integrada, tolerante y abierta, y perpetuaban la vieja idea del “crisol de razas” (noción bastante similar al *melting pot* estadounidense o al *creuset* francés), eran fuertemente cuestionadas por aquellas perspectivas que sostenían la coexistencia de distintas culturas, de manera autónoma o conflictiva, y referían al “pluralismo cultural” o “multiculturalismo”- expresiones con escasos antecedentes en su uso académico local hasta ese entonces-. Más allá de que estas cuestiones encierran ambigüedades que entonces no fueron discutidas, tal como explica Devoto en su *Historia de la inmigración en la Argentina*, cierto es que la controversia causó varios replanteos. Las interpretaciones macroestructurales, que consideraban a los inmigrantes como sujetos pasivos, cedieron paso a nuevos enfoques sobre las estrategias de los actores y sus relaciones sociales. Muchos especialistas llegaron a la conclusión de que hablar de “crisol” o “pluralismo” de modo indistinto para toda la Argentina era imposible e impulsaron una renovación que, además de replantearse los interrogantes sobre aquellos grupos tradicionales (italianos y españoles) y privilegiar la dimensión regional, propició el reconocimiento de otros colectivos étnico-religiosos y un primer conjunto de instrumentos para el estudio del binomio inmigración-religión (Devoto, 2004, 2009).

Desde el Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos (CEMLA) surgieron varias iniciativas centradas en las relaciones entre la Iglesia católica y los recién llegados y fueron organizados distintos seminarios sobre *Iglesia, evangelización e inmigración en la Argentina*. La mayoría de estos trabajos, como muchas otras iniciativas independientes, centraron sus energías en comprender la dinámica poblacional y societal de grupos cuyo impacto local fue menor al de italianos y españoles (Auza, 1990; Santamaría, 1990; Favero y Auza, 1991-2005). Aquí, la religión no constituyó un objeto de estudio en sí; era otro de los componentes, a veces determinante, de la especificidad cultural de las comunidades consideradas. Ejemplos de ellos pueden ser los estudios de Korol y Sábato (1981) sobre los irlandeses y la investigación reciente de Silveira (2008) sobre escoceses y británicos. También, en esta misma línea y dado el interés de la presente investigación, deben mencionarse, en primer término, los trabajos de Altube y Chochetti (1993) sobre la colonia judía de Narcisse Leven, en el sur de la provincia de La Pampa; y, en segundo lugar, los trabajos de Gonzalez (1990), el mencionado Geymonat (1994; 1995) y Alcaraz (2001), los cuales serán analizados en apartados siguientes.

Identidad y sociabilidad fueron categorías conceptuales que atravesaron sucesivos artículos sobre diversos colectivos de inmigrantes (Devoto y Rosoli, 1985; Devoto y Miguez,

1992; Moya, 1998; Bernasconi y Frid, 2006). Sin embargo, de esta cuantiosa y creciente literatura sobresale la tesis de Bjerg, "Dinamarca bajo la Cruz del Sur. Los asentamientos daneses en la Argentina (1848-1930)", de 1994, luego editada como *Entre Sofie y Tovelille. Una historia de los inmigrantes daneses en la Argentina (1848-1930)* en 2001. Dicho trabajo, exponente de la renovación historiográfica en el campo de los estudios migratorios antes mencionada, se ocupa del proceso de adaptación de los daneses al contexto pampeano-bonaerense. Enfoques provenientes de la historia social y cultural son combinados para abarcar temas sumamente imbricados como la sociabilidad, la identidad y el liderazgo étnico-religiosos. Así, la autora realiza una serie de cuestionamientos sobre el papel de la Iglesia Luterana, pieza fundamental para comprender el proceso constitutivo de la colectividad danesa y del sentimiento de "danidad" (*Danskheden*), con funciones no sólo religiosas sino esencialmente sociales y culturales.

La nueva historia de la Iglesia católica

Hasta la década del ochenta los relatos sobre el catolicismo estuvieron teñidos de la confesionalidad y el proselitismo de sus autores y, en muchos casos, historia y teología se presentaron de manera casi indiferenciada. Con el retorno de la democracia, profesionales inmersos en las tendencias que renovaban la historiografía local establecieron la piedra fundacional de la que sería una nueva historia de la Iglesia y el mundo católico, incorporando "lo religioso" al análisis de diferentes períodos y problemáticas. Uno de los trabajos más significativos fue la tesis de Zanatta (1996), el cual habilitó una línea de indagación, aún en curso, tendiente a deconstruir el "mito de la nación católica" y analizar las relaciones entre la Iglesia y la política.⁸

El inicio del siglo XXI encontró a este campo de estudios en un proceso de crecimiento y con una producción que ha avanzado en estudios empíricos y en advertencias teóricas y

⁸ De modo paralelo a su maduración institucional, las críticas al liberalismo positivista y el avance del nacionalismo, la Iglesia católica batalló en el campo de las ideas para erigirse como principal baluarte de la argentinidad. Ello fue "propiciado tanto por la Iglesia misma, que crecientemente invocó la catolicidad de la nación, como por parte de los protagonistas de la vida social argentina, comprendidos vastos sectores de su elite, en parte, asustados por la 'subversión' social y por lo tanto interesados en la alianza conservadora con la Iglesia, en parte, efectivamente preocupados por la cohesión del país y sumidos en una auténtica 'crisis de identidad'" (Di Stefano y Zanatta, 2009: 414). El "largo viaje del catolicismo hacia el centro de la nacionalidad", tal como afirma Zanatta, tuvo su ápice durante el período de entreguerras. La constitución mítica de los orígenes (ideológicos) de la nación colocó a lo católico como algo inherente al "ser argentino", sobre todo a través de la producción de Cayetano Bruno y otros intelectuales nacionalistas y católicos integristas que despuntaron sus plumas y ayudaron a forjar dicho ideal, mediante sus vínculos con los gobiernos militares y conservadores de entonces. Desde esa época, la Iglesia católica asumió una especie de tutela sobre la nacionalidad argentina que la sostuvo en el centro de la vida política del país hasta nuestros días. (Zanatta 1996, 1999)

metodológicas.⁹ Las temáticas recibieron un fuerte impulso a través de la formación de diferentes grupos de trabajo. El primero de ellos, el Grupo de Trabajo de Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea (RELIG-AR), surgió de la iniciativa de los historiadores Luis Alberto Romero y Susana Bianchi. En general, sus producciones estuvieron dirigidas al estudio de la Iglesia católica y el catolicismo dentro de un encuadre social amplio, tendiente a analizar a los actores, sus acciones e ideas en diversos contextos histórico-espaciales.¹⁰

El segundo grupo nació de la mano de investigadores formados en el área de historia colonial y post-independencia. El Grupo de Estudio de Historia de la Iglesia (RELIGIO), como fue denominado, estuvo coordinado por Roberto Di Stefano, Valentina Ayrolo y María Elena Barral y llevó adelante diversas iniciativas colectivas en las cuales historia política y social constituyeron opciones privilegiadas a la hora de abordar el catolicismo vernáculo. Secularización, laicidad, romanización y anticlericalismo son algunos de los conceptos discutidos en los trabajos de estos historiadores, como puede observarse en los principales trabajos de Di Stefano: *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*; *Historia de la Iglesia en la Argentina*, en coautoría con el mencionado Zanatta y, recientemente, *Ovejas negras. Historia de los anticlericales en la Argentina*. Pese a su interés inicial, las propuestas del grupo han sido incrementadas en los últimos años y la periodización se ha expandido hasta bien entrado el siglo XX, realizando esfuerzos sustanciales para comprender los umbrales de secularización y las “laicidades” en la Argentina contemporánea y el desarrollo del universo católico desde una perspectiva histórico-social que lejos está de ver en él una entidad monolítica.¹¹

El tercer equipo de investigación, conocido como Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización (GERE), comenzó su tarea a fines del año 2000 dentro del Programa de Historia de América Latina (PROHAL). Dirigido por Patricia Fogelman, la mayoría de sus miembros son historiadores culturalistas provenientes de universidades argentinas, brasileñas y mexicanas, e interesados por la triada religiosidad-cultura-poder. Si bien los primeros trabajos concentraron su atención en torno al fenómeno religioso en América Latina, especialmente durante la etapa colonial, en el último tiempo se han incorporado especialistas dedicados al Medioevo europeo y a la expansión del cristianismo en áreas de fronteras en el siglo XIX. Tales intereses fueron

⁹ Dentro de esta nueva historia destacamos los trabajos de Caimari (1995) Zanatta (1996; 1999), Zanatta y Di Stefano (2000; 2009), Bianchi (2001), Di Stefano (2004; 2010; 2012), Zanca (2006; 2009), Lida y Maura (2009), Fellitti (2009), Fogelman, Ceva y Touris (2013), entre otros.

¹⁰ Desde el año 2005, el grupo de trabajo RELIGAR está bajo la coordinación de la historiadora Claudia Touris.

¹¹ Tales avances fueron materializados en la apertura del sitio *Historia y Religión, recursos para investigadores* (<http://historiayreligion.com/>), donde son expuestos los últimos trabajos y las líneas de indagación en curso de algunos de los miembros de este grupo.

explicitados en la compilación de 2010, *Religiosidad, cultura y poder. Temas y problemas de la historiografía reciente*.

Del mismo modo, conocieron avances los estudios regionales, muchos de ellos provenientes de universidades del interior, que enriquecieron los enfoques que aspiraban a un análisis global.¹² Aquí es necesario mencionar, primero, los trabajos de Nicoletti (1999, 2006) y Rodríguez (2008, 2013), una orientación ineludible en el presente proyecto; y segundo, aquellos estudios que brindan un marco de análisis general, como la propuesta de síntesis de Bandieri (2009), entre otros (Teobaldo y García; 2000; Lluch y S. Tarquini, 2008).

Hacia una historia de la diversidad religiosa en la Argentina

En la última década, la historiografía ha iniciado investigaciones sobre otros cultos y manifestaciones religiosas. De ello dan cuenta el libro de Bianchi (2004), *Historia de las religiones en la Argentina*; los dos volúmenes de la *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires* coordinada por Forni, Mallimaci y Cárdenas (2003, 2008); la organización de jornadas y eventos y la conformación de equipos de investigación, como el Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el Pluralismo Religioso en la Argentina (GIEPRA), dedicados a la temática. Seiguer es una de las principales referentes en el área a partir de sus destacadas contribuciones al estudio del protestantismo histórico de origen anglosajón en la Argentina (Seiguer, 2009).

Ahora bien, los trabajos de Bianchi y Seiguer merecen una atención especial dada la temática del presente trabajo y sus aportes al mismo. El libro de Bianchi (2004), en primer lugar, ofrece un balance de todas las producciones que hasta la fecha han considerado a los cultos y expresiones religiosas no católicas y, en segundo lugar, afronta el desafío de historizar el desarrollo de aquellos “otros” minoritarios que aportaron una notable diversificación a la sociedad argentina. Así, junto a *Historia de la Iglesia Católica y Ovejas Negras. Historia del anticlericalismo en la Argentina*, el libro de Bianchi completa el panorama general del campo religioso argentino y brinda otra perspectiva para la deconstrucción del “mito de la nación católica” al entender la religión en el contexto social y político.

En tercer lugar, Bianchi presenta una serie de categorías heredadas de la tesis de Bourdieu, que en la actualidad son recurrentes en muchas investigaciones. Asimismo, retoma algunas nociones de Bjerg y Seiguer, sobre el papel de las iglesias como “refugios de la etnicidad”, y cuestiona aquellos planteos de Villalpando y Lalive d’Epinay a la luz de la

¹² Entre ellos, debemos mencionar los aportes de investigadores pertenecientes a centros universitarios de Rosario y Tucumán. Especialmente, dentro de estos últimos, destacan los trabajos de Folquer (2008, 2010), directora de la *Revista Itinerantes. Historia y Religión* y miembro organizador de las *Jornadas Internacionales de Historia de la Iglesia y las Religiosidades en el NOA*.

“porosidad” que presentaban las iglesias. En cuarto y último lugar, establece una periodización de la historia del campo religioso argentino, compartida con otros historiadores, que abarca cinco etapas: “de la unanimidad a la tolerancia religiosa”, es decir, desde la colonia hasta la primera mitad del siglo XIX; la construcción del campo religioso en sí, durante la segunda mitad del siglo XIX; la diversificación del mismo, a partir de las migraciones masivas y hasta las primeras décadas del siglo XX; una etapa de conflictos, entre 1930 y 1960; y el “retorno de las religiones” en la última mitad del siglo XX.

La obra de Seiguer (2009) ha sido fundamental en la construcción de un área historiográfica dedicada al tema del protestantismo y al mundo no católico en general. Su tesis doctoral y sus artículos refieren a problemáticas vinculadas al anglicanismo en la Argentina, la identidad de los migrantes y el rol de la iglesia como “refugio de la etnicidad”. Esta idea, nacida de las lecturas de los trabajos de Bjerg y de *El refugio de las masas* de Lalive d’Epinay, no sólo refiere al rol que desempeñaron las iglesias en relación a su feligresía de origen inmigrante sino que, además, condensa una serie de supuestos concatenados que la autora esgrime para comprender el desarrollo histórico de las iglesias protestantes en la región y evaluar los alcances y limitaciones de nociones tales como “iglesias de injerto” y de “trasplante”.

De acuerdo con Seiguer, el concepto de trasplante no da cuenta de las diferencias evidentes entre la organización de una iglesia protestante en Europa, donde a menudo eran parte de la organización del Estado, y su situación en la Argentina. Claramente, las iglesias sufrieron redefiniciones en el proceso de adaptación al contexto local, tanto urbano como rural, y obtuvieron nuevas funciones “como preservadoras conscientes de la identidad nacional originaria de los inmigrantes”. Además, una mirada certera revela varios ámbitos de cooperación interdenominacionales y la dificultad de establecer oposiciones tan tajantes entre iglesias “de injerto” y de “trasplante” y entre iglesias europeas y norteamericanas. Por consiguiente, la historiadora percibe que aquella noción fue parte del discurso eclesiástico tendiente a preservar la unidad de las comunidades, de la misma manera que la Iglesia católica construyó su propio ideal, el de la nación católica. Así, “se ha terminado por aceptar que las iglesias protestantes (y por extensión quizás también otras religiones minoritarias) son ‘trasplantes’ ajenos a ‘lo argentino’, ‘iglesias inmigratorias’, sin plantearse el origen evidentemente inmigratorio de la Iglesia Católica misma, que además se reafirmaba a fines del siglo XIX cuando tanto el clero regular como las congregaciones religiosas se reconstituían en base al aporte inmigrante creando una Iglesia Católica nueva”, tal cual es explicitado en los trabajos de Di Stefano y Zanatta (Seiguer, 2009: 163-168).

En la misma senda, la especialista cuestiona la relación de protestantes y “liberales” y el rol del Estado. En su tesis destaca que los vínculos que unieron a protestantes destacados con políticos e intelectuales, entre otros, fueron similares a las relaciones que se entablaron entre estas mismas personalidades y figuras de la Iglesia Católica. Para Seiguer, “la idea algo esquemática de un ‘partido liberal’ (que ciertamente no existió como tal en la Argentina), unido con grupos protestantes a los que apoyaba en detrimento del catolicismo, parece haber sido tomado en primera instancia de las fuentes católicas de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, que acusaban de ‘liberales’ asociados con ‘religiones foráneas disolventes de la nacionalidad’ a aquellos políticos cuyas iniciativas no compartían, en un momento de muchas tensiones entre el Estado argentino y el Vaticano” (Seiguer, 2009: 166-167).

Estudios sobre el valdismo: el caso pampeano

Una mención especial merecen los estudios dedicados a los valdenses y su iglesia, tema del presente trabajo. Primeramente, debemos citar las producciones provenientes de los propios centros de estudios y congregaciones valdenses en Europa y Sudamérica, por ejemplo, los tres volúmenes de G. Tourn (1983), los estudios sobre el “proceso colonizador valdense” en el Río de La Plata de E. Tron y Ganz (1958) y Dalmas (1987) y el número conmemorativo del aniversario de Colonia Iris (1971), en el que Lalive D’Epinay realiza un estudio sociológico sobre los cambios y permanencias al interior de esta iglesia remitiendo a las periodización y categorías presentadas en sus trabajos anteriores.

Ya en el ámbito académico, consideramos significativos los aportes Geymonat (1994; 1995) y Luzny y Velázquez (2001). Por un lado, Geymonat mantiene el interés en el proceso migratorio y colonizador valdenses a la luz de los estudios historiográficos de la década del noventa. El historiador uruguayo propone una historia sudamericana del valdismo, atendiendo a las prácticas e instituciones socio-culturales y, en especial, la importancia de la escuela y el templo en la configuración identitaria post-inmigratoria. Por otro lado, Luzny y Velázquez, partiendo de las conclusiones de Geymonat, abordan la reconstrucción del “ser valdense” en el marco de los procesos secularizadores de la primera mitad del siglo XX. De este modo, los investigadores examinan el fortalecimiento de los lazos identificatorios de la Iglesia mediante la creación de instancias de sociabilidad (ligas juveniles, campamentos) y la re-construcción de la historia valdense (publicación de libros conmemorativos, creación de archivos y museos).

En términos generales, los autores adhieren a la tesis de D’Epinay y Villalpando. En primer lugar, sostienen la periodización clásica del protestantismo histórico en Latinoamérica, concluyendo que las comunidades valdenses iniciaron un proceso de “nacionalización” a partir

de la década de 1930, coetáneo a las crisis agro-ecológicas, la urbanización, la “reconfesionalización” católica, etc; es decir, atravesaron procesos de secularización internos y externos, en donde su “identidad” fue redefinida a los fines de adaptarse al contexto vernáculo. En segundo lugar, retoman el concepto de “iglesia de trasplante” para dar cuenta de las características del caso.

Si bien en el presente trabajo recurrimos al mismo recorte temporal, sostenemos que los procesos mencionados no fueron necesariamente simultáneos en todas las colonias sudamericanas, ni en todas las iglesias protestantes. En el caso pampeano, como veremos, los síntomas de cambios fueron inmediatamente posteriores al arribo de los colonos y asumieron otros rasgos a raíz de la posición ocupada por los valdenses en el contexto local. Asimismo, tal como plantea Seiguer, consideramos que el concepto de “trasplante” no da cuenta de las complejidades, matices y nuevas funciones asumidas por las iglesias y lo religioso en los contextos post-inmigratorios. Para citar un ejemplo, los pastores no limitaron sus funciones al grupo de migrantes ni estuvieron circunscriptos al ámbito de la colonia. En el caso pampeano, específicamente, recorrieron largas distancias para atender a familias valdenses y protestantes diseminadas en la región y mantuvieron contactos con otras denominaciones religiosas, como el grupo metodista de Bahía Blanca. En fin, la porosidad y la movilidad de las iglesias fueron elementos característicos de esta primera época que tal conceptualización no permite evaluar.

Por último, debemos mencionar los trabajos regionales sobre los valdenses de Colonia Iris. Dada la particularidad del caso y la disponibilidad de documentos escritos, el caso fue motivo de varios estudios desarrollados por investigadores de la Universidad Nacional de La Pampa: M. Tourn (1985), González (1990), Maluendres (1993, 1994). La primera de ellos, M. Tourn (1985), propone una geografía histórica donde evalúa los cambios y permanencias en los patrones de distribución demográfica en la región pampeana ocupada por los valdenses, verificando la incidencia del ferrocarril en su poblamiento y el estancamiento demográfico posterior, en un período que se extiende desde 1900 a 1980. Aquí, sólo es esbozada una breve reseña sobre los valdenses a los fines de brindar elementos descriptivos del área de estudio. Los trabajos siguientes se enmarcan dentro de los estudios migratorios y los abordajes sobre la estructura socio-productiva. La religión y la iglesia valdense no constituyen objetos de indagación en estas propuestas; sus contribuciones residen en el análisis general sobre los patrones demográficos y socioeconómicos de la colonia valdense en el territorio pampeano, análisis favorecidos por la utilización de una fuente excepcional: el censo de L. Tron (1926).

González intenta responder “si el hecho de tratarse de un grupo de homogeneidad religiosa que logra sobrevivir desde antes de la Reforma a las persecuciones e inquisiciones de

todo tipo llegó a incidir en su comportamiento sociocultural de tal modo que podamos considerarlo una comunidad” (González; 1990: 6). Para ello, realiza una serialización minuciosa de los vínculos matrimoniales entre 1901 y 1926, concluyendo que, a pesar de los cambios en las estructuras familiares de los fundadores y la primera generación de colonos, la continuidad del grupo se produjo en el plano sociocultural; de allí que sea posible hablar de una “comunidad” y no meramente de un “colectivo”. Sin embargo, el investigador no indaga en las prácticas socioculturales y demás estrategias que permitieron esa continuidad, deteniéndose en las relaciones endogámicas mantenidas por los valdenses.

En parte, estos tópicos son retomados por Maluendres (1993, 1994), quien estudia a los valdenses con el objeto de observar algunas características generales de la estructura agraria del sureste pampeano y las posibilidades de acumulación que dispusieron los productores agrícolas en un espacio marginal de la pampa argentina. El historiador examina la composición socioeconómica de lo que considera una “colonia confesional”, evaluando sus formas de organización y estrategias productivas.¹³ Maluendres no pondera lo religioso en sus estudios, si bien examina los patrones de un grupo étnico “cuyo eje articulador de la etnicidad es su religión de origen protestante” (Maluendres; 1994: 10). Asimismo, esboza líneas de indagaciones que son medulares en la presente tesis, en especial, los vínculos establecidos entre los valdenses, su iglesia y el medio circundante.

De acuerdo con Maluendres, los valdenses no conformaron un único núcleo poblacional asentado sobre un territorio contiguo, sino que estaban localizados en diversos puntos de un mismo espacio geográfico. “Esto significa que su vida se desarrolló en un marco carente de segregación espacial posibilitando la extensión de sus redes de sociabilidad, lo cual explicaría al menor parcialmente su participación en diversas instancias de tipo social, político”. Del mismo modo, la existencia de valdenses dedicados al rubro comercial y al préstamos de créditos permitió que mucho de los colonos accedieran a créditos ‘blandos’, más que otros productores rurales de la zona. A la par de la ayuda financiera que pudieron recibir desde el Uruguay, los valdenses pampeanos fueron beneficiados por la flexibilidad crediticia dada por los comerciantes miembros de la comunidad (Maluendres; 1994: 10).

¹³ El término “colonia confesional” fue utilizado originalmente por Gagnard (1966) y retomado por Maluendres (1993) para referirse a colonias con un fuerte sentido de pertenencia étnico-religiosa. Minetto (2008), en su análisis sobre las colonias de “alemanes del Volga”, define la “colonia confesional” como un ámbito de integración en el cual la vida en comunidad se encuentra fuertemente cohesionada por la Iglesia. Ésta última cumple la función de conservación del orden social y es garante de la interiorización y racionalización de los fenómenos religiosos, en particular de la introducción de criterios y de imperativos éticos (Minetto, 2008). En este sentido, consideramos que el término es apropiado para los casos analizados por Minetto. No obstante, definir a “Colonia Iris” como colonia confesional no resulta del todo explicativo, dadas las características de la comunidad y su disposición espacial.

En síntesis, la historiografía de las religiones ha crecido notablemente en las últimas décadas, constituyendo un campo cada vez más sólido aunque con objetos de estudios diversos, complejos y dinámicos. Tres períodos del último siglo y medio argentino son privilegiados por las investigaciones en curso con el fin de matizar y complejizar el proceso de secularización: la “etapa liberal”, la etapa del catolicismo integral y el mito de la “nación católica”, y la etapa correspondiente a las dictaduras militares. Aunque el mayor interés reside en comprender las relaciones de los sectores más encumbrados de la Iglesia católica con la política y la sociedad de entonces, existe una preocupación progresiva por reconocer otros actores tanto del complejo mundo católico (las organizaciones laicas, las mujeres, los intelectuales católicos, la prensa católica, las devociones marianas, los “curas sanadores”) como del no católico (anticlericales, protestantes históricos, neo/pentecostales, espiritistas, masones, ortodoxos, *new age*, curanderismo, “religiosidades populares”). Además, como fue expuesto, existen varias iniciativas que toman el eje inmigración-sociabilidad-identidad para analizar casos particulares, especialmente comunidades y colonias con un fuerte componente étnico-religioso.

Pese a ello, los trabajos que abordan la diversidad religiosa en regiones extra-céntricas como el Territorio Nacional de la Pampa son escasos. Hasta ahora la atención estuvo puesta en las características de los procesos migratorios y colonizadores y, en menor grado, en la relación Estado-Iglesia católica, en particular, las prácticas y la importancia de las misiones salesianas en la región pampeana-nordpatagónica. No obstante, ninguno de estos trabajos analizó las “minorías religiosas” en relación al contexto territorial, sus características y readaptaciones; el lugar ocupado por sus iglesias; y las relaciones institucionales y de sus miembros con el Estado, el mundo católico y la sociedad circundante.

HIPÓTESIS

Los valdenses de Colonia Iris intentaron conservar sus prácticas y rasgos identitarios en la región pampeana, recurriendo a espacios de sociabilidad tradicionales como la iglesia y, en menor medida, la escuela. No obstante, la comunidad, sus instituciones y prácticas religiosas atravesaron una serie de reacomodamientos y redefiniciones en el nuevo contexto, a partir del acelerado proceso de urbanización y la movilidad de los colonos en la región. Ante esta situación, los valdenses debieron recurrir a otras estrategias con la finalidad de mantener su unidad. Por un lado, trasladaron la sede pastoral de la iglesia al ámbito urbano, específicamente a Jacinto Aráuz, y revisaron los principios constitutivos de la IEVCI. Por otro lado, asumieron una participación activa en una serie de instituciones civiles (cooperativas, municipios) y

establecieron los cimientos de sus propios espacios asociativos (ligas femeninas y juveniles), que lograrían notoriedad en las décadas de 1930 y 1940. De este modo, junto al binomio templo-escuela, la expansión de las redes asociativas garantizó la continuidad de los lazos comunitarios y la preservación de la identidad valdense –no exenta de revisiones-.

Asimismo, los valdenses encontraron en los vínculos extracomunitarios y en las nuevas instancias de sociabilidad mecanismos privilegiados para consolidar su posición en el campo religioso e incidir en el espacio público local. Dicha incidencia debió ser significativa, pues los colonos precedieron a los católicos de la región en varios aspectos. Por ejemplo, los fieles católicos de Jacinto Aráuz lograron construir su templo en la década de 1940, cuando los valdenses ya poseían varias edificaciones en la zona. Además, a mediados de siglo, el salón de cultos valdenses de esa localidad era utilizado por René Favalaro para dar sus charlas sobre “adelantos en la medicina”, “para todos, protestantes, católicos y judíos”.¹⁴ Es decir, después de varias décadas y con una grey católica más organizada, los valdenses aún conservaban una posición privilegiada en la dinámica comunitario local. En efecto, tales circunstancias debieron repercutir en las acciones que la Iglesia católica y los misioneros salesianos desplegaron para “catolizar” la sociedad emergente.

METODOLOGÍA Y FUENTES

La investigación recurre a un abordaje cualitativo y a la reducción de la escala de análisis a los fines de acceder a dimensiones de la acción social que no pueden ser percibidas a partir de aproximaciones más generales, particularmente, en lo relativo a las prácticas y estrategias de los actores religiosos. En consonancia, el *corpus* documental utilizado comprende no sólo registros provenientes de la misma congregación valdenses sino, además, testimonios de agentes del Estado, la Iglesia católica e instituciones civiles. La triangulación de dichas fuentes permite dilucidar los alcances y las limitaciones de las prácticas y discursos de los actores estudiados y sus nexos con la sociedad circundante. Asimismo, se pretende vincular el nivel micro con una más general, situación central para comprender las continuidades y discontinuidades que se presentan en el período y la región estudiada.

El *corpus* documental está integrado por fuentes inéditas y editas. Dentro de las primeras, destacan aquellas provenientes del Archivo de la Iglesia de Colonia Iris (Jacinto Arauz, La Pampa). En este primer acercamiento a la comunidad valdense pampeana examinamos, principalmente, los Libros de Actas de la Iglesia Evangélica Valdense: Tomo I, años 1905-1920

¹⁴ Favalaro, 1980: 120.

(188 folios); Tomo II, años 1920-1927, 171 folios; y Tomo III, años 1927-1939 (284 folios). En ellos está registrada la historia institucional de Colonia Iris, es decir, de todas las congregaciones que componen la comunidad: Jacinto Arauz, Villa Iris, Villa Alba, El Triángulo y alrededores. Las sesiones del consistorio y la Asamblea, las acciones de los pastores y los miembros de la iglesia, los litigios al interior de la congregación, la preocupación por el éxodo valdense; son algunos de los asuntos referidos en sus páginas. Además, el Tomo III cuenta con el anexo “Estatutos y reglamentos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Iris”, esenciales para el entendimiento de la estructura organizativa de la iglesia y su funcionamiento. Asimismo, a los fines de complementar la información consignada en los Libros de Actas, recurrimos a los “Registros de Familias, Bautismos, Defunciones y Matrimonios”, “Registros de miembros comulgantes, contribuyentes y electores”, y “Solicitudes de admisión de ‘Jóvenes’-Comulgantes”.

El análisis de documentos producidos por agentes estatales y actores sociales extracomunitarios es vital para comprender los vínculos entre los valdenses y el entorno territorio. Por tal motivo hemos relevado una serie de documentos atesorados en el Archivo Histórico Provincial Profesor Fernando Aráoz (Santa Rosa, La Pampa); particularmente, el Fondo Médici (expedientes varios; 22 folios) y el Fondo Pueblos, concerniente a la localidad de Jacinto Aráuz (expedientes varios, ca. 1910- ca. 1945; 70 folios). La información consignada aporta elementos específicos sobre el contexto regional y el poblado de Jacinto Arauz, núcleo urbano en el cual se concentró el mayor número de familias valdenses. Información catastral, informes y documentación referida a la vida institucional del poblado y hechos políticos de trascendencia constituyen puntales para indagaciones sobre el nexo que estableció la comunidad valdense con su entorno.

Por último, el presente estudio ha otorgado un lugar central al análisis de fuentes editadas; a saber: Levy Tron (1926) *Colonia Iris en sus primeros veinticinco años. 1901-1926*, Jacinto Aráuz; Daniel Bonjour Dalmas (1951) *1901-1951. Cincuentenario de Colonia Iris*. Apartado del Boletín N° 17 de la Sociedad Sudamericana de Historia Valdense, Colonia Valdense, Uruguay; AA. VV. (1971) *Iglesia Valdense. Tradición y Cambio. Colonia Iris*, editado por el Consistorio de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Iris, Jacinto Aráuz, La Pampa. Las mismas consisten en producciones confesionales conmemorativas de la comunidad valdense pampeana. Además de ofrecer una síntesis histórica, presentan documentos y testimonios producidos por los propios actores. Dentro de ellas, el trabajo de L. Tron es excepcional. No sólo relata una crónica de los primeros veinticinco años de los valdenses, su iglesia, pastores y prácticas, sino que, además, presenta un censo minucioso sobre la evolución de la estructura socio-económica de Colonia Iris (de allí que haya constituido una pieza fundamental de varios trabajos anteriormente

mencionados), así como testimonios de los pastores y otros actores del proceso colonizador y selecciones del periódico *La Unión Valdense*.

ESTRUCTURA DE LA TESIS

La tesis está estructurada en cinco capítulos y una sección dedicada a reflexiones finales. El primero de los apartados reseña la historia de los valdenses como movimiento disidente e iglesia reformada, para ofrecer un primer acercamiento al caso estudiado y, luego, concentrar la atención en los rasgos más sobresalientes de los procesos migratorios y de colonización valdense en el Río de La Plata. A partir de ello, el siguiente capítulo aborda la formación de la colonia valdense en la región pampeana en los primeros años del siglo XX. En este punto son evidenciados los rasgos asumidos por la comunidad que pasó a ser conocida con el nombre de Colonia Iris, la situación de los colonos y su dinamismo interno.

El tercer apartado está dedicado al proceso fundacional de la IEVCI, a partir de la organización del primer templo y sede pastoral en El Triángulo en 1905. La IEVCI surgió en el mismo proceso que dio origen a la primera escuela valdense en la región. Sin embargo, la falta de personal y la ausencia de un pastor estable condujeron a que los padres de familia solicitaran la intermediación del Consejo Escolar de Puán (Buenos Aires) y en poco tiempo ambas instituciones asumieron funciones cada vez más específicas, si bien compartieron el mismo espacio físico. A pesar de ello, la iglesia y lo religioso, y en menor medida la escuela, ocuparon un lugar central en el sostenimiento de los vínculos entre los migrantes, más aún, con el arribo de nuevos colonos y la expansión del área de influencia valdense.

Los capítulos cuarto y quinto analizan los procesos de reacomodamiento atravesados por los valdenses y su iglesia en la segunda y tercera década del siglo XX. El primero de ellos aborda el traslado de la sede pastoral a la localidad pampeana de Jacinto Aráuz, tras el incremento de familias valdenses en ese lugar y la necesidad de satisfacer las demandas de una comunidad móvil, dispersa en áreas urbanas y rurales en el oeste de la provincia de Buenos Aires y el sudeste de la Pampa Central. El nuevo emplazamiento generó una serie de conflictos entre los miembros de la IEVCI. Sin embargo, los mismos no sólo fueron resultados de circunstancias intrínsecas. Para entonces, los valdenses habían consolidado su posición en el medio a través de redes de sociabilidad, vínculos con actores extracomunitarios y participación en instituciones civiles; circunstancias que no estuvieron ajenas a la IEVCI y determinaron su lugar en el espacio territorial.

El quinto capítulo prosigue el análisis sobre los cambios vivenciados por la comunidad valdense pampeana en las décadas de 1910 y 1920, desde una óptica macro regional que permite evaluar el devenir de la IEVCI en relación a otras iglesias valdenses sudamericanas. En particular, estudia una serie de temas que fueron motivo de debate al interior de la IEVCI, a saber: la santificación del día domingo, la administración de sacramentos, la situación de la mujer y los jóvenes. Dichos tópicos fueron discutidos en cada una de las colonias sudamericanas, hermanadas tras el estallido de la Gran Guerra mediante acciones ejecutadas por las conferencias valdenses y encomendadas a los líderes locales y pastores, muchos de ellos italianos, como Ernesto Tron y Levy Tron. En el caso pampeano, los resultados de estos debates y las resoluciones tomadas por los miembros de la IEVIC quedarían cristalizados en la elaboración de los nuevos estatutos de la misma, en 1927.

El último apartado, destinado a las conclusiones, evalúa una serie de tesis a la luz del caso pampeano y las advertencias teórico-metodológicas aportadas por investigaciones recientes. En especial, examina los alcances, limitaciones y fortalezas de conceptos y periodizaciones clásicas utilizados en la indagación de las comunidades étnico-religiosas y los protestantismos en la Argentina de los siglos XIX y XX.

Finalmente, el trabajo cuenta con una sección de referencias bibliográficas y fuentes, un anexo destinado a consignar mapas y cuadros de contenido analizados en el trabajo, y un apéndice documental, donde son adjuntados el Acta de Constitución de Parroquia e Iglesia de Colonia Iris y alrededores (1905), la primera Lista de Suscripciones para el sueldo de un Pastor (1905), los Estatutos de la IEVCI (1927) y un listado cronológico de pastores valdenses itinerantes y titulares que visitaron Colonia Iris y alrededores entre 1901 y 1967.

AGRADECIMIENTOS

A mis directores de tesis, Roberto Di Stefano y Marisa Moroni, por su lectura atenta, sus consejos y guía.

A Ana María T. Rodríguez, quien en ningún momento dejó de impulsar mi trabajo.

Al "ReliPam" y al Instituto de Estudios Socio-Históricos, por brindar el espacio de trabajo primigenio de esta investigación, nacida el transcurso del bienio 2009-2010 dentro del proyecto de investigación *El proceso de construcción del campo religioso pampeano: consensos, tensiones y conflictos (1884-1955)* (Res. 082-09/CD.FCH) y luego continuada en el marco de los proyectos *Modernidad y religión en Pampa y Patagonia (1869-1965)* (Res. 038-13/CD.FCH) y *Religión, sociedad y esfera pública en los territorios nacionales argentinos (1884-1995)* (POIRE – Res. N° 158-13/CS.UNLPam).

A la Universidad Nacional de La Pampa, por el apoyo institucional y financiero, cristalizado en el otorgamiento de la Beca para la Iniciación en la Investigación (Res. N° 062-10/CS.FCH y 245-11/CD.FCH). A la Facultad de Ciencias Humanas y su cuerpo docente, por brindarme un ámbito caluroso en el cual realizar mis primeras experiencias de investigación.

Al Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el Pluralismo Religioso en Argentina (GIEPRA), por constituir una instancia de debate plural, compartir este proceso de aprendizaje e iluminar el camino tanto en lo académico como en lo personal.

Al consistorio de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Iris y al pastor Sergio Bertinat, quienes facilitaron el desarrollo de esta investigación, permitiendo el acceso a su archivo y biblioteca. A los miembros de la comunidad valdense de Jacinto Aráuz que, abiertamente, compartieron sus conocimientos y vivencias.

A Danilo Leone Escuredo, quien gentilmente se ofreció a diseñar los mapas que acompañan esta presentación. A la profesora Mabel Tourn, quien estaría muy feliz de ver culminado este trabajo.

A mi familia y amigos, por su acompañamiento y apoyo incondicional en cada uno de los viajes que emprendo.

EMS

La Pampa, Primavera de 2014

CAPÍTULO I DE LOS ALPES A SUDAMÉRICA

Los valdenses

La mayoría de los especialistas coinciden en señalar que los valdenses surgieron en el siglo XII como una disidencia cristiana en torno a la figura de Pedro Valdo (ca. 1140 - 1205/7), también conocido como Pierre de Vaux, Valdès o Vaudès; un rico comerciante de la ciudad de Lyon que decidió deshacerse de sus bienes materiales y dedicar el resto de sus días a la difusión del evangelio en lengua vernácula.¹⁵ Los seguidores de Valdo, llamados “Pobres de Lyon”, “Pobres de Espíritu”, *Leonistae* (por su lugar de origen), *Sandaliati*, *Insabbatati* o *Sabotiers* (por la costumbre de usar sandalias o zapatos de madera –*sabots*-); se extendieron con su prédica por el sur de Francia, Italia, Suiza, Alemania, Austria, España y Bohemia, donde recibieron diversas influencias culturales y religiosas.¹⁶ A causa de la relativa independencia en la interpretación bíblica, la concepción del cristianismo, un estilo de vida basado en el modelo

¹⁵ Para construir esta breve reseña histórica de los valdenses recurrimos a los trabajos de E. Tron y Ganz (1958), G. Tourn (1983) y R. Geymonat (1994, 1995).

¹⁶ Según G. Tourn, la propuesta de Valdo fue asimilada por grupos disidentes de Lombardía al alcanzar el norte de Italia. La crítica a Roma era asunto corriente en la región y el movimiento fue acogido de manera distinta que en Francia. El mensaje no fue presentado como algo novedoso sino que retomó los fermentos de crisis y de agitación religiosa, la herencia de la disidencia religiosa lombarda a la que le dieron forma y voz. Así, los “pobres lombardos” o “pedemontanos” siguieron una línea independiente a la originaria en Lyon o “ultramontana” (G. Tourn, 1983). La referencia evangélica fundamental para los lyoneses era el mandato misionero de Jesús (Mateo 10); en tanto, para los lombardos era la experiencia de la primera comunidad cristiana (Hechos 1-4). Mientras que la “valdesía lyonesa” de los primeros años tuvo como personaje característico al predicador itinerante, la “valdesía lombarda” tenía como referente al artesano, al obrero, con un profundo sentido de solidaridad social y una gran capacidad organizativa. De acuerdo con el mismo autor, fue en Bérgamo en el año 1218, en medio de la represión religiosa pronunciada por Roma, cuando ambas líneas se complementaron y conformaron la *societas valdesiana*: síntesis de la conciencia lyonesa de una acción basada en una esperanza casi exclusiva en el reinado final de Jesucristo y el realismo social de los lombardos.

neotestamentario y las críticas a la Iglesia de Roma, fueron rápidamente excomulgados y condenados por “herejía” (Concilio de Verona, 1184).¹⁷

Después de constantes campañas persecutorias por parte de la Inquisición, algunos grupos sobrevivientes encontraron refugio en los Alpes piemonteses y sostuvieron una larga resistencia hasta el siglo XVI. De acuerdo con Geymonat, “desde esta posición de repliegue y permanente acoso”, los “Pobres” consolidaron una opción teológica estructurada en los siguientes puntos:

- 1) “Las sagradas escrituras no eran objeto de veneración sino de meditación; para que ello fuera posible debían ser leídas por todos los creyentes, por lo que resultaba imprescindible volcarlas en la lengua vulgar.
- 2) La piedad valdense no es ni ascética ni dualística, sino que era “*el producto de una viva esperanza en que Dios cumplirá su promesa de regeneración del mundo por Él creado y que desde ya eran partícipes de esa regeneración*”.
- 3) La conciencia de ser una comunidad cristiana autónoma, diferente tanto doctrinaria como organizativamente de la Iglesia Católica.
- 4) La superación del poder sacerdotal, a través de la posibilidad de consagración de los sacramentos por parte de cualquier creyente.
- 5) La creencia de que el destino eterno se juega en la Tierra, conforme se recorra el camino del bien o del mal; por lo tanto, el Purgatorio, las intercesiones de los santos, las misas de sufragio, debían ser combatidas como falsas.
- 6) El rechazo absoluto de la mentira y el juramento, con lo cual asumieron un carácter absolutamente subversivo, en el mundo feudal, donde el juramento era la base de las relaciones sociales.” (Geymonat, 31)

Por entonces, la expansión de las corrientes reformistas reactivó a los seguidores de Valdo y condujo a la celebración de una serie de asambleas para debatir su adhesión y los términos de la misma. Los acuerdos llegarían en 1532, durante el Sínodo de Chanforrán. En la pequeña aldea de Angrogna, los concurrentes concertaron la articulación con la Reforma y la separación definitiva de Roma. Se alinearon al calvinismo desde el punto de vista teológico y organizativo, al hallar en él propuestas similares a las de Valdo, como la no distinción entre pueblo e iglesia y la posibilidad de que cualquier creyente oficie como sacerdote (Buhler, 2008: 67-68). También reconocieron el Bautismo y la Santa Cena como únicos sacramentos, la importancia de la Biblia y el ministerio de los *barbas* -circunscripto a una comunidad local en

¹⁷ El objetivo de los “Pobres” no fue la separación de Roma, pero “ésta rechazó la autorización para predicar libremente el Evangelio como laicos, si bien estuvo dispuesta a ratificar el voto de pobreza” (Buhler, 2008: 67).

lugar de ser itinerante¹⁸, el rechazo de la confesión, del ayuno y del mandamiento del día de descanso, y la aceptación de la predestinación (G. Tourn; 1983: 118).¹⁹

La “avanzada reformista”, tal como es definida por G. Tourn (1983), significó el inicio del proceso de institucionalización del movimiento y el origen de la Iglesia Valdense propiamente dicha. Pero el confinamiento en el “gueto alpino” prosiguió. En los siglos siguientes, los valdenses debieron hacer frente a la Contrarreforma, las sucesivas guerras y la marginación. Finalmente, en 1848 el rey Carlos Alberto de Turín les otorgó un edicto de emancipación mediante el cual accedieron a todos los derechos políticos y sociales. Según el autor mencionado, durante ese tiempo los valdenses configuraron una sociedad unida por estrechos lazos de sangre, pues formaron familias casi exclusivamente entre ellos. Este proceso de endogamia se acentuó progresivamente hasta la conformación de un “pueblo-iglesia” donde se arraigaron tres componentes indisolubles: la religión, la etnia y su cultura; diferenciándose del resto de las comunidades establecidas en el centro-sur de Europa (G. Tourn, 1983).

Con el edicto de 1848 y el otorgamiento de derechos, los valdenses comenzaron a “re-descubrir” el mundo más allá de los Valles. Mientras que los dirigentes eclesiásticos locales promovieron una fuerte “búsqueda cultural” a través de la crítica bíblica y la recuperación de la memoria colectiva, un grupo de pastores valdenses fue enviado a aprender el italiano y a recorrer distintas regiones de la Península después de varios siglos de “reclusión” en los Alpes, visitando comunidades evangélicas dispersas. Con la unificación italiana, la obra de evangelización valdense pasó a desempeñar un papel destacado a la hora de resolver uno de los problemas más acuciantes del novel estado: la educación popular. En cada aldea donde encontró acogida, la Iglesia Valdense se preocupó de organizar una escuela y una capilla. Con el mismo espíritu, fueron organizadas obras asistenciales de gran envergadura: en Turín fue creado el Hospital Valdense y el Instituto de los Artesanos Valdenses para ayudar a los jóvenes en procura de un oficio; en Roma, el Instituto Gould, y en Valle Crosia, en Liguria, un orfanato (G. Tourn; 1983: 309-311).

Al calor de las revoluciones y los cambios políticos, la organización del Estado italiano, los *revivals* religiosos y la “romanización”, la Iglesia Valdense inició un proceso de “adaptación” al medio circundante (Bayly, 2004). Asimismo, esta “modernización” fue una respuesta a la creciente movilidad interna de los propios valdenses. En esas décadas comenzaron las

¹⁸ Los *barbas* (en dialecto *patois*, “anciano” o “tío”) eran personas con autoridad pero sin poder; pequeños artesanos, que transmitían la literatura valdense y mantenían en contacto a los grupos dispersos.

¹⁹ Los resultados del Sínodo fueron asentados en la Biblia de Olivetan, preparada por el erudito calvinista francés Pierre Robert Olivétan (ca. 1535). Según G. Tourn, lo que estuvo en juego no fue la adhesión a una iglesia sino a un movimiento de reforma; se trató de una “continuidad espiritual” más que de un quiebre (G. Tourn; 1996: 121).

migraciones masivas fuera del escenario de sus históricas hazañas, lo que condujo a una serie de reacomodamientos al interior de las comunidades de los valles. A partir de entonces tanto la iglesia como el “ser valdense” pasaron a asumir otros significados y funciones, ya sea para aquellos que persistieron en Europa como para quienes decidieron buscar nuevos rumbos.

Una iglesia, una región, ¿una etnia?

Algunos autores sostienen que el término “valdense” encierra dos realidades. Por un lado, tal como vimos, refiere al movimiento religioso nacido en el siglo XII y devenido en Iglesia en el contexto de las reformas protestantes. Por otro lado, designa un espacio concreto: los valles piemonteses Pellice, Chisone y Germanasca (o San Martino), que se extienden al oeste de Pinerolo, en la Provincia de Turín. En la actualidad, estos valles son conocidos como *valli valdesi* y constituyen el entorno natural del centro valdense europeo más importante, el municipio de Torre Pellice. La región fue uno de los focos de irradiación del movimiento religioso, si no el más importante, y el escenario principal tanto de la resistencia a la avanzada de la Inquisición y la Contrarreforma como del proceso organizativo de la misma Iglesia Valdense. Además, de allí provinieron la totalidad de los colonos valdenses que llegaron a Sudamérica (*Anexo*, Imagen I).

Tales acepciones pueden ser útiles para definir el valdismo o valdeismo genéricamente. Ahora bien, si queremos responder a la pregunta ¿qué es “ser valdense”? o, más aún, qué es “ser valdense” en el Piemonte del siglo XVIII o en el Río de la Plata de fines del novecientos, las dimensiones consideradas hasta aquí resultan exiguas. Pues valdense remite a una realidad que excede los límites de lo que en la actualidad podemos considerar como estrictamente religioso, o de una región en particular, tal como sucede cuando hablamos de judíos, menonitas o gitanos, por mencionar ejemplos paradigmáticos. Dentro de dicha expresión debemos situar un conjunto de valores y prácticas como el sentimiento de arraigo a los valles piemonteses, la utilización de un dialecto propio -el *patois*-, las prácticas endogámicas resultantes de la vida en el “gueto alpino”, el papel prioritario otorgado a la educación, la importancia del mantenimiento de la memoria colectiva, etc.

En este sentido, valdense funciona como un gentilicio o, mejor aún, como un etnónimo que da forma a una identidad y/o identidades, ideales e idealizadas, y, por tanto, sujetas a distintos usos y reapropiaciones. Esta “identidad étnica” fue producto de los procesos de secularización interna atravesados por el propio grupo y que condujeron a una serie de reacomodamientos y redefiniciones de lo religioso, lo político, lo cultural, etc. En términos generales, podemos ubicar dos grandes momentos en la construcción de una identidad valdense. El primero de ellos corresponde al extenso período que transcurrió desde el siglo XVI

hasta mediados del siglo XIX, durante el cual se configuró la idea del “pueblo-iglesia” según G. Tourn (1983). El segundo momento corresponde al período inmediatamente posterior, siendo 1848 una fecha bisagra. Desde entonces, tanto la iglesia como la(s) identidad(es) valdenses fueron redefinidas a la luz de los acontecimientos que sucedieron dentro y fuera de los valles piamonteses.

¿Son los valdenses italianos? Una digresión necesaria

El observador contemporáneo no tendría ningún inconveniente en identificar los Valles Valdenses dentro de la *Repubblica Italiana*, como así tampoco cuestionaría la identidad nacional de los valdenses. No obstante, como hemos visto, la situación era más compleja a mediados del siglo XIX. De acuerdo con Geymonat (1994), hasta ese momento los valdenses vivieron de espaldas a lo que luego fue el estado-nación de Italia. A causa de la persecución religiosa se habían mantenido recluidos en su “gueto alpino”, e incluso *la lingua italiana*, o sus variantes dialectales, no era de uso corriente entre ellos -hablaban el *patois*, de raíces francesas-.

Por muchos años, la peculiaridad del caso condujo a que muchos especialistas en la materia no incorporaran a los valdenses dentro del modelo de migración italiana. Según Geymonat (1994), tal exclusión estuvo basada en una serie de premisas: por un lado, mientras que la inmigración italiana fue “abierta” y estuvo dotada de un gran “camaleonismo cultural”, esto es, se integró rápidamente al medio, los valdenses fueron incorporados a las inmigraciones clasificadas como “cerradas”, es decir, entre aquellas en las que la integración al medio fue más lenta; por otro lado, la mayoría de los valdenses no hablaban italiano y, desde el punto de vista religioso, eran protestantes a diferencia de la mayoría de los inmigrantes italianos, catalogados como católicos o anticlericales. Más allá de ello, el historiador uruguayo sostiene que la exclusión de la corriente migratoria valdense derivó de un enfoque que concebía un solo modelo de inmigración italiana.

De manera contraria a las posturas clásicas, el autor sostiene que estos inmigrantes se sintieron parte de la “italianidad”. Los valdenses que arribaron al Río de la Plata se llamaron así mismos italianos, ya sea por convicción o como estrategia de adaptación, manifestándolo de diversas formas: recurrieron a las autoridades consulares de Italia, tramitaron la ciudadanía italiana, celebraron el 20 de septiembre (Geymonat; 1994: 58-62).²⁰ Como veremos más adelante, éste y otros hechos dan cuenta de las redefiniciones identitarias y los procesos identificatorios que atravesaron los migrantes en el marco, primero, de la construcción de los

²⁰ Para Geymonat (1994), la celebración del 20 de septiembre combinó el sentimiento de italianidad pero también el anti-papismo que la fecha connotaba.

estados nacionales y, segundo, en contextos post-inmigratorios, particularmente dentro de comunidades étnico-religiosas minoritarias.

Las migraciones valdenses y el proceso colonizador en el Río de la Plata

A mediados del siglo XIX los valdenses iniciaron una nueva etapa en su larga historia. Recibieron todos los derechos sociales y políticos de los cuales gozaban sus coterráneos y pusieron fin a su reclusión alpina. Pero también tuvieron que hacer frente al aumento de la población, el fracaso de varias cosechas, el éxodo de los jóvenes hacia las ciudades, la miseria y el hambre. Hacia 1844, sobre una población total residente de 22.458 personas, 1080 emigraron al extranjero. Este proceso se agudizó en los años siguientes y, conforme a informes de una década después, no menos de 450 personas abandonaron los valles por año, teniendo como destino el sur francés, Suiza e, incluso, Cercano Oriente. Tanto los observadores externos como los líderes valdenses advirtieron sobre los peligros que, desde el punto de vista religioso y moral, podía traer aparejada esa emigración desordenada (Geymonat, 1994).

En enero de 1855, las “Uniones Cristianas Valdenses” llevaron adelante una asamblea en San Giovanni para estudiar la delicada situación que atravesaban los habitantes de la región piemontesa. Las soluciones propuestas incluyeron la organización de una emigración “reglamentada”, aunque predominó en gran parte de la dirigencia una actitud reacia a un movimiento masivo. Como sucedió con muchos grupos étnico-religiosos, la actitud de estos sectores derivó de un profundo temor a que los emigrantes, en contacto con otros medios, fueran paulatinamente perdiendo sus pautas culturales identificatorias y en especial, su fe religiosa - sobre todo si se tiene en cuenta que la comunidad valdense trató siempre de permanecer aglutinada para preservarlos-.

La apremiante situación condujo a nuevos encuentros en 1856. En esta oportunidad se enfrentaron abiertamente dos grupos: aquellos que se oponían a cualquier proyecto de emigración masivo a algún país lejano –aunque no descartaban la formación de alguna colonia en lugares cercanos-, representados por el Moderador J. P. Revel; y los que defendían la propuesta de canalizar la emigración hacia América del Sur, más específicamente a la República Argentina, liderados por el pastor Miguel Morel. Este último había entrado en contacto con un agente de inmigración argentino, Aarón Castellanos, para llevar adelante ese proyecto. La reunión no tomó ninguna resolución, pero dejó en claro la necesidad de darle solución urgente a los problemas materiales de la población de los valles.

En asambleas posteriores, los exponentes de la primera tendencia volvieron sobre la posibilidad de constituir una colonia en regiones cercanas, como Cerdeña, pero lo cierto fue que

ni éste ni otros proyectos lograron concretarse. Oficialmente, la Iglesia no organizó ningún proyecto de colonización; ésta se procesó de forma espontánea. En un primer momento se insistió en buscar salidas en las regiones limítrofes de Francia y Suiza, donde un pasado y una cultura en común los unía. Luego de varios ensayos, se formaron núcleos en Marsella, París y Ginebra. Sin embargo, la inmigración transoceánica fue mucho más importante y significativa. El destino privilegiado fue la República Oriental del Uruguay, pero para 1875 algunos valdenses decidieron emigrar a los Estados Unidos, otros grupos menores y familias diseminadas se instalaron en Paraguay y Brasil, y otros tantos iniciaron la “colonización” del territorio argentino.

La colonización uruguaya

Hacia fines de 1856 el primer grupo de inmigrantes valdenses partió hacia el Río de la Plata, atraído por las noticias del pionero Juan Pedro Planchón. El contingente estuvo compuesto por once personas, todas de Villar Pellice. Primero se establecieron en las cercanías de Montevideo, para luego trasladarse a Florida, donde adquirieron chacras a buen precio. A ellos les siguieron dos grupos de inmigrantes más entre 1857 y 1858: uno compuesto por setenta y dos personas procedentes de diferentes puntos de los valles (Villar Pellice, Torre Pellice, Rorá, Prarostino, San Germano, Pramollo, Inverso Pinasca y Pomaretto) y otro mucho mayor, de ciento treinta y seis personas, procedentes de Villar, Bobbio, Torre Pellice, San Juan y Prarostino. Ambos contingentes arribaron a la capital uruguaya en circunstancias difíciles (los primeros, durante un brote de fiebre amarilla; los segundos, durante la guerra civil), pero recibieron ayuda de otro personaje que jugaría un papel destacado en la colonización valdense, el reverendo Frederick Snow Pendleton, capellán de la Legación Británica en Montevideo.

Para la primavera de 1858 Florida contaba con un núcleo de cuarenta y cinco familias valdenses. Pero los colonos no estaban satisfechos debido a las dificultades propiciadas por un medio desconocido. La larga sequía acechaba la región. Además, si bien la mayoría se concentraban en la zona de Santa Lucía Chico, se encontraban bastantes dispersos entre sí, con los consiguientes problemas para desarrollar unidos las tareas agrícolas y las actividades religiosas mancomunadamente. También recibieron la persistente oposición del cura de Florida, un ex jesuita oriundo de Buenos Aires que a través de encendidos discursos y presiones sobre el jefe político departamental realizó una intensa propaganda en su contra.²¹ Ante esta situación Pendleton intercedió a favor de los colonos, logrando el apoyo del gobierno. No obstante, la intranquilidad y los temores persistieron. Frente a este panorama el capellán británico propuso

²¹ Hasta 1878, cuando se creó la Diócesis de Montevideo, la iglesia uruguaya dependía jerárquicamente del Arzobispado de Buenos Aires.

una alternativa: la conformación de una colonia en Rosario Oriental, en tierras que estaban relativamente alejadas de centros poblados importantes. Después de algunas deliberaciones, los valdenses aceptaron la propuesta y en julio de 1858 firmaron el contrato con la Sociedad Agrícola del Rosario Oriental.²²

En el nuevo territorio los valdenses organizaron su colonia y fundaron el pueblo de La Paz (actualmente, conocido con el nombre de Colonia Valdense). Para 1869 el poblado contaba con ciento ochenta y cinco personas, dando signos de un rápido y progresivo crecimiento. Al cabo de pocos años esa cifra se elevó y la consiguiente escasez de tierras se tornó en un grave problema. Ante el miedo a la fractura y la diseminación de las familias valdenses condujo al replanteo del presente y futuro de la colonia, los colonos tomaron una decisión que sería vital para el devenir en la región: dar inicio a una “expansión colonizadora”, que solucionara sus problemas actuales y evitara futuros inconvenientes. En esta oportunidad un religioso llevaría adelante la “diáspora organizada”, tal como es definida por Geymonat (1994). Este hombre fue el pastor Daniel Armand Ugón.²³

La “diáspora organizada”

Los objetivos de Armand Ugón estuvieron centrados en consolidar la comunidad de Rosario Oriental y orientar la expansión colonizadora. Bajo estos preceptos, llevó adelante una reformulación de la primitiva colonia: acercó a los grupos enfrentados; promovió la fundación de varias *petites écoles* -incluso un liceo- y el establecimiento de vínculos con otras denominaciones evangélicas; y fundamentalmente, convirtió a la iglesia en el centro de la vida comunitaria, no sólo religiosa sino también social, “de tal forma que comunidad religiosa y comunidad civil fueran prácticamente una misma cosa” (Geymonat; 1994: 148). El joven pastor recurrió al sentimiento de grupo, a la mentalidad de “etnia” de los colonos, y a partir de ello cumplió su cometido: convertir la iglesia en una institución que le permitiera a los valdenses enfrentar el proceso de adaptación y crecimiento (Geymonat, 1994).

²² Los colonos que poseían propiedades a su nombre en Florida entregaron sus chacras de 36 metros, roturadas, cultivadas y con algunas construcciones, a cambio de la misma cantidad de tierras sin ninguna de estas mejoras, recibiendo sólo medios de transportes para desplazarse de un lugar a otro. El resto de los colonos también recibieron chacras de las mismas extensiones. No obstante, todos los colonos tuvieron demoras en la obtención de los títulos de propiedad, lo que condujo a conflictos posteriores con la Sociedad.

²³ Armand Ugón nació el 18 de setiembre de 1851 en Torre Pellice y fue ordenado pastor en setiembre de 1877, luego de un año de práctica en Pomaretto. El joven perteneció a una nueva generación, nacida al calor de la “modernización” de la Iglesia Valdense y la República Italiana. Cuando llegó a Rosario Oriental, apenas habían transcurrido unos meses desde su ordenación e inmediato casamiento con Alice Rivoir. Dotado de inteligencia y liderazgo, se convirtió rápidamente en un representante político y dirigente de los colonos, siendo durante más de cincuenta años el referente indiscutido de la colonización valdense y el nexo entre los valdenses y las autoridades nacionales (Geymonat, 1994: 143).

Esta actitud no fue exclusiva del pastor ni de los valdenses. Muchas comunidades étnico-religiosas transformaron sus iglesias en centros o medios de preservación de la cultura del inmigrante frente al nuevo contexto, muchas veces hostil o por lo menos, no accesible (Bjerg, 2001; Seiguer, 2009). En el caso valdense, la iglesia misma, como institución o a través de sus pastores, tomó las riendas del proceso colonizador e invirtió en la compra de terrenos en los nuevos asentamientos. A medida que avanzaron los años y conforme se fueron agotando o dificultando las posibilidades, la conducción se hizo aún más centralizada y se crearon comisiones de colonización que, una vez inspeccionados los terrenos, convocaban asambleas y apuntaban a los colonos. De este modo, trataban de asegurar la conformación de núcleos homogéneos y evitar la diseminación de los colonos a un lado u otro del Río de la Plata. En consonancia, las nuevas colonias funcionaron como satélites de la colonia madre y, una vez consolidadas, repitieron el proceso originario (Geymonat, 1994).²⁴

Hacia fines de siglo, el primitivo núcleo del Rosario Oriental se había expandido por los departamentos de Colonia y parte de Soriano. Su población había pasado de aproximadamente 1450 personas en 1878 a cerca de 3800 en 1898. Para esa época existían dos grandes templos en la colonia madre (el de La Paz, de 1893, y el del "Centro", de 1898), múltiples capillas en las nuevas colonias, más de una docena de escuelas primarias, un centro de estudios secundarios, y notables avances en la producción agrícola y la tecnificación de esas tareas. Si bien el proceso no estuvo exento de dificultades y fracasos, como el intento colonizador en Santa Teresa (en Rocha, 1886), las colonias valdenses del Uruguay gozaban de prosperidad.

Luego de la "diáspora organizada" (1878-1900), Geymonat identifica dos etapas subsiguientes en los itinerarios valdenses. La primera de ellas, de "consolidación y frontera" (1900-1930), corresponde a la fundación de las últimas colonias valdenses y la maduración de la Iglesia valdense rioplatense.²⁵ El censo elaborado en 1906 para la Exposición de Milán registró 4000 valdenses sólo en Uruguay, sin incluir las familias dispersas, estimándose un número de 7000 personas para toda la región sudamericana. En esos años, el aporte valdense italiano había mermado notablemente y la mayoría de los colonos desplazados eran uruguayos, siendo

²⁴ Un ejemplo notable lo otorga Cosmopolita, la segunda colonia valdense del Uruguay, fundada en 1883. Cuando este núcleo se organizó bajo el pastorado de Pedro Bounous, muchos de sus colonos partieron hacia Ombúes de Lavalle, las colonias del San Salvador y la pampa argentina. Al mismo tiempo, otros tantos se instalaron en Riachuelo, Artilleros, Rincón del Sauce, Tarariras-Quintón, San Pedro y San Juan; todos ellos respetando la estrategia colonizadora.

²⁵ En la década de 1920 fueron fundadas las colonias uruguayas de "Arroyo Negro" o "Nin y Silva", en el Departamento de Paysandú, y "Nueva Valdense" o "Bellaco", en el de Río Negro. Estas últimas dos colonias, conjuntamente con la colonización de "Buena Vista" y "La Concordia" y después a "Alferez" cerraron el ciclo colonizador en Uruguay.

significativo el constante proceso de drenaje de población a la Argentina, en particular, hacia Colonia Iris (*Anexo*, Gráficos 1, 2, 3 y 4).

Además, según el especialista uruguayo, de 1900 en adelante las historias de los valdenses en Sudamérica pueden ser unificadas a través de una historia eclesiológica común, ya que en 1895 se realizó la primera Conferencia libre de las Iglesias Valdenses del Río de la Plata, y en 1903, la primera oficial. También, a partir de estos años la interrelación entre las colonias de ambos márgenes del Plata se hizo más estrecha a raíz de la procedencia de los colonos, la mayoría uruguayos. Ello coincidió con dos hechos más: la fundación del periódico *La Unión Valdense* (1903) y el cincuentenario de la Colonia Valdense (1908). Ambos acontecimientos condujeron a la formalización de canales de diálogo entre los colonos dispersos y el sostenimiento de una identidad común.

La segunda y última etapa señalada inicia en 1930 y se extiende hasta décadas recientes, correspondiendo con los procesos de “asimilación y reorganización” de las colonias valdenses. La periodización de Geymonat coincide con aquella sostenida por Villalpando (1970) y D’Epinay (1968), referida a la crisis de las “iglesias de inmigración” y el inicio de su nacionalización. Siguiendo este esquema, el estudioso presenta un diagnóstico sobre la situación de los valdenses sudamericanos, identificando tres problemas fundamentales: el agotamiento de la expansión colonizadora, la diseminación y urbanización y la “secularización” (el “abandono de las prácticas religiosas” y el “relegamiento a las esferas de intimidad”). Tales problemas, sumados a las coyunturas políticas y económicas, devinieron en las principales causas para la disgregación de los valdenses en tanto comunidad y, finalmente, el inicio de un proceso de integración a los contextos nacionales particulares (Geymonat, 1994).

La vía argentina

Algunos autores identifican tres corrientes de inmigración valdense en la Argentina: la primera de ellas estuvo integrada por valdenses que arribaron al Uruguay y se dispersaron de la “colonia madre” hacia el interior uruguayo y el litoral argentino en el siglo XIX, y hacia el territorio pampeano en el siglo XX; la segunda estuvo compuesta por quienes llegaron directamente de Europa en un proceso similar a la colonización uruguaya; y la tercera estuvo conformada por familias valdenses que vinieron en grupos migratorios protestantes, en su mayoría de origen suizo, francés o alemán (Luzny y Velázquez; 2001: 174). Las primeras corrientes estuvieron al frente del proceso de fundación de colonias en el país, en sintonía con la expansión uruguaya. No obstante, la colonización en la Argentina asumió ciertas particularidades.

De acuerdo con Geymonat (1994), la mayoría de las colonias establecidas durante el período no lo fueron con elementos exclusivamente valdenses, sino que incluyeron colonos de otras procedencias. Además, carecieron del “sistema organizado y jerarquizado” que permitía llevar a cabo un plan racional y colectivo de colonización como en Uruguay. En ello jugó un papel fundamental la ausencia de pastores estables –exceptuando Colonia Belgrano- y el fracaso estrepitoso de algunas colonias (Alejandra, por ejemplo), provocando un fenómeno de diseminación de colonos de una magnitud desconocida del otro lado del Río de la Plata y que afectó el devenir de las comunidades valdenses argentinas. Todas estas dificultades llevaron a que la consolidación de los núcleos demorara mucho más tiempo que en el caso uruguayo. Por último, varios de estos grupos terminaron bajo la supervisión religiosa de otras denominaciones protestantes, como la Iglesia Metodista en los casos de Rosario-Tala y Venado Tuerto (Geymonat; 1994: 360).

Dentro de las colonias fundadas en la época destacan: San Carlos (1860), Alejandra (1872), Las Garzas Norte o “El Sombrerito” (1870-1895), Rosario-Tala (1876- 1887), Belgrano (1882-1883), López (1886) y San Gustavo (1891- 1901); todas ellas en las provincias de Santa Fe y Entre Ríos, encontrándose también familias dispersas en Venado Tuerto, Calchaquí, San Javier, La Francia, entre otras. Las colonias más antiguas fueron constituidas por grupos provenientes de Italia; el resto fueron organizadas mayoritariamente por valdenses del Uruguay, como en el caso de Colonia Iris en la Pampa Central (*Anexo*, Imágenes II y III).

CAPÍTULO II

UNA COLONIA VALDENSE EN EL SUR PAMPEANO

Orígenes

Hacia 1886 Juan Pedro Rochón, Pedro Cayrus y Daniel Long emprendieron viaje a Patagones con el fin de inspeccionar tierras para un futuro asentamiento valdense, luego de recibir información sobre la fundación de Colonia Conesa (Río Negro). Si bien el viaje de reconocimiento no fue exitoso, a su regreso los *pioneers* entraron en contacto con las llanuras del suroeste de la provincia de Buenos Aires y observaron su potencial. Una década después, siendo Juez de Paz de la Colonia Valdense (La Paz, Uruguay), Rochón recibió noticias de Bartolomé Long, un valdense de Bahía Blanca, sobre colonias florecientes en esas latitudes y solicitó su ayuda para iniciar las averiguaciones correspondientes. Los informes llegaron en agosto de 1900, con una nota firmada por el empresario de la colonización Hugo Ströeder y un ofrecimiento de tierras en las cercanías de aquella ciudad portuaria, en el sur de la provincia bonaerense.²⁶

Luego de las consultas de rigor, Rochón viajó al sur argentino a corroborar la información. Tras su paso por Bahía Blanca, el 16 de septiembre de 1900 arribó a Villa Iris, entonces sólo un nombre que figuraba en el mapa, a kilómetros de la estación Rondeau. Durante dos días el viajero se encargó de recorrer los campos aledaños al naciente poblado, entre ellos, El Triángulo, una sección perteneciente a la Colonia Iris, propiedad de Ströeder. Finalmente, este

²⁶ Hugo Ströeder (1854-1938) nació en la ciudad de Langensalza, en la antigua Turingia, Prusia. En 1878 abandonó el Imperio Alemán y viajó a la Argentina, previo paso por África. Haciendo uso de sus vínculos con la élite gobernante y su espíritu emprendedor, en 1902 constituyó la sociedad "Stroeder y Compañía", mediante la cual logró fundar, en terrenos propios y de terceros, decenas de colonias o villas en las provincias de Santa Fe, Córdoba, Buenos Aires, Entre Ríos, Santiago del Estero y el entonces territorio nacional de la Pampa Central.

sector de la colonia sería el escogido, pues en las cercanías de Villa Iris “los campos ya estaban parcialmente poblados y por elementos de distintas nacionalidades”.²⁷ Antes de retornar al Uruguay, Rochón se entrevistó con Ströeder y le comunicó su intención de “formar una agrupación de colonos valdenses, que vendrían de la República Oriental y cuyo anhelo era quedar reunidos para ayudarse mutuamente y poder tener escuelas para la educación de sus hijos”.²⁸ El empresario, de confesión evangélica, aceptó la propuesta y le garantizó su apoyo.

A los pocos días de su regreso, Rochón convocó a los valdenses interesados a una reunión en la Sociedad de Socorros Mutuos de La Paz, donde resolvieron enviar una comisión integrada por el mencionado personaje y por Daniel Dalmas, Felipe Gardiol, David Ponet y Augusto Jordán. En el mes de octubre los delegados visitaron el territorio y se reunieron con Ströeder para dar paso al primer acto formal de la fundación del asentamiento. El 18 de octubre de 1900 cada uno de los *pioneers* firmó su contrato de campo, sin antes asegurar su deseo de “formar una colonia de [su propia] gente” a través de un acuerdo mediante el cual la empresa les reservaba el lote de tierras por el término de seis meses, tiempo suficiente para que lo poblaran sus coterráneos. De este modo, antes de que finalizara el año, otro grupo de valdenses del Uruguay arribó a El Triángulo y firmó sus contratos de compra-venta. Luego de este último viaje, inició el movimiento colonizador valdense en la región pampeana.

El Triángulo y sus colonos

Geymonat (1994) afirma que los valdenses evitaron entrar en disputas partidarias y en la política del Uruguay, pero no pudieron escapar de la realidad circundante y muchos de ellos fueron afectados por las revoluciones de 1897 y 1904.²⁹ No es de extrañar que, en el marco del movimiento colonizador inaugurado años atrás, varias familias decidieran alejarse de esas circunstancias y buscaran alternativas al otro lado del Río de la Plata. Por esos años, la

²⁷ L. Tron, 1926: 12.

²⁸ L. Tron, 1926: 12.

²⁹ En 1897, militares del Partido Nacional liderados por el caudillo Aparicio Saravia y Diego Lamas se movilizaron contra el gobierno colorado de Juan Idiarte Borda, a causa del incumplimiento del acuerdo de coparticipación entre los partidos Nacional y Colorado pactado en la Paz de Abril, tras la “Revolución de las Lanzas” (1870-1872), la crisis económica, la concentración del poder en manos de los colorados, el subsecuente elitismo del gobierno nacional y el fraude electoral. El levantamiento armado, conocido como la “Revolución de 1897”, finalizó con la firma del Pacto de la Cruz (18 de septiembre de 1897), luego de más de seis meses de hostilidades que habían movilizado a un total de 5.000 hombres en la guerrilla y a 20.000 en el Ejército. Dicho acuerdo estableció la renuncia a la lucha armada y el compromiso de una reforma electoral que incluyera la representación parlamentaria de las minorías políticas, entre otros asuntos. Sin embargo, el pacto no solucionó los problemas fundamentales del país y las divisiones entre ambos bandos persistieron. El conflicto se reabrió en 1904, tras la elección del colorado José Batlle y Ordóñez y el incumplimiento de los principios de 1897. La llamada “Revolución de 1904” devino en el último y más sangriento conflicto civil del Uruguay, cuya desenlace marcó un nuevo capítulo en la historia uruguaya, signado por el batllismo. Tras la muerte de Saravia, los blancos sólo obtuvieron una amnistía general y una promesa de reforma constitucional que recién sería contemplada en 1918 (Bethell, 1992).

Argentina gozaba de un notable crecimiento económico a raíz de la expansión de la frontera productiva y su incorporación al mercado internacional. Dada las posibilidades que ello significaba, entre 1881 y 1914 algo más de 4.200.000 personas arribaron al país, siendo 2.000.000 italianos, 1.400.000 españoles, 170.000 franceses y 160.000 rusos (Devoto, 2004). Además, la construcción de un proyecto de nación había conducido a las elites gobernantes a avanzar desde la tolerancia religiosa hacia la libertad de cultos, situación favorable para la instalación de denominaciones religiosas como la valdense.³⁰

La opción por El Triángulo (Lote 80), en el límite del partido bonaerense de Puán y el sureste de la Pampa Central (actual departamento de Hucal), constituyó una salida tanto para los colonos como para la comunidad valdense en su conjunto. Por un lado, las tierras fueron destinadas exclusivamente a los migrantes del Uruguay, con la promesa de que en tan sólo tres años fuesen sus propietarios. Por otro lado, contaban con una posición privilegiada para cumplir el cometido de los *pioneers*: la constitución de una colonia compacta. Los campos estaban rodeadas de apenas algunos poblados pequeños -las ciudades bonaerenses de Puán y Darregueira aún no poseían una población cuantiosa-, y contaban en sus inmediaciones con las estaciones de Villa Iris o Jacinto Aráuz, a una veintena de kilómetros de la colonia, para viajar a Bahía Blanca. Además, la región exhibía una marcada diversidad étnico-religiosa, garantizada por el éxito de otras experiencias colonizadoras similares, la mayoría integrada por germanoparlantes católicos, protestantes y judíos provenientes de Rusia (*Anexo*, Imagen IV).³¹

En febrero de 1901 llegaron las primeras familias a la región pampeana y a las pocas semanas se sumaron otras diez.³² En el transcurso de ese año arribó el resto del grupo

³⁰ El Tratado de Amistad, Navegación y Comercio entre Gran Bretaña y las Provincias Unidas del Río de la Plata, en 1825, devino en el primer reconocimiento oficial de denominaciones religiosas no católicas: las congregaciones anglicana y presbiteriana de origen británico. Las cláusulas del acuerdo sirvieron de modelo para la autorización de ejercicio del culto de las iglesias que solicitaran un tratamiento similar, hasta la sanción de la libertad religiosa por la Constitución de 1853-1860. La Carta Magna devino en el pilar fundamental en la gestión de lo religioso, si bien mantuvo una posición privilegiada para el catolicismo (el Estado se reservó el derecho al ejercicio del patronato y el sostenimiento del culto católico y destinó al catolicismo la conversión de las sociedades indígenas). Ello sería respaldado con la sanción de las llamadas "leyes laicas". Además de sancionar las leyes de Educación Común (1884), de Matrimonio Civil y del Registro Civil de Personas (1888), el Estado Nacional secularizó los cementerios y admitió la apelación a los tribunales civiles para las sentencias de eclesiásticos (Di Stefano y Zanatta, 2000; Bianchi, 2004; Seiguer, 2009).

³¹ Los daneses instalados en el centro sur de la provincia de Buenos Aires y los alemanes de Rusia ubicados en los partidos del sur-oeste (Coronel Suárez, Olavarría, Coronel Pringles, Adolfo Alsina y Villarino) constituyen los dos grupos étnico-religiosos más relevantes en el sur de la región pampeana. Estos últimos fundaron numerosas colonias en el área escogida por los valdenses. Dentro de ellas destaca la colonia judía de Narcisse Leven, organizada en el territorio pampeano por la *Jewish Colonization Association*, propiedad del Barón Maurice de Hirsch y asociados.

³² Las primeras familias en arribar fueron las de Daniel Dalmas, Luis Durand y José Arbilla, siendo este último no valdense. A raíz de esta primera instalación, el 19 de febrero, se considera la fundación propiamente dicha de la colonia (Tron; 1926: 18).

fundador, alcanzando una cifra de 169 personas: 105 hombres y 65 mujeres.³³ La mayoría de ellos eran provenientes del Uruguay, especialmente de Colonia Cosmopolita, seguidos por algunas familias de Colón, Entre Ríos. Según el relevamiento de Tron (1926), el grupo colonizador estuvo integrado por 107 uruguayos (de allí que por algún tiempo el grupo fuera identificado como “los Orientales”), 43 italianos, 13 argentinos y 6 personas de otras procedencias (Anexo, Gráfico 5).

Los colonos disponían de recursos personales importantes y casi todos compraron sus lotes, pues las condiciones de adquisición de los terrenos fueron juzgadas como muy ventajosas para la época (Gaignard, 1989). Aquellos que contaron con capital suficiente adquirieron uno o más lotes, a razón de \$ 25 moneda nacional la hectárea; “el resto, la inmensa mayoría, efectuó contratos de compra, a \$ 25 la hectárea, pagaderos en un plazo de tres años con el 8 por ciento de interés anual” (Geymonat; 1994: 364). Si bien prácticamente la totalidad del contingente se instaló en El Triángulo, unas cinco familias optaron por radicarse en Villa Iris.

Tal como sucedió en otros asentamientos rurales, los colonos debieron hacer frente a las duras condiciones de vida durante el período de adaptación al medio.³⁴ La sequía, los incendios y los malos rendimientos de las cosechas acentuaron el malestar y condujeron a un par de conflictos internos, como la polémica Durand-Costabel de 1903.³⁵ En consecuencia, muchos de los recién llegados no pudieron cumplir con la empresa colonizadora y estuvieron a punto de perder sus tierras. Al vencer los plazos de los contratos, el dueño de El Triángulo, Carlos Lewall,

³³ Unas 28 familias son consideradas fundadoras de la Colonia Valdense de Iris. A continuación sólo se citan los “jefes de familia”, tal como son presentados en el *Censo de las Familias Fundadoras de “Colonia Iris”* elaborado por L. Tron (1926): Justo Conte-Grand, Pablo Constantín, Juan M. Long, Alejo Griot, Daniel Dalmas, J. Daniel Bertin, Juan Pedro Negrin, Juan D. Costabel, Benjamin Long, Esteban Grand, Juan Negrin (hijo), Juan Negrin, Miguel Bools, Cristian Meyer, Santiago E. Long, Alberto Robert, David Bertinat, Juan D. Berger, Emilio Bertinat, Pablo Bertinat, Santiago Janavel (casado con M. Boussia), Santiago Janavel (casado con A. Dalmas), Juan D. Bonjour, Lorenzo Gonnét, Samuel Berton, Julio Forestier, Pedro Sassi y Emilio Rostán.

³⁴ En el transcurso de sus crónicas, el pastor Tron transcribe las noticias emitidas por *La Unión Valdense* (periódico editado entre 1903 y 1917 y sustituido por el *Mensajero Valdense* a partir de 1921), en donde los colonos de Iris manifestaban su malestar por los incendios de campos (como el de 1905) y las sequías de la primera mitad de la década de 1910.

³⁵ La “polémica” Durand-Costabel tuvo su relevancia dado el interés que ganó en *La Unión Valdense* y el espacio dedicado en las crónicas del 25º aniversario de la Colonia. Según relata Tron, hacia 1903 el pesimismo invadió a los colonos. Luis Durand, colono afincado en Villa Iris, envió una carta con fecha 14 de Marzo al citado periódico “para poner en guardia a los emigrantes valdenses del Uruguay acerca de la verdadera situación de la Colonia”, pues “excepto nuestra gente del Triángulo se quisieran ir”. En la misma describía la dura vida del colono para labrar la tierra, la rudeza del clima y la falta de créditos. Ante tal publicación, Daniel Costabel envió una nota -con fecha 15 de Abril- para replicar los dichos “exagerados” de su coterráneo. Poco tiempo después, en agosto, Alejo Griot envió una nota al periódico, aludiendo a los hechos, mediante la cual llamaba a la unidad de los valdenses, necesaria para impedir “lo más que se pueda, que las familias se aparten de los núcleos empezados, para confundirse en medio de gentes de otras nacionalidades y credos” (L. Tron, 1926: 36-40).

se hizo cargo otra vez de los terrenos para cederlos directamente a los colonos dos años más tarde en las mismas condiciones pactadas.³⁶

En ese tiempo los colonos contaron con la disponibilidad de créditos otorgados por las casas de ramos generales de la zona, a saber: la Casa de Adolfo Mengelle en Aráuz, la Casa Duprant de V. Carminatti en Bahía Blanca y el comercio abierto en 1901 por uno de los valdenses, Alejo Griot, en El Triángulo mismo. También recibieron ayuda del Superintendente del Ferrocarril Bahía Blanca al Noroeste, W. Harding Green, quien en 1902 les otorgó semillas en calidad de préstamos hasta la siguiente cosecha. En 1905, además, la colonizadora Ströeder realizó una donación de terrenos; una quinta de cinco hectáreas y veintiocho áreas en la Villa San Jacinto de Colonia Aráuz (Lote 16, Fracción B, Sección Cuarta), cerca de la estación homónima, en territorio pampeano. No obstante, los “representantes de vecinos de [...] la *Congregación* denominada *Valdense* de la Colonia Iris”, Alejo Griot y Daniel Dalmas, se comprometieron a edificar “Iglesia y Escuelas, no pudiendo ser destinada para ningún otro objeto ni poder ser enajenada”.³⁷ Con el correr de los años, los vínculos contraídos entre los colonos y los distintos comerciantes y empresarios de la zona impactarían en la dinámica comunitaria.

La expansión valdense en la Pampa Central

Hacia mediados de la década de 1910, la situación de la comunidad pampeana había mejorado notablemente. La rentabilidad del trabajo agrícola creció, todos los colonos fundadores pasaron a ser propietarios de sus campos y algunos hasta pudieron expandirse del otro lado del límite provincial, en la Pampa Central. Al respecto el pastor Tron comenta: “nuestros colonos –de 1905 en adelante- no solamente lograron conseguir los títulos de propiedad de los lotes contratados anteriormente, sino que compraron otros más, y muchos de ellos, se extendieron a la Gobernación de la Pampa, comprando varios lotes en el ‘Campo Aráuz’, al Sud de la misma estación, colonizado también por Ströeder” (Tron; 1926: 24).

Las estimulantes noticias provenientes de “Colonia Iris” -término que pasó a agrupar tanto al grupo pionero asentado en El Triángulo como al conjunto de familias valdenses dispersas en la zona- cubrieron las páginas de *La Unión Valdense*. En octubre de 1904, su corresponsal local, Alejo Griot, informaba sobre la necesidad de mano de obra para la próxima cosecha y el pago de buenos jornales. Además, sostenía que los jóvenes orientales eran “muy apreciados en las faenas de la cosecha y [recibían], con preferencia, los trabajos que

³⁶ Carlos Alberto Woodgate, a nombre y representación de Lewall, se entrevistó con los colonos y luego en Puán, ante escribano público, les otorgó las escrituras de los lotes mediante acta del 13/04/1905 (L. Tron, 1926: 20).

³⁷ L. Tron, 1926: 49-50.

[necesitaban] más cuidado y atención” (L. Tron; 1926: 52). Un año después, en el número de septiembre de 1905, el mismo Juan Pedro Rochón confirmaba la disponibilidad de terrenos en la región:

“En la sección G de la Colonia Iris quedan en venta aún 3900 hectáreas y en la sección C 1400, las que lindan todo el Norte del grupo de nuestros colonos los valdenses [...] Al Sur de la Estación de J. Aráuz y lindando con la misma, tenemos campos para la venta que pueden adquirir nuestros colonos, pudiendo contar que la empresa Ströeder les concederá toda clase de facilidades para el pago” (L. Tron; 1926: 56).

Ante el favorable panorama, entre 1904 y 1907 la región recibió un importante número de colonos y trabajadores golondrinas provenientes del Uruguay, Italia y otras colonias valdenses de la Argentina. El fenómeno tuvo una cobertura destacada dentro del principal periódico valdense de Sudamérica. A través de notas emitidas por sus corresponsales argentinos, *La Unión* informó sobre la movilidad de hombres y familias valdenses en el sur pampeano, algunos de ellos acompañados por pastores, como el grupo conducido por Enrique Beux en 1905 (*Anexo*, Gráfico 6). Tres fueron las razones principales del renovado interés por Colonia Iris: la irrupción de la revolución en el Uruguay y la consiguiente guerra fratricida que aconteció en 1904; la certeza de obtener ingresos elevados por temporada, y finalmente, la posibilidad de ser propietarios, más aún, considerando los buenos precios de las tierras en el sur pampeano y las facilidades otorgadas por la sociedad colonizadora.

Si bien muchos de los trabajadores estacionales retornaron a su lugar de procedencia, otros tantos se movilizaron por la Argentina antes de tomar esa decisión. Por ejemplo, en la Colonia Demarchi (Catrilo), un grupo permaneció hasta comienzos de 1907; al poco tiempo, algunos de ellos fueron al “Meridiano V (FCO)” mientras que un par de familias retornaron a Colonia Iris y al Uruguay. Monte Nieves fue otro de los destinos escogidos; los registros mencionan la existencia de “una importante agrupación de valdenses” en ese lugar (L. Tron; 1926: 60). Más allá del éxito o el fracaso de esas iniciativas personales, merece nuestra atención la circulación de personas en estos primeros años y, en especial, la movilidad valdense tanto en los campos y poblados aledaños a Colonia Iris como en otros rincones del territorio pampeano.

A pocos años de su origen, el asentamiento sureño pasó a ser uno de los centros receptores de valdenses más importantes del país. El núcleo original de El Triángulo fue secundado por otros en la Pampa Central (Jacinto Aráuz, Villa Alba) y la provincia de Buenos Aires (Villa Iris, General Rondeau). Para 1926, L. Tron censó en el lugar 1573 colonos (865 hombres y 708 mujeres), de los cuales 962 se definieron como argentinos, 484 como uruguayos, 105 como italianos y 22 adscribieron a otras nacionalidades (*Anexo*, Gráficos 7 y 8). Dentro de

ellos, Maluendres (1994) registra 102 arrendatarios (51.5%), 67 propietarios (33.8%) y 26 arrendatarios/propietarios (13.1%), que, en total, disponían de 53356 hectáreas en la zona (Maluendres, 1994: 3-4). En menos de tres décadas, Colonia Iris logró un crecimiento destacable a la par de otros poblados valdenses en el Cono Sur, incrementando su número y radio de influencia. Para entonces, como veremos, los valdenses pampeanos habían desplegado una serie de estrategias a los fines de mantenerse unidos frente a la segregación espacial.

CAPÍTULO III

LA IGLESIA DE COLONIA IRIS

Los primeros pasos

Una vez instalados en la pampa argentina, los valdenses se propusieron tres tareas: “tener una escuela dominical para los niños y un poco de instrucción religiosa para los jóvenes”; obtener de la empresa colonizadora un terreno para la construcción del templo; y conseguir “un obrero, pastor, o, a lo menos, maestro evangelista”.³⁸ En efecto, solicitaron la incorporación a la Iglesia de Cosmopolita (Uruguay) con el fin de recibir la atención de su pastor, pues una gran parte de ellos provenía de allí y era “la más cercana, aunque separada por más de mil kilómetros”.³⁹ No obstante, el envío de un obrero fue satisfecho a cuenta gotas. Mientras tanto, la donación del terreno recién llegaría en 1905, cuando Ströeder donó “*una quinta en la Villa San Jacinto, Colonia Aráuz*”, fuera de los límites del núcleo original.⁴⁰ Ante este panorama, los colonos debieron considerar otras alternativas que, conjuntamente, dieron forma a la congregación valdense pampeana.

En un principio, apoyaron las iniciativas de un ex alumno del Liceo de Colonia Valdense (La Paz, Uruguay), Oscar Griot, y luego de un vecino, Benjamín Long. Estos hombres se ofrecieron voluntariamente y durante los primeros años se encargaron de officiar el culto y enseñar a niños y jóvenes en sus casas particulares.⁴¹ Sin embargo, para algunos observadores contemporáneos estas reuniones se desarrollaban en condiciones poco óptimas para cumplir con los objetivos de la instrucción religiosa y elemental. Esta situación condujo a que, hacia el

³⁸ L. Tron, 1926: 30.

³⁹ L. Tron, 1926: 30.

⁴⁰ L. Tron, 1926: 50.

⁴¹ L. Tron, 1926: 30.

año 1903, un grupo de colonos iniciara las acciones necesarias para la edificación de un local destinado a “Escuela, Cultos y Catecismos y Escuela Dominical”.

Dieciocho padres de familia decidieron contribuir a los gastos de construcción, fijando como cuota individual la suma de \$ 35 moneda nacional. Uno de los colonos, Pablo Constantin, ofreció un terreno de dos hectáreas, una donada y otra abonada por los vecinos. Si bien existieron varias ofertas, la aceptación de la misma se debió a la ubicación estratégica de las tierras, en un punto neurálgico de la colonia. Para septiembre de 1904, un comunicado de *La Unión* informaba de la satisfactoria campaña de “Suscripciones Pro Local de Culto y Escuela del Triángulo”. Meses después, los valdenses inauguraron el salón de reuniones y culto: un local de madera y zinc, de cinco metros de ancho y ocho metros de largo.⁴²

Concluida la obra, los valdenses concentraron sus energías en la búsqueda de “un obrero, pastor, o, a lo menos, maestro evangelista”, “que pueda consagrarle todo su tiempo y fuerzas, y visitar las familias que necesitan consuelo, exhortaciones e instrucciones”.⁴³ Tales acciones quedaron evidenciadas en una serie de solicitudes en el periódico *La Unión*. Pero, una vez más, la gente de El Triángulo sólo obtuvo las visitas de algunos pastores itinerantes y los servicios de María Mondon, quien, durante su breve estancia en 1906, atendió a más de una treintena de niños en la escuela diaria, se ocupó de la escuela dominical y dio lecciones de catecismo.⁴⁴

Si bien la presencia de pastores temporales apaciguó a los más fieles, los padres de familias mantuvieron una constante preocupación por la educación de sus hijos. La situación se tornó inquietante con el incremento demográfico de la población infantil y los colonos debieron tomar una decisión más firme: realizar un pedido formal ante el Consejo Escolar de Puán. En 1907, finalmente, los habitantes de El Triángulo recibieron una respuesta favorable por parte de las autoridades provinciales; el gobierno de Buenos Aires enviaría un maestro para satisfacer las demandas de los valdenses. Ante la ausencia de un edificio público para la enseñanza, los colonos arrendaron el local al gobierno provincial, “para instalar en él una Escuela del Estado”, reservándose el derecho de poder utilizarlo en los “días festivos” para la celebración del culto.⁴⁵ Con el correr de los años dicha situación generaría roces entre los distintos actores.

⁴² L. Tron, 1926: 45-47, 70.

⁴³ L. Tron, 1926: 73.

⁴⁴ L. Tron, 1926: 47.

⁴⁵ Archivo de la Iglesia Evangélica de Colonia Iris (desde ahora, AICI), Libros de Actas I, Asamblea, 03/04/1907.

La fundación de la Iglesia de Colonia Iris

El 17 de diciembre de 1905, tras la inauguración del salón de reuniones y en medio de una segunda corriente inmigratoria proveniente del Uruguay, los colonos de El Triángulo convocaron a una asamblea. El motivo de la misma fue la constitución de la “Parroquia e Iglesia de Colonia Iris y alrededores”, entidad que desde entonces abarcó a “los grupos evangélicos de Colonia y Villa Iris, de General Rondeau, Jacinto Araúz, Villa Alba, el Piche y alrededores” (ver *Apéndice documental*).⁴⁶ El acto fue presidido por el pastor de Colonia Valdense, el mismísimo Daniel Armand Ugon, en calidad de presidente de la Comisión Ejecutiva del distrito de la América del Sur de la Iglesia Evangélica Valdense, y actuando como secretario, Alejo Griot, diácono de la congregación local.⁴⁷

La asamblea revistió vital importancia tanto por el sentido intrínseco del acto como por las cuestiones que fueron tratadas allí. Respecto al primer punto, debemos señalar que la Iglesia Valdense (italiana y rioplatense, indistintamente) se organiza a través de un sistema presbiteriano-sinodal, siguiendo tradiciones calvinistas.⁴⁸ La Asamblea local es la principal instancia de gobierno y regulación de la Iglesia, seguida por el Consistorio –órgano consultivo encargado de conducir los asuntos de la iglesia local-.⁴⁹ Por estatuto, todos los miembros de la parroquia participan de la misma.⁵⁰ No obstante, para tener voto se requiere ser “miembro elector”, es decir, haber cumplido 21 años de edad y solicitado por escrito al Consistorio su

⁴⁶ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 17/12/1905.

⁴⁷ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 17/12/1905.

⁴⁸ Los valdenses contemporáneos están organizados en congregaciones que funcionan de modo asambleario. Cada congregación o parroquia posee una “Asamblea Local” o “Asamblea de Iglesia”. Anualmente, se convoca a una “Asamblea de asambleas”, la “Conferencia de Iglesia” o el Sínodo (“*caminar juntos*”). Éste es el encargado de tomar las decisiones generales para todas las iglesias miembros, en base a los informes de cada una de las parroquias y en presencia de sus delegados. El Sínodo nombra un órgano ejecutivo, la “Mesa Valdense”, cuyo presidente es el “Moderador” -generalmente, uno de los pastores de la región-. En la actualidad, y por razones prácticas de coordinación, las iglesias de una misma zona forman un “Presbiterio”, organismo regional intermedio de discusión y resolución (Geymonat, 41-42).

⁴⁹ El Consistorio “es el órgano ejecutivo de las resoluciones de la Asamblea, dirige la Iglesia y administra sus bienes, de acuerdo con las atribuciones que a este efecto le hayan sido acordadas por estos Estatutos o por la Asamblea.” (artículo 44°) Está integrado por “el Pastor titular o el Evangelista titular de la Iglesia, y los Ancianos y Diáconos que hubiere elegido la Asamblea.” (artículo 45°). AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927).

⁵⁰ Según los *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), “para ser miembro de esta Iglesia se requiere profesar la fe y los principios de la misma y ajustar a ellos la conducta pública y privada” (artículo 4°). Aquellos que, “encontrándose en las condiciones del artículo anterior, deseen ser miembros de la iglesia, deberán solicitarlo por escrito al Consistorio” (artículo 5°). “Resuelto por éste la admisión, a mayoría de votos, el Pastor o el Evangelista que haga sus veces, los presentará en un culto público” y “desde ese instante quedarán reconocidos como miembros de la Iglesia” (artículo 5°). Son obligaciones de los miembros de la Iglesia: “a) Ajustar su conducta pública y privada a los principios de la misma. b) Asistir con regularidad a los cultos, salvo impedimento justificado a juicio del Consistorio. c) Contribuir pecuniariamente a las necesidades de la Iglesia. d) Someterse a la disciplina de la misma.” (artículo 6°). AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris*.

incorporación al Registro de Electores.⁵¹ Tales requisitos devienen de las facultades que ostentan los participantes de la asamblea, a saber:

“a) La elección de Pastor titular de la Iglesia o del Evangelista titular que haga sus veces. b) Determinar el número de Ancianos y Diáconos que deberá tener la Iglesia y elegirlos. c) Nombrar delegados de la Iglesia para misiones de orden espiritual, o para que la representen ante otras Iglesias o Federación de IEV, o en Asambleas, Congresos o Conferencias en que se traten cuestiones de carácter religioso o de orden moral. d) Aprobar su observar la Memoria Anual del Consistorio. e) Autorizar el presupuesto de gastos a que deberá sujetarse el Consistorio. f) Resolver sobre la compra, hipoteca o enajenación de bienes inmuebles de la Iglesia. g) Dictar todas las resoluciones que creyere convenientes, dentro de las normas de estos Estatutos.”⁵²

De las competencias listadas, interesa destacar la elección de cada uno de los “cargos de la Iglesia” (pastor, evangelista, ancianos, diáconos y delegados) y la consecuente conformación del consistorio.⁵³ La asamblea tiene la prerrogativa de escoger, renovar o revocar a las autoridades y representantes de la parroquia. En otras palabras, su convocatoria y concreción resultan esenciales para el normal funcionamiento de la institución y el sostenimiento de los principios teológico-organizativos de los valdenses. Como observaremos más adelante, la falta de participación de los miembros y la ausencia de asambleas alteró el normal funcionamiento de la iglesia; en algunas ocasiones, pastores y otros líderes de la comunidad no recibieron el debido seguimiento y colocaron a la parroquia en situaciones administrativas y financieras delicadas.

En cuanto a su implicancia, la asamblea cristalizó el empeño de los colonos por mantener su estructura comunitaria, creencias y prácticas, en una fecha marcada por el arribo de

⁵¹ AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículos 11° y 12°.

⁵² AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículo 25°.

⁵³ “Para ser electo Pastor se necesita haber recibido la consagración u ordenación de Ministro Evangélico por la IEV de Italia, o el reconocimiento (por la misma) de la ordenación recibida por otra Iglesia Evangélica” (artículo 27°). Sus funciones son “las que le atribuyen las Sagradas Escrituras”: la predicación del Evangelio y la construcción religiosa de la juventud; preside el culto público y administra el Bautismo y la Santa Cena; bendice los matrimonios, y, de una manera general, vela por todos los intereses espirituales de la Iglesia que es confiada” (artículo 28°). Se llaman Evangelistas “a las personas que, sin haber recibido la consagración de Ministro Evangélico, poseen, sin embargo, los conocimientos y aptitudes requeridos para el ejercicio de ese ministerio, y han recibido, para ejercerlo, autorización de la IEV de Italia. Las funciones del Evangelista son las mismas que las del Pastor” (artículo 29°). Los ancianos tienen el deber de “visitar y prestar apoyo moral a los enfermos, a los pobres y a los aflijidos” y “velar, conjuntamente con el Pastor o Evangelista, por el adelanto espiritual de la Iglesia, y particularmente de los miembros radicados en la zona en que deberán actuar” (artículo 30°). Los Diáconos, por su parte, “deben ocuparse especialmente en recibir las contribuciones de miembros de su zona para la Iglesia, en hacer colectas y en distribuir a los necesitados el socorro que hubiere dispuesto el Consistorio” (artículo 31°). Para ser electo Anciano o Diácono, se requiere ser miembro elector de la Iglesia, tener veinticinco años de edad y “no tener ningún interés personal en la administración de los bienes de la Iglesia” (artículo 32°). Finalmente, se encuentran los “Delegados de la Iglesia”: son elegidos por la Asamblea “para misiones de orden espiritual, o para que la representen ante otras Iglesias o Federación de IEV, o en Asambleas, Congresos o Conferencias en que se traten cuestiones de carácter religioso o de orden moral” (artículo 33°). AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927).

nuevos colonos, la adquisición de campos en el Territorio Nacional de la Pampa y el temor a la dispersión de los valdenses fuera de Colonia Iris. Meses atrás, uno de los referentes de la comunidad, Alejo Griot, enviaba una nota a *La Unión* donde bregaba por consolidar los grupos existentes e impedir “lo más que se pueda, que las familias se aparten de los núcleos empezados, para confundirse en medio de gentes de otras nacionalidades y credos” (L. Tron, 1926: 40). En este sentido, las decisiones tomadas en el encuentro de 1905, como la constitución de una “congregación independiente”, la aceptación de nuevos miembros y el establecimiento de un organigrama de los servicios pastorales; deben entenderse como mecanismos empleados con el fin de asegurar esa unidad.⁵⁴

La colonia pampeana brindaba señales de progreso, con saldos positivos en las últimas cosechas, un marcado crecimiento demográfico y acciones tendientes a la conservación de su fe en un territorio adverso y lejano del principal centro valdense sudamericano, en el Uruguay. No es de extrañar que, ante la presencia del presidente de la Comisión Ejecutiva, y en búsqueda de tal reconocimiento, la asamblea resolviera la conformación de una “Congregación Independiente bajo la dirección de un ministro Evangélico”. Mediante tal declaración, los colonos afirmaron su deseo de constituirse en parroquia y recibir las prerrogativas correspondientes. Formaron el consistorio, órgano ejecutivo de la iglesia, y nombraron a sus integrantes: Juan David Bertinat, anciano de Villa Iris; Juan Santiago Bonjour, anciano de Rondeau; Lorenzo Forneron y Esteban Arnaldo, anciano y diácono por Villa Alba, Mauricio Borel, diácono por El Piche. Además, eligieron a los delegados de la comunidad ante la próxima conferencia sinodal, en esta ocasión, Emilio Rostán y el mencionado Griot.⁵⁵

La constitución de una congregación independiente implicaba la presencia de un pastor estable en la colonia, y un pastor estable conllevaba una recaudación fija mensual y el consiguiente compromiso de los colonos de asegurar una mínima autarquía. Los colonos debían garantizar “para sí y sus familias como para otras numerosas familias protestantes establecidas en estos parajes los servicios de un pastor evangélico que los visite, dirija cultos públicos y particulares e instruya a la juventud”.⁵⁶ Por ello, a modo de prueba, los valdenses abrieron listas de suscripciones con el objeto de evaluar el grado de participación de los miembros contribuyente y el sistema de recaudación (ver *Apéndice documental*). Muchos de los destinatarios aún eran arrendatarios y evitaron asumir nuevos compromisos, al menos “por el término de tres o cuatro años por cuanto no tienen seguridad de quedar por más tiempo su los

⁵⁴ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 17/12/1905.

⁵⁵ En 1903, las iglesias valdenses del Río de La Plata celebraron la primera conferencia oficial, donde cada una de las parroquias sudamericanas enviaron a sus delegados - en 1896 se había realizado la primera conferencia “libre”-.

⁵⁶ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 17/12/1905.

terrenos que ocupan". Otras personas no pudieron aportar "sumas más elevadas para el establecimiento de cultos e instrucciones porque [debían] costear la escuela para sus hijos".⁵⁷ No obstante, de acuerdo con la información consignada en las actas, el resultado auguraba éxitos.

"El grupo de Villa Alba, sin indicar sumas, se ha manifestado dispuesto a contribuir para el sostén del pastorado y se cree que sus suscripciones alcanzarán a 150 pesos. La lista de Villa Iris y Rondeau arroja presentemente un total de 402 pesos y se espera llegar a quinientos. Las suscripciones de Jacinto Arauz alcanzan a 35 pesos, las de El Piche a 130 pesos y se creen que llegarán a doscientos y pasarán también de esta suma. En fin las de la parte de la Colonia Iris, llamada El Triángulo con sus alrededores, donde se encuentra el núcleo más importante de familias, casi todas propietarias, suman hasta el presente 1414 pesos o sea un total de pesos dos mil cien treinta y uno, entre los suscritos y lo prometido. Cree la asamblea que debe asignarse como sueldo al pastor a lo menos dos mil cuatrocientos pesos anuales. Se espera cubrir la diferencia con las suscripciones de las personas que no han sido vistas y las de las familias que deben llegar para establecerse en el campo llamado de Martínez y cerca de Rondeau, cuyo número pasa de veinte"⁵⁸

Ensayado el sistema de suscripciones y fijado el monto destinado al pastor, los valdenses consideraron también la necesidad de contar con veinte hectáreas para el uso del pastor. Como era difícil conseguirlas de algún vecino, "se encargó al presidente de la Comisión de averiguar si las personas residentes en el Uruguay que tienen propiedades en ésta consentirían en ceder parte de su terreno"; en caso negativo, el Consistorio de la Iglesia de Iris trataría de conseguirlas de otro modo. Las suscripciones de 1906 se invertirían en la compra del terreno y en la construcción de la casa-habitación del pastor. Para entonces, la asamblea esperaba que "la Comisión Ejecutiva se dirija a la Mesa Valdense y al Comité de Evangelización de nuestra Iglesia solicitando, en nombre de la congregación de Iris, el envío de un pastor".

Del mismo modo, los colonos dejaron establecido el organigrama de la naciente parroquia. El pastor iba a residir en El Triángulo, epicentro de la colonia valdense, y repartir su trabajo de tal modo que satisfaga a los grupos más importantes: tendría que "dirigir todos los domingos por la mañana un culto en el Triángulo y por la tarde, tres veces por mes, a Villa Iris y una vez a Villa Alba o dos veces cuando hay cinco domingos en el mes". Hasta la confirmación de su arribo, los valdenses confirmaron la labor de Juan David Bertinat, frente a las reuniones de culto y la escuela dominical de Villa Iris; Esteban Arnaldo, en la escuela dominical de Villa; y Benjamín Long y Pablo Caffarel, en la escuela de El Triángulo.⁵⁹

⁵⁷ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 17/12/1905.

⁵⁸ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 17/12/1905.

⁵⁹ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 17/12/1905.

En fin, la asamblea de 1905 devino en un acto de reconocimiento ante las autoridades de la Iglesia Valdense sudamericana; un reconocimiento al esfuerzo y la perseverancia de los pioneros y una reafirmación de aquel anhelo de Rochon de constituir una comunidad valdense “homogénea y próspera” en la región pampeana. Además, estableció una plataforma organizativa y de compromisos mutuos para los valdenses de la Pampa Central. Fue un pronunciamiento en el que se fijaron las directrices de la colonia e iglesia valdenses locales para los años siguientes.

Los trabajos pastorales iniciales

Entre 1901 y 1908, los colonos recibieron la atención religiosa de Pedro Bounous (1901, 1906 y 1908), Enrique Beux (1902 y 1904), Benjamín A. Pons (1903 y 1905), Daniel Armand Ugon (1905), Pablo Davit (1907) y Bartolomé Leger (1908). La mayoría de ellos eran italianos y llegaron previa campaña en el Uruguay: Bounous era el pastor de Cosmopolita, Ugón estaba a cargo de Colonia Valdense, Leger era el Vicemoderador de la Iglesia Valdense y Davit había asumido la Presidencia de la Comisión Ejecutiva al momento de visitar la colonia pampeana. Pero los hubo también de otros lares: Beux era el obrero de Colonia Belgrano (Santa Fe) y Pons oficiaba como agente de la Sociedad Bíblica Extranjera.

En general, los pastores arribaban en los primeros o últimos meses del año; por lo cual, los colonos quedaban sin la atención de un obrero evangélico de marzo a noviembre y el puesto vacante era suplido por los diáconos, ancianos o alguno de los miembros de la congregación. Durante su estadía, visitaban a las familias esparcidas por la región y celebraban bautismos, catecismos, exámenes a catecúmenos, reuniones con los jóvenes, canto y culto con Santa Cena.⁶⁰

Los servicios no estuvieron dirigidos exclusivamente a los colonos valdenses; siempre que fuese posible, los pastores destinaron parte de su tiempo a otras familias protestantes. En 1901, Pedro Bounous informaba de su visita a los valdenses de la colonia como también a “otras familias protestantes ya establecidas en aquellos alrededores”. En su breve estancia en El Triángulo, el pastor proporcionó lecciones de catecismo y cada domingo presidió dos cultos: uno en la colonia, donde cada semana congregó a un centenar de personas; y otro en la naciente Villa Iris, “donde hay tan sólo 4 o 5 familias” y “asistieron a los cultos de 40 a 50 personas”. En este último lugar, precisamente, una familia dinamarquesa “prestó el local” para la reunión

⁶⁰ Las actas de las asambleas y las memorias de los pastores detallan con exhaustividad los recorridos realizados en el sudoeste bonaerense (en el partido de Puán y también en la ciudad de Bahía Blanca) y sudeste del Territorio de la Pampa Central (gran parte del departamento de Hucal).

dominical. Para Bounous, en efecto, la presencia de un obrero significaba una oportunidad valiosa para el crecimiento de la congregación, pues de haberlo “varias familias protestantes de nacionalidad alemana, dinamarquesa u holandesa se unirían”. Además, en la ciudad de Bahía Blanca, “[descubrió] 6 familias valdenses y puede ser que haya más en los alrededores”, con la consiguiente posibilidad de expandir los límites de la iglesia.⁶¹

Las proyecciones tenían su límite. Más allá de Colonia Iris, los alemanes de Rusia organizaron comunidades rurales con una dinámica muy semejante a la valdense. Si bien algunos de ellos eran protestantes, los visitantes no dudaron en destacar algunas diferencias. Enrique Beux, en una nota enviada a *La Unión Valdense*, decía al respecto:

“Visité la nueva Colonia Iris a fin de Noviembre [1902]. La impresión que me causó es bastante buena. Se ve que nuestros colonos son gente laboriosa, pues tratan de embellecer lo más posible sus casas, con quintas y flores. ¡Qué contraste con la colonia de los rusos, cuyas habitaciones son chozas esparcidas en medio del campo desnudo! El único deseo del ruso es poseer una casa en la aldea o villa, donde va a pasar los días festivos, mientras que el colono valdense trata de establecerse bien en su propiedad.”⁶²

En este sentido, es notable el papel ocupado por los pastores en la configuración, en primer lugar, de los límites (reales o imaginarios) de la colonia a través de sus acciones y discursos; y en segundo lugar, de la estructura organizativa. No casualmente, durante su estancia, los valdenses pudieron resolver cuestiones organizativas y afianzar el funcionamiento de la parroquia. En presencia de Beux, por ejemplo, eligieron a una de las primeras comisiones ejecutivas de la congregación y organizaron la construcción del salón de reuniones y cultos y el sistema de suscripciones. Luego, durante la visita del Presidente de la Comisión Ejecutiva, celebraron la asamblea fundacional de la parroquia. Con el arribo de Pablo Davit, el edificio fue ampliado y alquilado al Consejo Escolar de Puán. Además, se obtuvo un campo de veinte hectáreas para construir la casa pastoral, obra que fue iniciada en 1908 e inaugurada para la visita de Bartolomé Leger, cuando fue presentado el nuevo pastor de Iris.⁶³

El “primer conductor espiritual” de la IEVCI

El 20 de diciembre de 1908 David Forneron se hizo cargo de la Iglesia de Colonia Iris. Recién llegado de Italia y previa estancia en Uruguay, Forneron fue el “primer conductor

⁶¹ L. Tron; 1926: 30-31.

⁶² *La Unión Valdense*, 02/1903.

⁶³ Para la construcción de la casa pastoral se realizó una colecta. El dinero reunido, además, fue destinado para el pago de viáticos del pastor Davit y donado al fondo “Mateo Prochet” –pro Caja de Jubilaciones de Pastores– (E. Tron y Ganz; 1958: 241-242).

espiritual” de la congregación. Su pastorado tuvo que sortear una serie de dificultades y cuestionamientos. El primero de ellos fue la falta del dominio del castellano, situación que durante algunos meses entorpeció la administración de los cultos y otros servicios de su ministerio, pese a que muchos colonos aún comprendían el italiano.

Más apremiante para el nuevo pastor fue la situación deficitaria que presentaba la Iglesia. Los gastos derivados de la edificación de la casa pastoral y el local para escuela y las demoras de los colonos en el cumplimiento de sus compromisos pecuniarios dejaron un saldo negativo en las arcas de la parroquia. Si bien los valdenses pudieron salir de esta situación en 1910, las sequías y los rendimientos paupérrimos de las cosechas llevaron a la Colonia “al borde del desastre”. Según los relatos reproducidos por L. Tron, los animales morían por falta de pastos y Forneron debió destinar sus honorarios para forraje a los fines de amortiguar las pérdidas de colonos. Veinte familias del llamado “Campo Martínez” fueron desalojadas por vencimiento del contrato de arrendamiento: cinco de ellas pudieron ubicarse en las cercanías, pero el resto tuvo que irse más lejos, cerca de Eduardo Castex.⁶⁴

El resultado de esta dispersión fue un aumento considerable del trabajo pastoral, dada las distancias entre los colonos y la superficie por recorrer. Por tal motivo, el consistorio decidió aprobar la subdivisión del “campo de trabajo” en ocho secciones; a saber:

“La primera y la segunda comprenden el Triángulo propiamente dicho y la colonia del monte Lauquen. La tercera comprende Colonia Iris. La cuarta: Villa Iris. La quinta Campo Martínez. La sexta: Jacinto Arauz. La séptima: Lote quinze y diez y seis (Pampa). La octava: Villa Alba.”⁶⁵

Esta diagramación fue cumplimentada con el nombramiento de diáconos y ancianos para cada una de los grupos, a los fines de satisfacer las demandas de todas las familias, facilitar el trabajo pastoral y mantener conectados a los colonos.⁶⁶ Además, el Consistorio decidió concentrar todas las actividades vinculadas a la enseñanza catequística en los tres cursos dictados por Forneron en El Triángulo, Villa Iris y Villa Alba. Pese a ello, algunos valdenses clamaron por una presencia más activa del pastor, sobre todo quienes residían en los campos de Martínez y en Arroyo Seco (más allá de Villa Iris, en provincia de Buenos Aires).⁶⁷

La presencia de un obrero y el establecimiento de un cronograma de reuniones y culto robustecieron a la iglesia. Sin embargo, el estilo personal de Forneron resultó conflictivo. El pastor concentró demasiadas responsabilidades, resquebrajando la joven estructura comunitaria: “presidía la asamblea y actuaba como secretario”, redujo las reuniones hasta una por año y “toda

⁶⁴ L. Tron, 1926: 96

⁶⁵ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 13/04/1910, pág. 28.

⁶⁶ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 13/04/1910, pág. 28.

⁶⁷ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 03/07/1911, pág. 35; Consistorio, 16/11/1911, pág. 39.

la tarea religiosa parece haber estado íntegramente en sus manos”.⁶⁸ Además, cuando su mujer y sus hijos enfermaron a fines de 1911, debió suspender sus trabajos ministeriales por varias semanas.⁶⁹ De acuerdo con las actas de sesiones, algunos cargos de diáconos y ancianos quedaron vacantes y resultó “imposible” convocar una asamblea, por lo cual las decisiones empezaron a recaer en un grupo cada vez más reducido y cercano al pastor (*Anexo*, Gráfico 9).⁷⁰

Probablemente, esta situación fue retroalimentada por los problemas financieros de los colonos y los respectivos efectos al interior de la comunidad. En las temporadas 1910-1911 y 1913-1914, la parroquia sufrió los primeros embates a raíz de las malas cosechas, como puede observarse en el Gráfico 10 (*Anexo*), y la consecuente caída de las suscripciones y los donativos.⁷¹ La situación alteró los ánimos de los colonos y hubo “quejas contras algunos contribuyentes que ni [quisieron] recibir a los diáconos”.⁷² Además, hacia 1912 el Consejo Escolar de Puán dejó de abonar los alquileres de forma regular, exigiendo mejoras edilicias.⁷³ Frente a tal panorama, no es extraño que los líderes y rostros visibles de la comunidad fueran blancos de cuestionamientos.

Cierto es que, hacia 1913, la Iglesia de Colonia Iris quedó acéfala. Luego de que los miembros de su familia enfermaran, Forneron decidió poner fin a su experiencia en la pampa argentina y partió rumbo a Italia.⁷⁴ La “estrechez económica” era acuciante y las actividades se redujeron al mínimo.⁷⁵ Pese a la renuncia de algunos de sus integrantes, el consistorio tuvo que tomar una serie de medidas a los fines de socavar la situación crítica de la Iglesia: reevaluó la continuidad de la escuela dominical de Campo Martínez y el traslado de sus alumnos a Villa Iris;

⁶⁸ AA.VV, 1970: 11. Los pastores Levy Tron y Ernesto Tron presentan un relato diferente. Al respecto, este último dice: “Forneron se dedicó de lleno al desempeño de su ministerio. Una de las mayores dificultades eran las deudas de la Iglesia que pesaban sobre la Casa Pastoral y el local de cultos, y encontrar los recursos para equilibrar el presupuesto anual. Vino luego la espantosa sequía de 1910. A pesar de las grandes distancias que tenía que recorrer con su sulky, el abnegado Pastor Forneron siguió impertérrito en el cumplimiento de su deber, hasta que cayó agobiado por su carga y tuvo que guardar cama varios días. Una vez repuesto, comprendió que no podría seguir adelante, a pesar de toda su buena voluntad y energía y comunicó al Consistorio su decisión de volver a Italia. El 7 de diciembre de 1912, el digno y esforzado Pastor Foneron dejaba su parroquia de C. Iris, ‘llevando consigo la bendición de sus feligreses que, con lágrimas, le despidieron en la estación de Jacinto Aráuz” (E. Tron y Ganz; 1958: 242).

⁶⁹ L. Tron, 1926: 97-98.

⁷⁰ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 30/03/1912, pág. 40.

⁷¹ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 03/07/1911, pág. 34.

⁷² AAVV, 1970: 11.

⁷³ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 24/07/1911, pág. 36; 23/09/1911, pág. 37; 30/03/1912, pág. 40.

⁷⁴ Las crónicas de L. Tron señalan el 7 de junio de 1912 como fecha de partida del primer pastor de Colonia Iris. De acuerdo con las Actas de Bautismos de la Iglesia de Colonia Iris, Fornerón celebró su última ceremonia el día 29/05/1913.

⁷⁵ Las actas registran: en 1910, cinco reuniones del consistorio y una asamblea; en 1911, cuatro sesiones del consistorio y una asamblea; en 1912, una única reunión del consistorio; en 1913, cuatro sesiones del consistorio; y en 1914, diez encuentros celebrados por el consistorio y dos asambleas. Es notoria la disminución de actividades entre 1912 y 1913, destacándose la ausencia de asambleas (*Anexo*, Gráfico 9).

depositó el dinero recaudado en algunas casas de comercio, como “la Casa de Comercio de los señores Mengelle, Raffo y Cia” de Jacinto Arauz.⁷⁶; y se hizo responsable del pago de honorarios al pastor de Belgrano, Enrique Beux, quien una vez más fue enviado por la Comisión Ejecutiva para auxiliar a los valdenses por un breve tiempo.⁷⁷ Si bien la situación económica mejoraría en poco tiempo, un nuevo obstáculo apareció en el camino de los colonos: la desautorización del uso compartido del salón de reuniones y cultos con la escuela pública.

El templo y la escuela

Especialistas como Geymonat (1995) sostienen que el templo y la escuela constituyen los pilares de la *societas valdesiana*. Ambas instituciones son los factores principales de unión entre los valdenses: devienen en instancias de integración, sociabilidad y conservación. Conjuntamente, garantizan la educación elemental y religiosa de sus miembros. Como sucede en otras congregaciones reformadas, la instrucción es concebida como esencial tanto para el entendimiento del mensaje divino como para la resolución de los problemas terrenales; pues, a diferencia de los católicos, las decisiones relacionadas con el gobierno de la iglesia y la doctrina son tomadas por la propia comunidad, a través de las asambleas y sus representantes, los ancianos y diáconos, y no sólo por los pastores o ministros.

En los contextos post-inmigratorios, la escuela y el templo funcionaron como un tándem esencial para el mantenimiento y la redefinición de las identidades étnico-religiosas de los miembros de las colonias e iglesias protestantes.⁷⁸ En efecto, los valdenses de Iris tuvieron entre sus prioridades conseguir “un obrero, pastor, o, a lo menos, maestro evangelista”; es decir, petitionaron por educación elemental y educación religiosa, de manera conjunta. Tanto los primeros colonos que oficiaron como maestros particulares, como los pastores, diáconos y ancianos posteriores, se encargaron del culto y de la instrucción general, sin distinción alguna. Bajo este precepto fueron organizadas las escuelas dominicales particulares de El Triángulo, Villa Iris y los campos de Martínez y Arroyo Seco.

Sin embargo, el binomio escuela-templo cambió en poco tiempo debido a cuestiones concretas: la ausencia de pastores estables o personas capacitadas para tal fin. El pedido de un maestro al Consejo Escolar de Puán conllevó a la delimitación de esferas y a la separación de lo que hasta entonces fue un par indisoluble. Casualmente, el arribo de Forneron coincidió con el funcionamiento de la primera escuela pública en El Triángulo, en el mismo salón de reuniones y

⁷⁶ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 08/12/1913.

⁷⁷ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 16/01/1914.

⁷⁸ Si bien aquí nos limitamos al mundo protestante, siguiendo los estudios de Bjerg (2001) y Seiguer (2009), este planteo puede ser extendido a otros casos, como las colonias católicas de alemanes de Rusia.

cultos de la Iglesia. Los libros de actas no mencionan al maestro en funciones durante esos años, ni conflictos entre ambas partes. Los hijos de los colonos asistieron a la escuela regularmente y recibieron instrucción religiosa los días domingo, en una jornada destinada al culto, las reuniones y asambleas.

Con el correr de los años, la convivencia del templo-escuela valdense y la escuela pública en el mismo edificio generó roces entre los distintos actores. El primero de ellos apareció en torno a 1911, a raíz del incumplimiento del pago de alquiler. Durante el primer cuatrimestre del año, el Consejo Escolar no abonó la cuota mensual y expresó la necesidad de ciertas reparaciones en el edificio por parte de los propietarios. El tema fue tratado por los miembros del consistorio, en un contexto de creciente preocupación por el estado deficitario de las arcas de la Iglesia.⁷⁹ La ausencia de registros, a causa de la disminución de las reuniones del consistorio y las asambleas, nos impide observar el desarrollo del conflicto en ese tiempo. Pero hacia 1913, en la primera sesión del consistorio luego de la renuncia de Forneron, se resolvió “encargar al Señor Bertón que escriba al Señor Cano Secretario del Consejo Escolar de Puan para comunicarle que el terreno que ocupa la Escuela N° 13 ha sido escriturado en nombre del Señor Robert” y que informe sobre “algunas personas de Puan para mandarle poder para que cobren los alquileres”.⁸⁰ El problema del cobro de alquileres aún no se había resuelto, y los valdenses tendrían que lidiar con ello varios años más.

En agosto de 1914, el Consejo Escolar planteó un problema aún más acuciante: “quitó la autorización” que permitía la celebración de reuniones en el local de la escuela los días domingos.⁸¹ En otras palabras, los valdenses no pudieron usar su salón para el culto, las asambleas, los actos del consistorio y la escuela dominical pues, generalmente, la totalidad de estas actividades se realizaban ese mismo día. Pese a las implicancias del asunto, el accionar unilateral por parte de las autoridades educativas de Puán fue apenas tratado por los miembros del consistorio, para entonces reducidos a menos de una decena; “no tomándose ninguna resolución definitiva, dejándolo para que sea tratado en asamblea de Iglesia” y en presencia del futuro pastor.⁸²

Quizás este desenlace fue esperado. Meses antes el consistorio había recibido la donación de los hermanos Janavel de “un terreno de 50 metros de largo por 50 de ancho ubicado en la fracción A N° 2 letra B comprado a la Colonización Stroeder para edificar en él un local para Escuela y culto, el que fue aceptado por ser más central que el ofrecido por el Señor

⁷⁹ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 23/09/1911, pág. 37.

⁸⁰ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, (primera de 1913), pág. 43.

⁸¹ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 01/08/1914.

⁸² AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 01/08/1914.

Juan P. Baridon”.⁸³ Es probable, también, que aquella apatía ante la decisión del Consejo haya sido consecuencia de la significativa caída del entusiasmo pionero o, al menos, de cierto desinterés respecto a la institución o el destino de la colonia como proyecto colectivo. Los padres de familia no quisieron renunciar a la posibilidad de contar con maestros y una escuela pública para sus hijos y, tal como lo demostraron en 1907, la educación fue su prioridad. En definitiva, el asunto no fue tratado en la asamblea siguiente, del 8 de noviembre de 1914; los valdenses congregados discutieron cuál sería el centro más adecuado para la Iglesia y el campo de trabajo pastoral.

La escuela de El Triángulo (luego identificada con el número 13) persistió a cargo del Consejo Escolar de Puán. El consistorio mantuvo un cobro de alquiler mínimo de \$50 m/n, no siempre respetado. Con el correr de los años, los colonos juzgarían el nivel de instrucción sostenido por los maestros. En 1924 la escuela “quedó casi desierta” y un año después los jefes de familia enviaron una nota reclamando personal docente “que respondiese a las necesidades cada vez más numerosas de la Colonia”.⁸⁴ Según Tron, “al constatar que sus hijos ya no adelantaban nada muchos padres, no fijándose en sacrificios, los enviaron a otras escuelas y especialmente a las que el Consejo Nacional de Educación abría [...] en el vecino Territorio de la Pampa”. Allí, funcionaban “no menos de diez colegios nacionales”, entre ellos, la escuela de Jacinto Aráuz.⁸⁵

⁸³ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 08/02/1914, pág. 47.

⁸⁴ L. Tron, 1926: 134.

⁸⁵ L. Tron, 1926: 134-135.

CAPÍTULO IV

EL LUGAR DE LA RELIGIÓN

Un nuevo centro valdense

En 1914 los colonos recibieron la vista de los pastores Enrique Beux y Ernesto Tron. En presencia de este último, el consistorio organizó cinco reuniones y dos asambleas en tan sólo tres meses.⁸⁶ Los primeros encuentros se realizaron en la casa de Alejo Griot, en El Triángulo, y en ellos se nombró a Tron como presidente interino del órgano consultivo de la Iglesia. También se resolvió convocar una asamblea general para el día 8 de noviembre, con motivo de conformar el nuevo consistorio, decidir el llamado de un pastor estable y determinar el modo de contribución para el honorario del mismo. A fines de facilitar sus objetivos, los presentes dividieron la parroquia en nuevas secciones: primera y segunda, “Colonia El Triángulo”; tercera y cuarta, Jacinto Aráuz; quinta y sexta, “Colonia y Villa Iris”; séptima, Villa Alba; octava, Lotes 15 y 16 (la sección de Villa Alba luego se desdoblaría en dos secciones: Lotes 17-18 y 23-24).⁸⁷

En la asamblea de noviembre, los miembros reunidos eligieron a los nuevos ancianos y diáconos de la Iglesia: por El Triángulo, Daniel Bertín y Emilio Rostan (Sección I) y Alberto Robert y Augusto Gonnet (Sección II); por Jacinto Aráuz, Daniel Dalmas y Daniel Bonjour (Sección III) y Enrique Malan y Bartolo Rochon (Sección IV); por Villa Iris, Adolfo Malan y Tomas Rochon (Sección V) y Enrique Tourn (maestro) y Esteban Arduin (Sección VI); por Villa Alba (Sección VII), Felipe Brosia y Santiago Talmon (Lotes 17 y 18) y Benjamín Long y Juan Pedro Vigna (Lotes 23 y 24); y por los Lotes 15 y 16 (Sección VIII), Esteban Janavel y Pablo Davit.⁸⁸

⁸⁶ Reuniones del Consistorio: 24/10/1914, 08/11/1914, 21/11/1914, 29/11/1914 y 16/12/1914. Asambleas de Iglesia: 08/11/1914 y 20/12/1914.

⁸⁷ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 24/10/1914, pág. 50-51.

⁸⁸ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 08/11/1914.

Además, discutieron dos asuntos apremiantes. Primero, propusieron modificar el sistema de suscripciones. Algunos sostuvieron el sistema vigente de contribuciones voluntarias, pero finalmente triunfó la postura que proponía el establecimiento de una cuota mínima para cada comulgante. Segundo, plantearon la necesidad de rever el “punto más central” de la parroquia, para así favorecer el trabajo pastoral y la intercomunicación de las diversas familias y congregaciones de la región. La mayoría de los presentes determinó que Jacinto Aráuz era el lugar más pertinente.⁸⁹

Dos semanas después tuvo lugar una nueva sesión del consistorio, celebrada por primera vez fuera de El Triángulo. No casualmente, el pueblo de Jacinto Aráuz fue elegido en esta ocasión. Ante la ausencia de un salón para tales fines, los miembros de la mesa consultiva se reunieron en uno de los depósitos del comerciante Alejo Griot. Durante la cita, Tron comunicó la incorporación del grupo valdense de San Germán (provincia de Buenos Aires) y el nombramiento de sus representantes para la inmediata incorporación al consistorio.⁹⁰ También tuvo lugar la lectura de una correspondencia firmada por el presidente y el secretario del Consistorio de Colonia Valdense, en la que se informó sobre la elección de Tron para dirigir “la obra Cristiana entre la juventud” en dicha ciudad y la entrega de mil francos para costear el envío de un nuevo pastor a Colonia Iris. Finalmente, los miembros reunidos discutieron el tema del lugar “más propicio para la residencia del pastor”. Una vez más, la mayoría de los presentes votó a favor de la radicación en Aráuz, “por ser el punto céntrico de la congregación”.⁹¹ Acto seguido, nombraron una comisión encargada de evaluar el lugar y la forma más conveniente para el establecimiento del domicilio pastoral. El tema sería puesto a consideración en la próxima asamblea.

Antes del viaje de Tron, los valdenses celebraron el último encuentro plenario del año. Tras varias deliberaciones, aprobaron por unanimidad el traslado del domicilio del pastor y el templo. Además, sometieron a consideración el destino de la casa y terreno de El Triángulo, teniendo en cuenta tres alternativas: “a) vender todo el terreno y casa de ‘El Triángulo’, b) vender parte solamente, c) dejar esa propiedad como está sin modificarla en nada”. No obstante, la asamblea aprobó la tercera proposición y entendió que era necesario tratar la compra del nuevo terreno después de la cosecha, en febrero de 1915. Para esa fecha, podrían tener

⁸⁹ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 08/11/1914.

⁹⁰ Los representantes de San Germán fueron Eliseo Bertinat (anciano) y Alejandro Félix (diácono). AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 21/11/1914.

⁹¹ En la asamblea del 29/11/1914, Tron expresó el pedido de varios padres de familia afincados en Aráuz para la realización de los exámenes de catecúmenos en ese pueblo. Originalmente, el evento se realizaría el 20/12 en El Triángulo, en ocasión de la asamblea. Pero la reunión fue modificada y tuvo lugar el 16/12 en Aráuz, dando cuenta de la importancia asumida por la congregación de dicha localidad.

certezas sobre los fondos destinados para la construcción del nuevo salón de culto y el sostén pecuniario del pastor, y enviar los informes correspondientes a la próxima conferencia en Cosmopolita.⁹² A partir de entonces, la mirada estuvo puesta en el nuevo centro de la Iglesia de Colonia Iris.

Estación Aráuz

¿Por qué los valdenses de Colonia Iris, después de los numerosos obstáculos que debieron sortear para instalarse y construir su salón de cultos en El Triángulo, optaron por desplazar el centro gravitacional de su iglesia a Jacinto Aráuz? Para responder este interrogante, primero debemos adentrarnos al proceso formativo de dicho poblado; desde allí, podremos reconstruir cada una de las aristas que nos permitirán arrojar luz sobre el asunto.

La historia de la localidad pampeana está vinculada a tres nombres: el mismo Aráuz, Hugo Ströeder y Adolfo Mengelle. Una vez concluidas las campañas militares contra los indígenas y el reparto de tierras, Jacinto Aráuz devino en uno de los propietarios más conspicuos de la región pampeana. Entre sus posesiones, contaba con una estancia en el lote 25 (Fracción B) llamada "San Adolfo", en honor a su primo y correligionario Alsina.⁹³ A fines de 1880 Aráuz donó algunas de las hectáreas del campo para la extensión del tendido férreo y la consiguiente construcción de la estación que llevaría su nombre. En ese tiempo, Ströeder & Cía había iniciado operaciones en la zona, adquiriendo enormes extensiones de tierras en el sureste del Territorio Nacional de la Pampa y suroeste de Buenos Aires, entre ellas, aquellas a las que el empresario otorgó el nombre de dos de sus hijas, Villa Alba y Villa Iris. Ante la proyección de las vías ferroviarias, Ströeder compró campos linderos a los de Jacinto Aráuz, intentando adquirir los suyos; el objetivo era fundar una tercera villa, a la cual llamaría Aurora en honor a la última de sus herederas. Como el propietario no cedió, la empresa tuvo que contentarse con un conjunto de hectáreas a unos mil metros al norte de la futura estación del ferrocarril, cerca de El Triángulo, también de su propiedad, a las que agrupó bajo el patronímico "San Jacinto".

⁹² AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 20/12/1914. En dicha asamblea se nombraron a los vecinos Enrique Tourn y Bartolomé Rochón como delegados para participar en la próxima Asamblea de Iglesias. Pero por atraso de sus faenas agrícolas, los representantes a la próxima conferencia plantearon la imposibilidad de cumplir con su compromiso. En la primera reunión de 1915 (07/02), el consistorio designó a Ernesto Tron y Pablo E. Long, residentes en el Uruguay, para cumplir con ese cometido finalmente.

⁹³ Este lugar se conocía con el nombre de *Traicó Chico* ("arroyo" o "manantial"). Allí se establecieron las fuerzas de los Catriel, quienes venían en retroceso desde la provincia de Buenos Aires. Finalmente, en 1885, debieron abandonar también la zona de Arauz e ir más al Sur del río Colorado (Miguel, 1989).

En 1905, Aráuz vendió sus propiedades a Adolfo Mengelle, un floreciente comerciante del lugar.⁹⁴ El nuevo propietario, haciendo gala de sus habilidades para el negocio inmobiliario, cedió a Ströeder las tierras ubicadas del lado sur de la estación; allí, la empresa organizó la Villa Aráuz, buscando coincidencia con la ya fundada San Jacinto. Mengelle se comprometió a no subdividir ni formar pueblo en las tierras restantes, del lado norte de la estación, por un período de tres años. Al cabo de ese plazo, loteó el terreno ubicado entre San Jacinto y la estación. Mengelle había proyectado fundar una villa en ese lugar, en honor a su hermano. No obstante, su temprana muerte en 1908 impidió que dicho anhelo fuera concretado. Los herederos prosiguieron con la obra, pero a modo de homenaje al difunto: bautizaron la villa con su nombre y realizaron donaciones a diversas instituciones públicas y privadas del medio.⁹⁵

Con el rápido transcurrir de los años, el pueblo de Jacinto Aráuz surgió en torno a la estación homónima, absorbiendo las villas Aráuz, San Jacinto y Mengelle. No obstante, en su población afloraron las rivalidades entre las villas, en especial, a través del enfrentamiento entre los dos principales clubes sociales (y acaso, políticos): “Villa Mengelle”, fundado en 1910, e “Independiente”, de 1913 –los clubes más antiguos del territorio pampeano-.⁹⁶ Ambas instituciones fueron organizadas en torno a las villas Mengelle y Aráuz originarias, respectivamente.⁹⁷ A los fines de este trabajo, debemos resaltar el hecho de que la primera fue apadrinada por los herederos de Adolfo Mengelle, como es evidente, y entre los socios fundadores de la segunda se encontraba el comerciante y propietario valdense Alejo Griot, dueño de la otra casa comercial del lugar.⁹⁸

⁹⁴ Mengelle era hermano del Teniente Coronel Teodoro Mengelle Rospide, jefe del Fortín Argentino (Bahía Blanca) en las campañas militares contra los indígenas. Casado con Ángela Mazza, tuvo cinco hijos: Teodoro Horacio, Margarita, Augusto Luis, Adolfo Augusto y Haydée; quienes, tras su muerte, se hicieron cargo de sus propiedades y negocios.

⁹⁵ Ángela Mengelle donó, entre otros bienes, los terrenos para la construcción de la escuela, plaza, municipalidad, juzgado, correos, cancha de deportes del Club Villa Mengelle y la Sociedad Española.

⁹⁶ En Colonia El Trigo (Lote XVII) se creó el “Natura Football Club”, afincado después en la planta urbana de la localidad.

⁹⁷ Dentro de los socios fundadores del Club Mengelle se encuentran José P. Falciola (primer presidente y futura autoridad del municipio), Beltrán Salas (futuro intendente en 1930), los valdenses Alfredo Costabel, Santiago Negri, Agustín Avyt, Daniel Bonjour, Basilio Conte Grand y otros vecinos del lugar. En 1950 este club social se fusionará con el Club Atlético del mismo nombre (creado en 1915), dando origen a una nueva entidad: el Club Social y Atlético Villa Mengelle. Por su parte, el Club Independiente contó entre sus primeros miembros a los valdenses César Tourn, Ernesto Tourn y Alejo Griot. Además, según el libro del centenario del pueblo, dos familias valdenses están vinculadas estrechamente con la historia de este club: las familias de César A. Tourn y Juan Grill, de donde salieron jugadores, miembros de comisión directiva y “activos colaboradores y simpatizantes, por siempre” Miguel (1989).

⁹⁸ Alejo Griot fue uno de los miembros más prominentes de la comunidad valdense pampeana en sus primeras décadas. Llegó a El Triángulo en 1901, proveniente de Colón, Entre Ríos. Griot trajo consigo un capital de 10000 pesos m/n, suma que le permitió adquirir 400 hectáreas y abrir una modesta casa comercial en ese lugar. Durante los primeros años, fue corresponsal de *La Unión Valdense* y actuó como secretario en la asamblea fundacional de la Iglesia, donde además fue electo primer delegado para representar a la parroquia en la Conferencia de iglesias y luego diácono. En 1908, trasladó su negocio a J. Aráuz. Según L. Tron, “esta casa tuvo su apogeo en 1913, teniendo en esa época 23 mil hectáreas colonizadas, realizando más de \$ 600.000 m/n de ventas en el año. Desde

Iniciado el siglo XX, la localidad pampeana gozaba de una notable prosperidad, producto de su posición estratégica respecto al puerto de Bahía Blanca, los rendimientos de las cosechas y el aprovechamiento de los recursos de la zona (especialmente, los salitres). En mayo de 1907 había abierto sus puertas el primer establecimiento educativo del pueblo, la Escuela N° 33 (luego denominada General Manuel Belgrano), que en torno a 1915 recibía a más de un centenar y medio de alumnos.⁹⁹ Además, desde 1910 los vecinos del poblado contaron con instituciones político-administrativas propias, cristalizadas a partir de las elecciones de 1923.¹⁰⁰ Con ese evento cívico, se encauzaría el proceso organizativo de la planta urbana, los servicios públicos y las principales instituciones sociales del medio.¹⁰¹

Para esos años, decenas de familias valdenses estaban afincadas en Aráuz y los residentes de El Triángulo mantenían un contacto fluido con el poblado, distante a tan solo 20 kilómetros. Muchos de ellos fueron beneficiados con los créditos otorgados por las casas de comercio, particularmente, de los mencionados Mengelle y Griot. Otros tantos, sobre todos aquellos que arribaron después de los *pioneers*, habían adquirido propiedades en Aráuz y en sus cercanías (Lote XV, XVI, XVII y XVIII).¹⁰² La misma Iglesia de Colonia Iris poseía unas hectáreas en San Jacinto para la edificación de templos y escuelas, a raíz de la donación que hiciera Ströeder en 1905. Ante este panorama, no es de extrañar que los valdenses reunidos en la asamblea de 1914 buscaran en Aráuz un espacio para sentar las “nuevas bases” de la parroquia y eyectar un “aparato institucional que asegurara una marcha uniforme”.¹⁰³ Sin embargo, el traslado del templo y la casa pastoral acarrearía una serie de conflictos al interior de la comunidad, o ensancharía las grietas existentes.

esa época la Casa tuvo permanentemente un stock de mercaderías de \$120.000 a \$150.000 m/n” (Tron; 1926: 124). En 1917, Griot tuvo la concesión del Banco de la Nación Argentina en dicha localidad. Además, representaba a una veintena de firmas, desde aseguradoras hasta negocios inmobiliarios y ventas de granos y maquinarias (Tron; 1926: 124-125). En 1919 obtuvo el poder de venta del campo conocido como “Colonia El Trigo”, favoreciendo a las familias valdenses en la adquisición de las tierras. Para la década de 1920, Griot había aumentado su patrimonio a 1400 hectáreas y un capital de 400000 pesos m/n (González, 1990).

⁹⁹ La primera escuela funcionó en un local de Villa Aráuz y luego en la sede del Club Independiente. Pero hacia 1915 sus instalaciones son trasladadas a la Villa Mengelle; en esa sección de la localidad se inaugurará el edificio actual, habilitado en el año 1931.

¹⁰⁰ Hasta 1910 las autoridades estaban constituidas en la localidad de Bernasconi (Pampa Central), a 35 kilómetros de Aráuz, y constaban del Juzgado de Paz, Registro Civil y Comisaría. En Aráuz, la autoridad la ejercía un alcalde con dependencia de Bernasconi.

¹⁰¹ Entre las medidas tomadas, se envió a confeccionar los planos que demarcaron la jurisdicción, se proveyó a los vecinos de alumbrado y agua para riego, se abrió un canal de desagüe (tras las inundaciones de 1925) y se arreglaron las calles y caminos vecinales.

¹⁰² Para 1926, 25 familias estaban en Aráuz con casas de material y 10 en Villa Iris; la enorme mayoría de los propietarios continuaba viviendo en casas de adobe en el ámbito rural (L. Tron, 1926).

¹⁰³ AA.VV, 1970: 12.

Construir un templo en Aráuz y evitar “una tormenta en la Iglesia”

De acuerdo con los autores del libro conmemorativo de 1971, la división “en bandos antagónicos” que atravesó al pueblo de Aráuz “entró en la iglesia” y “la pasión puesta en juego retardó con aplazamientos la consolidación de las nuevas construcciones”. Desde 1915 hasta el año 1918 los valdenses tuvieron ofertas de terrenos para la construcción del templo y casa pastoral, “pero ni el consistorio ni las Asambleas se animaron a optar, aunque [sabían] cuál era la más ventajosa, para que no se produzca una tormenta en la Iglesia”.¹⁰⁴ Efectivamente, durante casi un lustro los miembros de la Iglesia de Colonia Iris evaluaron y discutieron distintas alternativas para la edificación de la nueva sede. Cuatro pastores intervinieron en pos de su concreción (Ernesto Tron, Julio Tron, Pablo Davyt y Levy Tron). Resulta llamativo que ni el problema con el Consejo Escolar de Puán o la elección de la sede misma alcanzaran el nivel de conflictividad que tuvo la elección del terreno en la localidad pampeana.

El episodio comenzó en 1915, cuando el consistorio se propuso exigir el cumplimiento de “las promesas de las familias suscriptas”. La construcción de un nuevo templo era de vital importancia y los valdenses iban a necesitar de todas las donaciones posibles para su concreción. En ese momento, el órgano consultivo recibió de dos de sus miembros, Enrique Malán y Joel Dalmas, \$1500 m/n en préstamo para la compra-alquiler del nuevo salón de cultos, en tanto se reunieran los fondos.¹⁰⁵ En marzo, mientras los delegados en la Conferencia de Iglesia hacían moción para que el pastor Ernesto Tron retornara a Iris, los diáconos presentaron sus listas de suscripciones para la compra de la casa domicilio del pastor en Aráuz. Enrique Malán, anciano por esta localidad, se hizo cargo de la compra y los gastos de escrituración.¹⁰⁶ Mientras tanto, el consistorio autorizó a Alejo Griot y Daniel Dalmas para que alquilaran las cinco hectáreas situadas en “San Jacinto”, propiedad donada por Ströeder; y también propuso dar en arrendamiento el terreno situado en El Triángulo -adyacente al antiguo domicilio del pastor- para sacar alguna ganancia.¹⁰⁷

En la Asamblea del 18 de abril, en presencia del ahora pastor titular Ernesto Tron, el consistorio presentó el estado financiero de la iglesia para la compra del inmueble en Aráuz. Los presentes acordaron esperar el resultado de las listas de suscripciones antes de tomar una resolución y, en caso de no alcanzar el monto esperado, solicitar a la comisión de la escuela de El Triángulo “ese déficit en préstamo o donación gratuita”. A tal efecto, el consistorio nombró a

¹⁰⁴ AA.VV, 1970: 12.

¹⁰⁵ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 07/02/1915.

¹⁰⁶ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 14/03/1915.

¹⁰⁷ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/04/1915. El 07/08/1915 Augusto Gonnet comunicó al consistorio haber arrendado el terreno adyacente a la casa pastoral de El Triángulo, a razón de cinco pesos m/n por hectárea.

uno de los diáconos de Aráuz, Daniel Bonjour Dalmas, para reunirse con el grupo de El Triángulo. Además, aprovechando ese encargo, el delegado debía plantear a los jefes de familia de esa sección “la modificación de la casa del pastor [...] para salón de cultos, costeando los gastos con los fondos de la Escuela”. Asimismo, el consistorio puso en conocimiento de los presentes la decisión de autorizar a Enrique Malan para alquilar un local destinado a celebrar el culto, “pagando la cantidad de veinte pesos mensuales como máximo”.¹⁰⁸

Un mes después, Bonjour Dalmas presentó en la sesión el consistorio los resultados de su delegación. Los colonos de El Triángulo aceptaron modificar la casa-habitación del pastor, “quedando así convertida en un salón de 5x10 que creen suficiente para celebrar los cultos por ahora”. Además, manifestaron que el consistorio podía “disponer de los fondos de la Escuela en propiedad exclusiva de la Congregación, pero con la salvedad de que los que se adquieran por concepto de alquileres sean destinados con preferencia a su mejoramiento y conservación, tanto de la Casa Escuela como también de la casa que destinó para local de Cultos”. De este modo, el consistorio autorizó hacer efectivas las modificaciones resueltas en la casa habitación del pastor, comprar bancos y mesas para destinarlas al salón de cultos e iniciar las reparaciones necesarias en la escuela. Además, destinaron \$ 50 m/n para la compra de catecismos, biblias, Nuevos Testamentos e himnarios.¹⁰⁹

Con el dinero recaudado entre donaciones y suscripciones, las autoridades de la Iglesia resolvieron construir un pequeño galpón de zinc en el sitio que ocupa la casa del pastor, con capacidad suficiente para alojar un sulky, y autorizaron al otro anciano de Aráuz, Daniel Dalmas, para que se haga cargo de la obra. Para entonces, Enrique Malan comunicó al Consistorio haber recibido propuesta en condiciones muy ventajosas para construir una capilla en la “Villa Adolfo Mengelle”. El ofrecimiento consistía “en facilitar todos los materiales necesarios para su construcción al precio de contado, con facilidades de pago, a plazos sin interés”.¹¹⁰ En la sesión siguiente, Malan reveló que esta propuesta la hacía “en nombre del Sr. Augusto Mengelle”, planteando que su representado no tiene “ningún interés personal ni material [...] al patrocinar estas proposiciones”, “solo el beneficio de la Congregación”; también se responsabilizaba “por el fiel cumplimiento de la construcción, en caso que la Asamblea de Iglesia apruebe sus propuestas”.¹¹¹

Ante esta proposición, se leyó una correspondencia de Alejo Griot que decía “haber adquirido las propiedades del Sr. Marquisio que destinó a casa del Pastor y el solar adjunto: la

¹⁰⁸ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 18/04/1915.

¹⁰⁹ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 05/06/1915.

¹¹⁰ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/07/1915.

¹¹¹ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 07/08/1915.

primer propiedad ya escriturada y la segunda aún no”. Además, informaba que Ströeder había “dispuesto en consentir la venta de quintas que anteriormente había donado a la Congregación Valdense de Iris, siempre que el importe de esa venta sea destinado a comprar el solar del Sr. Tourn adyacente a la casa del Pastor, y espera la autorización del Consistorio para extender las escrituras”. Si ello fuera poco, aclaraba “tener dinero disponible en préstamo para edificar enseguida una Capilla” y solicitaba “se resuelva enseguida para llevar a término esta aspiración de la Congregación manifestada en la Asamblea de Iglesia de Dbre”.¹¹²

La nota enviada por Griot no fue bien recibida, tal vez porque eran evidentes sus intenciones, y/o las de la empresa Ströeder, en favorecer la construcción en otro sitio que no sea el ofertado por la dupla Malán-Mengelle. En respuesta, el consistorio decidió emitir una carta, contestando los tres puntos de la siguiente manera:

“1° Transcribir el verbal de la Asamblea de Iglesia de Dbre y el de la Sesión del Consistorio de 7 de Febrero en las que se habla de la compra de las propiedades de referencia, haciéndole notar que ni en esas ni en ninguna de las sesiones de este Consistorio se lo ha autorizado ni verbal ni por escrito para escriturar esas propiedades. 2° El Consistorio declina el poder que pudiera asistirle para la venta de las quintas donadas por el Sr. Stroeder pues cree más autorizarlo someterlo a consideración de la Asamblea de Iglesia próxima que se pronunciará definitivamente sobre este punto y sobre el destino que se le dará al importe de esa venta. 3° No estando suficientemente aclarado esta última parte se pide [aclarar las condiciones de préstamos y plazo a reintegrarlo]”.¹¹³

Asimismo, los distintos representantes de la Iglesia discutieron los proyectos presentados y resolvieron nombrar a Malan y Juan Vigne para que hagan las evaluaciones correspondientes.¹¹⁴

En la asamblea siguiente, los presentes trataron la “Propuesta de Construcción de Capilla en Jacinto Aráuz”. Las discusiones devinieron en un cuestionamiento sobre “si la compra de la casa destinada a Domicilio del Pastor y que este ocupa actualmente, autorizada por el Consistorio y escriturada a nombre del Sr. Enrique Malan, es aceptada como propiedad legal de la Congregación o no”.¹¹⁵ La situación fue dirimida mediante una votación, determinando por unanimidad su legalidad. Distinta suerte corrieron las propuestas de Malán-Mengelle y Griot-Ströeder: los presentes decidieron por mayoría (17 a 12 votos) postergar “todo lo relacionado a comprar terrenos para construcción de una Capilla y esa construcción”; no obstante, agradecieron a Augusto Mengelle por su proposición.¹¹⁶

¹¹² AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 07/08/1915.

¹¹³ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 07/08/1915.

¹¹⁴ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 07/08/1915.

¹¹⁵ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 03/10/1915.

¹¹⁶ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 03/10/1915.

En el primer encuentro plenario de 1916, los miembros de la Iglesia recibieron la noticia del desalojo del salón de cultos de Aráuz. El hecho no fue aclarado y los presentes debieron rever la situación. Primeramente, aceptaron el ofrecimiento de Daniel Dalmas, quien prestaba uno de sus galpones para dichos encuentros. Sin embargo, luego dieron lectura de una carta de Malan “cuyo espíritu, según el mismo lo declara personalmente a la Asamblea, tiene por único objeto justificar sus actos anteriores y levantar cargos que se le habrían levantado”. Es evidente que entre el último encuentro y éste, la tensión entre los miembros de la Iglesia fue *in crescendo*. La cuestión es que Malan, ante los cuestionamientos que se vertieron en torno a su persona, dispuso “facilitar gratuitamente un salón de 5x14 m., que construirá en su propiedad de la Villa Adolfo G. Mengelle por un término de un año, para celebrar los cultos de Arauz”. Esa construcción, además, sería “puesta a disposición de la Iglesia en un término de 60 días a contar de la fecha, salvo las fuerzas mayores e inevitables”. Sin mediaciones, la asamblea aceptó la proposición “con aplausos unánimes” y dispuso, hasta tanto se construya el salón, celebrar los cultos en la quinta de otro colono, Pablo Bertin.¹¹⁷

En abril, Ernesto Tron y otro diácono de Aráuz, Bartolo Rochón, recibieron el salón ofrecido por Malan en “Villa Mengelle”.¹¹⁸ La situación parecía encauzarse pero, cuatro meses después, el mismo pastor Tron comunicó al consistorio una nueva proposición de Griot. El comerciante se comprometía a permutar las quintas donadas por Ströeder en “San Jacinto” por el solar de su propiedad adyacente a la casa del pastor “para que en él se construya la capilla, donando además el valor en efectivo que pudiese obtenerse por la venta de las quintas ya mencionadas”.¹¹⁹ Ante esta contraoferta, el consistorio decidió enviar una nota a Ströeder para su evaluación pues, por contrato, esas quintas “no pueden ser destinadas a otro objeto que para Iglesia o Escuela ni ser enajenados”.¹²⁰

En la asamblea de 1917, los presentes eligieron nuevas autoridades a causa de algunas bajas. Además, 78 miembros electores fueron eliminados del Registro por no cumplir con sus obligaciones; las paupérrimas cosechas de algunos de ellos imposibilitaron el pago de las suscripciones correspondientes. En ese contexto, fue aceptada la propuesta de permuta de Griot “pero sin el compromiso de construir en el terreno una capilla, atendiendo la crítica situación por

¹¹⁷ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 30/01/1916.

¹¹⁸ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 01/04/1916.

¹¹⁹ Según consta en actas, el Consistorio envió a Daniel Dalmas y Daniel Bonjour Dalmas para entrevistarse con Alejo Griot e investigar sobre el destino dado a las quintas donadas por Stroeder, “las que en sesión del 4 de abril de 1915 se le autorizó conjuntamente con el Sr. Dalmas, para arrendarlas”. A partir de entonces, Dalmas y Bonjour se encargaron de atender el arrendamiento de las referidas quintas. AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 05/08/1916.

¹²⁰ Mientras tantos, el consistorio autorizó a Carlos Bertón “para habitar la casa Presbiterio ocupada por Pr. Forneron en el Triángulo, sin abonar alquiler ninguno, pero a condición de mantenerla en el mejor estado de conservación y limpieza” y enviar a Alberto Robert y Daniel Bonjour Dalmas a Puán para que “hagan las diligencias necesarias para cobrar los alquileres que se adeudan”. AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 05/08/1916.

la que atravesase la colonia”.¹²¹ Como se observa en el Gráfico 10 (*Anexo*), las temporadas 1915-1916 y 1916-1917 habían arrojado saldos negativos, como así también las dos subsiguientes. Una vez más, la construcción del templo sería postergada, esta vez por dos años, y en más de una oportunidad se evaluó la venta de las tierras en “San Jacinto”.¹²²

A fines de 1919, Bonjour Dalmas volvió sobre la posibilidad de comprar una quinta en “Villa Mengelle”. La misma constaba de 4 hectáreas y media, ubicada cerca del paso a nivel, “donde estaba establecida la cancha de deportes del Atlético club: propiedad de Sr. Mengelle, quien la ofrece en venta al precio de dos mil pesos m/n, a plazo de dos o tres años, sin intereses, con garantía a su satisfacción”. Además, el dueño ofrecía en arrendamiento, “caso de comprarse la quinta, una fracción del campo, adjunto a la misma, de 4 o 5 hectáreas, por un plazo de tres años, sin cobrar arrendamiento alguno”. Bonjour Dalmas indicaba que “esta oferta se hace especialmente a la Congregación Valdense para edificar en ella, la casa del Pastor o la Capilla”. De acuerdo con las actas de sesión, “antes de tomar una resolución precipitada”, el consistorio encargó “muy especialmente a través de sus miembros encaren y estudien formalmente este punto”.¹²³

Para reforzar la propuesta del heredero de Adolfo Mengelle, en la sesión siguiente Juan Long presentó a nombre de Ángela Mazza una proposición difícil de rechazar. La viuda de Mengelle facilitaba “por el término de un año, sin intereses, la cantidad de cinco mil pesos, para destinarlos a construir una Capilla en Aráuz, en la quinta ofrecida por el Sr. Bonjour más el importe de esa misma quinta, evaluada en \$ 2000”. Además, “en caso de no ser posible abonar ese préstamo al finalizar el año se concedería plazo por dos o tres años más a interés bajo”.¹²⁴ En la asamblea del 7 de diciembre de 1919, después de fijar quórum, los presentes aceptaron la propuesta de Bonjour Dalmas-Mengelle e iniciaron la construcción de la nueva sede parroquial.¹²⁵

Las reacciones no se hicieron esperar. En la sesión de febrero de 1920, Griot manifestó por escrito la extrañeza que le causó “no haber sido visto para el empréstito que el Consistorio desea realizar a fin de dotar a la Congregación de un Templo, ofreciendo hasta \$10000 para ese objeto”. Con el énfasis característicos de sus declaraciones, el comerciante dejó en claro la desaprobación de “toda resolución tomada en la última Asamblea” y llamó la atención del

¹²¹ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 04/02/1917.

¹²² AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 06/01/1918; 03/02/1919; 19/10/1919.

¹²³ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 22/10/1919.

¹²⁴ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 06/12/1919.

¹²⁵ La propuesta de Bonjour Dalmas se dirimió mediante una votación secreta que arrojó un total de 21 votos a favor y 4 en contra. En cambio, la propuesta de la viuda de Mengelle triunfó sin ningún voto en contra. AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 07/12/1919.

Consistorio.¹²⁶ En próximos envíos, quien había sido un paladín de la unidad de los valdenses, redobló la apuesta, solicitando la devolución del dinero donado para la compra de la casa del pastor y el salón de culto (\$120 m/n) y hasta el cierre de una ventana abierta del lado de su propiedad. Además, especificó que no recibiría a los pastores en su casa, si bien seguiría abonando para los honorarios de los mismos.¹²⁷ Las repercusiones del hecho fueron de tal magnitud que la asamblea siguiente debió ser suspendida por falta de quórum, algo que nunca había sucedido y difícilmente volvería a ocurrir en la Iglesia.¹²⁸

Ahora bien, ¿cuáles fueron los motivos por los cuales la Iglesia de Colonia Iris atravesó estas desavenencias? Proponemos identificar la situación *ad intra* de la comunidad valdenses, para luego detenernos en los factores externos que intervinieron en esta coyuntura.

La mudanza de la sede parroquial dejó entrever las diferencias entre los miembros de la Iglesia. Quizás, la más notable fue aquella que involucró a sus referentes: por un lado, Alejo Griot, uno de los primeros jefes de familia de El Triángulo y fundadores de la Iglesia, miembro del consistorio durante los primeros años y el cuestionado pastorado de Fornerón, dueño de la casa comercial de Villa Aráuz, socio-fundador del Club Independiente y cercano a Ströeder & Cía. por lazos históricos o ubicación; por otro lado, Enrique Malán y Daniel Bonjour Dalmas, vinculados al segundo grupo de valdenses arribados a la región, afincados en Aráuz, integrantes del nuevo consistorio y con vínculos con la familia Mengelle y otras instituciones del medio, como veremos en breve.

Además, el episodio dio cuenta de la existencia de discrepancias entre las diversas congregaciones. No casualmente, con la determinación del sitio donde debía emplazarse el templo-casa pastoral, los valdenses de Iris y Alba se movilizaron para construir sus capillas y tener la debida consideración. Ante este panorama, la responsabilidad de mediar entre las partes recayó en el pastor: L. Tron reconoció el esfuerzo de todos los valdenses pero dispuso que, junto a la nueva capilla, debía “pensarse en construir una casa para habitación del Pastor dotándola además un salón para destinarlo a las lecciones de Catecismo, reuniones del Consistorio, Secretaría Archivo de la Iglesia, etc”.¹²⁹ Es decir, canalizó todas las energías en Aráuz, pero

¹²⁶ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 08/02/1920.

¹²⁷ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 06/03/1920.

¹²⁸ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 15/02/1920. Por largo tiempo la tensión entre los miembros de la iglesia persistiría. No casualmente, en la sesión del 07/08/1920, la mujer de Griot presentó su renuncia a la presidencia de todas las comisiones de “Bazar de Damas”.

¹²⁹ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 27/06/1920. En esta asamblea, los presentes aprobaron la construcción de la capilla en Iris, donde se contaba con el apoyo de la congregación alemana de esa localidad, y decidieron aplazar el edificio de Villa Alba “por temor a su destino [...] al igual que sucedió en El Triángulo”, y porque “están a penas a dos leguas y media de Aráuz” –mientras que otros grupos, como el lote XV, “está aún más lejos”-.

como una manera de priorizar la consolidación gradual de cada una de las congregaciones y preservar la unidad de la parroquia pampeana.

Con esa meta por delante, el pastor y los miembros de la Iglesia retomaron las campañas de colectas y suscripciones. Además de arrendar las propiedades de la parroquia y mantener una cuota mínima para que todos los suscriptores abonaran, el consistorio motorizó las comisiones de “Bazar de Damas” en cada una de las congregaciones “para reunir fondos para capillas con el establecimiento de kermeses en dichas localidades”; en esta oportunidad, la presidencia fue otorgada a una mujer de Aráuz, Eugenia Félix (casada con Alejo Griot).¹³⁰ El órgano consultivo también organizó colectas entre las familias diseminadas en la zona (especialmente, en Monte Nievas y Eduardo Castex) y una serie de campañas en las iglesias hermanas del Uruguay y Argentina.¹³¹ A los fines de realizar un aporte pecuniario, el pastor Tron brindó dos conferencias en Aráuz, “tomando por tema sus experiencias en la guerra europea donde estuvo como actor y de su cautiverio en Austria durante dos años”. Según consta en actas, se cobraría “una entrada de un peso m/n cada concurrente y en cada conferencia” y luego se repetiría la experiencia en Bahía Blanca.¹³²

Finalmente, en la asamblea del 16 de octubre de 1921 fue inaugurado el templo de Aráuz. En tal ocasión, L. Tron y toda la comunidad valdense recibieron a Ernesto Tron, por entonces Vicepresidente de la Comisión de Distrito e invitado a los efectos por su labor inicial en la organización de la nueva sede de la Iglesia. Además, contaron con la presencia del obrero Samuel Grimson, de la Iglesia Metodista Episcopal en Bahía Blanca, y recibieron la salutación del Capitán Amadeo Salvany, del Ejército de Salvación.¹³³ Un año después, en marzo de 1922, los miembros de la Iglesia de Colonia Iris celebraron la apertura de los templos de Iris y Alba.¹³⁴ Desde entonces, los valdenses pampeanos contaron con tres salones en la zona, además de su espacio en El Triángulo.

¹³⁰ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 29/05/1920. El 07/08/1920, Eugenia Griot renunció al cargo.

¹³¹ En la sesión del 04/09/1920, el consistorio nombró a “los colectores pro Capillas Iglesia Iris, que deben partir a coleccionar en las Iglesias del Uruguay [...] los señores: Esteban Arduin, Enrique Tourn, Santiago Talmon, Juan Negrin Arduin, debiendo de común acuerdo distribuirse el trabajo. Para la Iglesia de Dolores al Sr. Daniel Guigon, Lavalle, Santiado Dalmas, Miguelete, Pablo Artus, Tarariras, Enrique y Manuel Dalmas y Riachuelo, Manuel Díaz”.

¹³² AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/09/1920. En esa misma sesión, el pastor informó sobre las negociaciones con la Casa Noé & Cía, de Buenos Aires, para la elaboración del mobiliario del templo. Pero en la sesión del 23/12/1920, después del retraso de las mismas, encamina acuerdos con la Casa Wright, también porteña.

¹³³ AICI, Libro de Actas II, Asamblea, 16/10/1921.

¹³⁴ AICI, Libro de Actas II, Consistorio, 27/03/1922.

Los valdenses y el pueblo de Aráuz

Consideradas la puja interna entre los referentes de la comunidad y las eventuales divergencias entre las congregaciones de Colonia Iris, es necesario ahondar en los vínculos que aquellos establecieron con el medio circundante, especialmente, con los vecinos e instituciones de la localidad de Jacinto Aráuz, nueva sede de la parroquia. De este modo, podremos incorporar nuevos elementos para comprender el conflicto generado en torno al emplazamiento de la nueva sede de la IEVCI.

Por una parte, es probable que los valdenses quedaran involucrados en la disputada sostenida por Ströeder y Mengelle, dado que muchos de ellos contaban con el capital suficiente para la compra de terrenos y eran los principales destinatarios de sus emprendimiento inmobiliarios. En este sentido, la radicación del templo constituía una estrategia de los empresarios para favorecer el crecimiento de sus respectivas villas y la compra de lotes por parte de los valdenses. Quizás, por otro parte, la falta de decisión del consistorio a la hora de escoger el sitio para edificar la capilla se debió a los vínculos que algunos de sus miembros mantenían con las casas comerciales Mengelle y Griot. Si recordamos el hecho de que estas personas otorgaron créditos a los colonos, no resultaría extraño que muchos de ellos tuvieran compromisos asumidos, más aún, durante épocas de malas cosechas como lo fueron los años 1915-1920. No obstante, pensar que la Iglesia de Colonia Iris fue dividida por la tensión existente entre los herederos de Mengelle, la colonizadora Ströeder y la casa Griot puede ser insuficiente para saldar nuestra preocupación.

Al mismo tiempo que la Iglesia celebraba la fundación del nuevo templo, la puja entre ambos bandos prosiguió. Los clubes sociales resultaron plataformas políticas para la primera elección municipal de Aráuz, celebrada en 1923. En esa ocasión resultaron ganadores José P. Falciola, Basilio Conte Grand, Daniel Bonjour Dalmás, Domingo Pisano y, representando a la minoría, el mismísimo Alejo Griot. Mientras que los tres primeros nombres mencionados fueron partícipes del proceso organizativo del Club Villa Mengelle (Falciola fue el presidente organizador), Griot jugó el mismo rol en el Club Independiente. Del mismo modo es destacable la participación valdense dentro del nuevo gobierno municipal: de las cinco autoridades electas, tres pertenecían a la Iglesia de Colonia Iris (Conte Grand, Bonjour Dalmás y Griot) y dos de ellos habían sido activos partícipes en torno a la construcción del templo de Aráuz (Bonjour Dalmás y Griot).

Esos años también fueron fértiles en materia de cooperativismo. Como indica L. Tron, “la competencia creada por las Casas de Comercio [...], en países como éstos, casi meramente ficticia”, no llegó a “abaratar el precio de los artículos de primera necesidad”. En respuesta,

muchos colonos participaron de la fundación de “cooperativas de consumo” “a fin de tutelar mejor sus intereses”.¹³⁵ En 1915 nació la primera sociedad en Villa Iris, la “Liga Agraria”, y de la misma participaron los valdenses Francisco Grill, David Pontet y Esteban Arduin. Desde 1916 y hasta mediados de los años veinte, cuando la entidad obtuvo la personería jurídica y pasó a denominarse “Sociedad Cooperativa Mutua Ltda.”; la gerencia estuvo en manos de Augusto Negrin, otro valdense. En Aráuz, el *boom* cooperativista coincidió con la elección de autoridades y entre sus fundadores también estuvo Enrique Malan, quien asumió la presidencia provisoria.¹³⁶

Como se observa, los mencionados Bonjour Dalmas y Malan ocuparon una posición clave tanto en el municipio como en la cooperativa de Aráuz y por un motivo u otro sostuvieron posiciones encontrados con Griot. No obstante, más allá de determinar si las discrepancias en la Iglesia resultaron de las tensiones internas entre sus miembros o si las divisiones del pueblo pampeano ensancharon las grietas de la Iglesia, es interesante remarcar cómo en poco tiempo los valdenses desplegaron redes de sociabilidad entre ellos y el medio circundante. Pues ese entramado social demuestra que, en torno a la Iglesia o a la par de ella, existieron otros vínculos más allá de lo meramente religioso. Más aún, la existencia de estos vínculos y la activación de los mismos a la hora de resolver problemas endógenos, cristalizaron la nueva posición asumida por lo religioso y la Iglesia entre los valdenses.

La constitución de la Iglesia de Colonia Iris en 1905 fue motivo suficiente para que todas las energías de los colonos se movilaran en pos de su concreción. Formó parte de la propuesta programática de los *pioneers*, a los fines de garantizar una “colonia homogénea”, “propia de nuestra gente”. Pero tan sólo una década después, la parroquia había cambiado de posición. No sólo porque la sede parroquial se desplazó de El Triángulo a Jacinto Aráuz o existieron tensiones entre los líderes de la colonia y las diferentes congregaciones. La resolución de los conflictos entre sus miembros fuera de la iglesia, así como las repercusiones de problemas extra-comunitarios al interior de la misma, otorgan indicios de un proceso de reacomodamiento más profundo. A partir de entonces, la iglesia -y “lo religioso”-, debió compartir su posición privilegiada con otros actores e instituciones. Sin embargo, ello no significó una pérdida de poder de la iglesia como institución, espacio de sociabilidad o rasgo identitario. La situación de la iglesia católica en Aráuz puede iluminar este último punto.

¹³⁵ L. Tron, 1926: 126

¹³⁶ El acta fundacional de la “Liga Agraria de Jacinto Aráuz”, llamada “Sociedad Cooperativa Mutua Agraria Limitada”, lleva las firmas de Enrique Malan, Miguel E. Long, Juan D. Berger, Pablo E. Bertin, David E. Long, Julio Forestier, Juan M. Long, Alejo Rostan, Juan Pedro Bertin y Juan Negrin. Esta experiencia cooperativista tan sólo duró ocho años, pero constituiría el antecedente inmediato de las futuras “Cooperativa Granjera” (1932) y “Nuestra Casa - Cooperativa Agraria Limitada” (1940).

Los valdenses y los católicos

La localidad de Aráuz formó parte de la jurisdicción espiritual de la orden salesiana, aunque parece no haber ocupado una posición central. Más de una decena de misioneros transitaron el pueblo de Aráuz desde la construcción de la estación ferroviaria en 1889, pues el lugar era paso obligado de los viajeros provenientes de Bahía Blanca. Entre 1911 y 1946, el padre Angel Buodo celebró actos litúrgicos en la localidad, registrando 1518 bautismos. En los años de actividad en la Pampa Central, Buodo inauguró una treintena de edificios, pero ninguno de ellos en Aráuz. Allí sólo gestionó la organización de una comisión para la ayuda y asistencia al misionero, conformada originalmente por tres miembros: presidente, Graciana Alfaro de Munuce (mujer del dueño del hotel del pueblo, Juan Munuce); secretaria, Magdalena Bayo (directora de la Escuela N° 33); tesorera, Josefa Cesa de Vilariño.¹³⁷

Las primeras ceremonias fueron realizadas en el hotel de la familia Munuce. Hacia 1918, la comisión invitó a los fieles a celebrar la Semana Santa en una capilla provisoria, un salón que Munuce tenía disponible y luego fue sede del Club Independiente. Recién en 1927, la feligresía de Araúz recibió las primeras donaciones significativas: una imagen de la Virgen María Auxiliadora, enviadas por las hermanas Mayorina Mazza de Mengelle y Ángela Mazza de Mengelle, que pasó a ser la patrona de la comunidad; y un lote en Villa Aráuz donado por el vecino Longinos García. Una década después, tras la visita de monseñor Astelarra en 1935, organizaron una Comisión de Damas y una Comisión Pro-Templo de hombres a los fines de conseguir el dinero suficiente para la construcción del edificio. La inauguración definitiva tendría lugar el 2 de mayo de 1948, treinta años después de aquella Semana Santa de 1918.¹³⁸

Quizás, la posición marginal que asumió Aráuz dentro de las misiones salesianas devenga de las características de la región. Como evidencia Armand Ugon en su primera visita a Colonia Iris:

“Estas llanuras de la Pampa hace treinta años recorridas por indios en estado semisalvaje, ocupadas luego por criadores de animales, hoy día roturadas y cultivadas, están pobladas, en gran parte, por agricultores pertenecientes a las nacionalidades y a las confesiones religiosas más diversas. Rusos-Alemanes católicos, ortodoxos o protestantes, confinan con Alemanes, Holandeses, Dinamarqueses, Suizos y sobre todo Valdenses, casi todos protestantes, y allí cerca, una numerosa colonia israelita (La Esmeralda), fundada por el barón Hirsh, quien ha colocado ya un gran número de sus correligionarios en la Argentina, posee no solamente vastos terrenos, sino que está dotada de una sinagoga con su rabino”.¹³⁹

¹³⁷ Miguel, 1989.

¹³⁸ Miguel, 1989.

¹³⁹ L. Tron; 1925: 5.

Pero sería prematuro pensar en la escasez de fieles católicos como causa principal de esta situación. Según el censo municipal de 1929, el pueblo de Aráuz contaba con 1702 habitantes: 1210 argentinos, 168 españoles, 146 uruguayos, 81 italianos, 37 libaneses, 17 rusos, 16 franceses, seguidos por alemanes (3), austriacos (3), brasileños (3), ingleses (2), chilenos (2), lituanos (2), polacos (2), rumanos (2), suizos (2), entre otros.¹⁴⁰ Del total de personas censadas, 1345 eran católicas; 288 protestantes, 25 israelitas, 17 adventistas y 27 liberales. De acuerdo con estas cifras, los “católicos” eran numerosos y superaban con creces a los “protestantes”/valdenses.¹⁴¹

¿Qué explica entonces el lugar ocupado por los católicos en Aráuz? Primeramente, debemos mencionar las tensiones entre las distintas facciones políticas del pueblo de Aráuz, que atravesaron a toda la sociedad local y sus instituciones, tanto a la comunidad católica como a la congregación valdense. En sus *Recuerdos de un médico rural*, Favalaro expresa que “la Iglesia Católica, respondiendo a la supremacía temporaria de la cada uno de los sectores, tuvo alternadamente tres piedras fundamentales”.¹⁴² En otros términos, el juego de la política local y las relaciones entre los distintos actores ralentizó el desarrollo de la comunidad católica de Aráuz. No obstante, dicha situación fue respaldada por la posición ascendente que tuvieron los propios colonos valdenses dentro de la arena pública de esa localidad.

A diferencia de lo que sucedió en el resto del territorio pampeano, los protestantes/valdenses asumieron un rol hegemónico en aquel microclima religioso, mientras que los católicos constituyeron un actor minoritario al menos durante las primeras décadas del siglo XX. Pese a los cambios atravesados por la IEVCI, el bienestar de la parroquia fue una bandera que todos sus miembros sostuvieron, más aún cuando coincidían con los intereses privados. Para cumplir con ese cometido pudieron recurrir a las redes de vinculaciones con la familia Mengelle y la empresa Ströeder, su posición dentro de las cooperativas y los municipios no sólo de Aráuz sino, también, en Iris y Alba (actualmente, General San Martín).¹⁴³ Por si fuera

¹⁴⁰ Según Miguel (1989), el censo de 1929 fue solicitado por el municipio de Aráuz y a los efectos se nombró una comisión integrada por Basilio Conte Grand (Juez de Paz), Santiago Fass (directos de la Escuela N° 33), Adelmo Manghi e Isaías Cañón (comerciantes).

¹⁴¹ Aquí utilizamos las categorías originales pero entendemos que, a la hora de estudiar identidades religiosas deben tomarse los recaudos necesarios. Asimismo, consideramos el valor real de estos datos. Podríamos dudar de quienes se identificaron como “católicos”, o de quienes dijeron ser “liberales” (más aún después de la revuelta anarquista de 1921). Pero, dado la posición de los valdenses dentro del pueblo de Aráuz, sería extraño que los miembros de la Iglesia de Colonia Iris “ocultaran”, a modo de estrategia, su orientación religiosa. La mayoría de aquellos que se identificaron como “protestantes” eran valdenses, así como aquellos que dijeron ser judíos o adventistas practicaban esos cultos.

¹⁴² Favalaro, 1980: 20.

¹⁴³ En 1923, Villa Alba eligió a sus autoridades, entre ellas, el valdense Pablo Talmon (electo vice-presidente). En 1924 fue elegido el primer Juez de Paz de Aráuz, resultando ganador Basilio Conte-Grand, uno de los fundadores de El Triángulo.

poco, las dos únicas usinas eléctricas de Aráuz estaban en manos de miembros de la Iglesia: la primera, de 1922, perteneció a Alejo Griot; la segunda, de 1923, era propiedad de Bartolomé Berton-Dalmas.¹⁴⁴

Los colonos valdenses y su Iglesia contaron con un respaldo político-económico destacado dentro de esas localidades y ello quedó cristalizado, retomando las palabras de L. Tron, en el “amplio espíritu de libertad” que reinó por aquellos años en el sudeste pampeano. Uno de los hechos más clarificadores de esta situación lo brinda la legislación municipal de 1926, cuando los nuevos ediles de Aráuz emitieron una ordenanza mediante la cual quedaron “exoneradas del pago de estos impuestos (alumbrado y limpieza) las propiedades Nacionales destinadas a la Enseñanza pública gratuita, como asimismo las iglesias, templos y capillas de cualquier culto”.¹⁴⁵ Sin embargo, el “espíritu de libertad” tenía un destinatario específico.

¹⁴⁴ L. Tron, 1926: 132-133.

¹⁴⁵ Ordenanza General del Municipio de Aráuz, año 1926, Art. 1, inciso h). L. Tron, 1926: 138.

CAPÍTULO V

EL LUGAR DE LO RELIGIOSO

Reacomodamientos

Según Geymonant (1994), la colonización valdense en Sudamérica alcanzó su máxima expansión a inicios del siglo XX, con la fundación de las últimas colonias. A partir de 1930, la historia valdense estuvo caracterizada por un proceso de “asimilación y reorganización”. Dicha periodización coincide con aquella sostenida en la obra coordinada por Villalpando (1970), referida a la crisis de las “iglesias de inmigración” y el inicio de la “nacionalización” de las diversas denominaciones protestantes. Siguiendo este esquema, el especialista uruguayo identifica tres circunstancias fundamentales que explican la nueva etapa: el agotamiento de la expansión colonizadora, la diseminación y urbanización y la “secularización” (en sus palabras, el “abandono de las prácticas religiosas” y el “relegamiento a las esferas de intimidad”). Tales motivos, sumados a las coyunturas políticas y económicas, devinieron en las principales causas para la “disgregación en tanto comunidad” y, finalmente, el inicio de un proceso de “integración” a los contextos particulares.

En esta misma línea, Luzny y Velázquez (2001) consideran que las “compactas colonias agrícolas” fundadas por los valdenses en diferentes áreas de la pampa húmeda atravesaron un proceso de readecuación entre el “fin del paradigma positivista-liberal del año 1930 y la instauración del peronismo”. Los autores sostienen que,

“Luego de haber sido un claro exponente de las Iglesias de trasplante, en el que tanto el templo como la escuela fueron los principales anclajes identitarios de sus integrantes, la Iglesia Valdense inicia un período de transformación. La nueva situación mundial y una creciente intervención del catolicismo en la sociedad argentina, lleva a las Iglesias no católicas a

recomodarse [...] Este momento es caracterizado por la reelaboración de la identidad europea pasada hacia la construcción de una identidad acorde con las características locales” (Luzny y Velázquez, 2001: 167-168).

Dentro de las estrategias implementadas, consideran la recuperación de la historia valdense en Sudamérica mediante la formación de un instituto destinado a tal fin; el auge de los movimientos juveniles y femeninos; y la generación de espacios de discusión en el seno de la Iglesia, “para analizarse a sí misma y plantear caminos posibles hacia el futuro” (Luzny y Velázquez, 2001: 168).

A partir del caso abordado en esta investigación podemos afirmar que los síntomas de dichos cambios fueron inmediatamente posteriores al arribo de los colonos y, en consecuencia, más tempranos y graduales que los anunciados en los trabajos mencionados. Por un lado, debemos recordar que muchos de los grupos valdenses arribados al país provenían del Uruguay y hablaban castellano. El mantenimiento de la identidad italiana y los lazos con la Madre Patria eran sostenidos por gran parte de los líderes laicos y religiosos (sobre todo los pastores oriundos de Europa) y, cuanto mucho, la segunda generación de migrantes. En cambio, la primera referencia de los colonos argentinos era el Uruguay, antes que Italia; en la propia Pampa Central, los colonos eran reconocidos como los “orientales” y en los censos figuran como “uruguayos”, si bien algunas familias provenían de Europa y mantenían su ciudadanía (italiana o suiza).

Por otro lado, los valdenses desarrollaron una serie de iniciativas con el fin de garantizar la unidad años antes de las crisis del '30. El mismo Geymonat (1994) informa que, desde 1900 las historias de los valdenses en Sudamérica pueden ser unificadas a través de una historia eclesiástica común, ya que en 1895 se realizó la primera Conferencia “libre” de las Iglesias Valdenses del Río de la Plata, y en 1903, la primera “oficial”. A partir de esa fecha, los valdenses de todas las colonias sudamericanas se reunieron con una periodicidad anual (en 1910, 1918 y 1926 estos encuentros continentales fueron celebrados en Colonia Iris). Además, de acuerdo con el autor citado, la interrelación entre las colonias de ambos márgenes del Plata se hizo más estrecha a raíz de la fundación del periódico *La Unión Valdense* (1903) y el cincuentenario de la Colonia Valdense (1908), llevando a la formalización de canales de diálogo entre los colonos dispersos y el sostenimiento de una identidad común.

Claramente, los años 30 constituyeron un tiempo de readecuación en las comunidades valdenses sudamericanas, tras las crisis agro-ecológicas, el éxodo de muchas familias y/o el impacto del catolicismo de masas, entre otros motivos. De allí que consideremos esa fecha como un momento bisagra en el devenir de la colonia pampeana estudiada en estas páginas. No

obstante, tanto los procesos de secularización (internos y externos), es decir, de reacomodamientos y readecuación de lo religioso, como las estrategias implementadas a tal fin, fueron anteriores y progresivos. Una de ellas, como vimos en el capítulo anterior, fue la mudanza de la sede pastoral del ámbito rural al urbano –episodio común a muchas de colonias valdenses y diversas comunidades étnico-religiosas frutos de la inmigración-.¹⁴⁶ A continuación analizaremos otros síntomas de los cambios sobrellevados por la comunidad pampeana y las respuestas dadas por sus miembros.

La década de los Tron

Durante el período transcurrido entre 1915 y 1930, el servicio religioso de la IEVCI estuvo a cargo de Ernesto Tron (1915-1918), Julio Tron y Pablo Davit (1918-1919), Levy Tron (1920-1926), Guido Rivoir (1926 y 1927), Enrique Beux (1926), David Bosio (1927), Juan Pedro Gonnet (1927) y Silvio Long (1928-1941). Estos pastores asumieron un papel importante durante el proceso de readecuación de la parroquia en Jacinto Aráuz; principalmente Ernesto Tron y Levy Tron, quienes estuvieron a cargo de la congregación durante gran parte del período.

En esos años, uno de los asuntos más recurrentes fue la organización y administración de la parroquia y el trabajo pastoral. El tema no era nuevo; fue tratado por los miembros de la parroquia esporádicamente, al compás de los cambios atravesados por la parroquia. En sus memorias, L. Tron recuerda que un asistente de la Conferencia de El Triángulo (1910) había notado que “las distancias son enormes, porque los colonos ocupan grandes superficies y están separados unos de otros, así que el trabajo de recorridas del pastor es penoso, a pesar de su buena voluntad”.¹⁴⁷ En respuesta, el consistorio ejecutó un conjunto de acciones para garantizar el normal funcionamiento de la iglesia: dividieron la parroquia en secciones, establecieron agendas de cultos, organizaron los encuentros de catecúmenos y dispusieron distintas vías para facilitar la contribución de los miembros.

Después de la elección de Aráuz como sede parroquial, Ernesto Tron propuso la celebración de “un culto especial y único cada mes en un centro determinado que será para todos los cultos”.¹⁴⁸ En encuentros posteriores fue aprobada la petición del pastor y los miembros

¹⁴⁶ En este punto podemos citar tres casos de colonias rurales pampeanas que sufrieron el proceso de “urbanización”: la colonia judía de Narcise Leven, que luego de las crisis del 30 se desintegró y muchas familias migraron fuera de la Pampa Central y otras se radicaron en la localidad vecina de Bernasconi; la colonia “Espiga de Oro”, de alemanes de Rusia luteranos, cuyos habitantes se radicaron en Winifreda y Santa Rosa, con el consiguiente desafío de organizar una iglesia con familias diseminadas; y Colonia Santa María, una aldea rural de alemanes de Rusia católicos que, en su centenaria historia, debió dejar atrás el proyecto de los pioneros de formar una comunidad aislada e integrarse al entorno.

¹⁴⁷ L. Tron, 1926: 96.

¹⁴⁸ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/04/1915.

de la Iglesia dispusieron una agenda de cultos que perduraría más de un lustro, con leves modificaciones; a saber: “El 1er Domingo de mes culto general para toda la congregación, resuelto por la Asamblea de Iglesia. El 2° Domingo de mes en el Triángulo y en Villa Iris. El 3° domingo en Villa Alba y en Aráuz. El 4° Domingo en El Triángulo y en Aráuz y el 5° Domingo, cuando lo hay, en Arroyo Seco”.¹⁴⁹ Con esta disposición, los valdenses no sólo garantizaron el servicio regular del pastor sino que, además, dispusieron un cronograma de actividades jerarquizando a cada una de las congregaciones de la parroquia.¹⁵⁰

Del mismo modo, el consistorio implementó una serie de medidas a los fines de fijar y unificar las tareas. En primer lugar, consideró la realización de las sesiones del órgano todos los primeros sábados de mes, para así garantizar la presencia de sus miembros.¹⁵¹ En segundo lugar, encomendó a los diáconos y ancianos de cada sección levantar un censo de los miembros de la Iglesia o comulgantes (aquellos “admitidos por examen y aprobación del Consistorio”) y miembros electores (es decir, “todos los miembros de Iglesia mayores de 21 años y que lo soliciten” al Consistorio), para regular el cumplimiento de sus obligaciones (materiales y espirituales).¹⁵² Además, el consistorio dispuso que “tomen nota de los nacimientos, defunciones, casamientos, cambios de domicilio y demás variaciones [...] en las familias y por las cuales [...] debe tener injerencia”, como “los enfermos que haya en su sección, para que sean visitados” por el pastor.¹⁵³ En tercer lugar, inició el estudio de los reglamentos de la Iglesia de modo paralelo a las asambleas.

Uno de los acuerdos alcanzados en la Conferencia de Cosmopolita (1915) había sido la revisión de los estatutos de la Iglesia Valdense, especialmente, del punto concerniente a la participación activa de las mujeres (con voz y voto).¹⁵⁴ En las sesiones siguientes, los miembros de la comunidad pampeana iniciaron su tratamiento. Puesto a consideración de la asamblea, los miembros aprobaron la resolución concerniente al “derecho a voto y a ser elegidas” de las

¹⁴⁹ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 18/04/1915; 29/05/1920.

¹⁵⁰ Hacia la década de 1920, el programa del culto único “y las actividades únicas” fue revisado. De acuerdo con el testimonio registrado en *Tradición y cambio*, “los diversos grupos son cada vez más independientes” y esto lleva a una subdivisión de actividades; “no era justo ni una prueba de unidad mantener reuniones en un solo lugar haciéndoles desplazar a las familias bien lejanas con todos sus inconvenientes, para guardar solo una forma” (AA.VV., 1970: 13).

¹⁵¹ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/04/1915.

¹⁵² AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 18/04/1915. De acuerdo con L. Tron, el censo de 1915 arrojó las siguientes cifras: 182 familias, 1120 individuos y 440 comulgantes (L. Tron; 1926: 103). En la sesión del 23/01/1916 fue presentado un bosquejo del informe anual, dando cuenta del estado satisfactorio de la vida moral y material de la Colonia, pero destacando el “déficit por negligencia de varias familias de las distintas secciones” y, como consecuencia, la visita “a las familias morosas recordándoles sus obligaciones comprometidas”. En la Asamblea del 04/02/1917, los representantes de la Iglesia presentaron un censo de miembros comulgantes y electores. El total de personas censadas fue de 414, de las cuales 78 no habían cumplido con sus deberes. En efecto, el consistorio retiró a “varios de las listas en vigencia”.

¹⁵³ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 05/06/1915.

¹⁵⁴ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/04/1915.

mujeres y dispusieron que, para ser miembros electores, sólo debían solicitar “por verbal o escrito del Consistorio el derecho de ser miembro Elector”.¹⁵⁵

Otro de los asuntos discutidos fueron los requisitos para la admisión de catecúmenos. En la sesión de septiembre del mismo año, el consistorio resolvió “no admitir como miembros de Iglesia a los catecúmenos menores de 16 años para los varones y 15 años para las mujeres, salvo el caso de ciertas circunstancias especiales sometidas a consideración del Consistorio”; aclarando que “el examen preparatorio podrá rendirse sin limitación de edad”.¹⁵⁶ Un año después, los requisitos cambiaron: “la edad que [debían] tener los interesados para ser recibidos como miembros de la Iglesia y por tanto, participar de la Comunión [fue] diez y seis años para las señoritas y diez y siete para los jóvenes”.¹⁵⁷ En 1919, el tema era considerado nuevamente; en esta oportunidad, el pastor ambulante proveniente de Tarariras, Julio Tron, hizo uso de su posición como presidente interino del consistorio. Considerando su experiencia, planteó que:

“es excesivamente limitado y casi imposible que los alumnos puedan prepararse convenientemente en tan corto plazo de tiempo: además no solo se ha de atender a la preparación moral: esto es, que estén bien compenetrados del acto que van a realizar, de las responsabilidades que les incumben y que hayan demostrado con su vida y sus actos estar capacitados para llevar el título de miembro de la Iglesia de Cristo”.¹⁵⁸

En dicha ocasión, por unanimidad, los miembros resolvieron exigir de los catecúmenos dos años de estudio, entretanto no haya un pastor efectivo y haber cumplido la edad establecida.¹⁵⁹

¿A qué se debió el tratamiento de estos asuntos? La emergencia de las mujeres y los jóvenes como nuevos actores dentro de la comunidad valdense, con sus consiguientes replanteos, debe comprenderse de modo paralela y como consecuencia a la reubicación de la sede pastoral, el crecimiento de las distintas congregaciones, la dispersión de las familias, en fin, a los procesos secularizadores de principios del siglo XX. Los miembros de la Iglesia, a través de los órganos consultivos, debieron ensayar distintas respuestas a los fines de regularlos, recurriendo a los canales vigentes. En el caso de las mujeres, el consistorio no sólo les otorgó los derechos de “voz y voto” sino, que, además, nombró a varias de ellas como encargadas de las escuelas dominicales y patrocinó la organización de comisiones “pro-bazar” en cada uno de las localidades de la región. A comienzos de 1920 tendría lugar la primera experiencia asociativa femenina, “Obreras del Señor”, antecedente directo de las futuras Ligas Femeninas de la década

¹⁵⁵ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 03/10/1915.

¹⁵⁶ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/09/1915.

¹⁵⁷ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 02/11/1916.

¹⁵⁸ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 03/10/1919.

¹⁵⁹ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 03/10/1919.

de 1940. La misma, durante su corta existencia, estuvo a cargo de organización de encuentros, fiestas, veladas literarias, recaudación de donativos, etc.¹⁶⁰

En cuanto a los jóvenes, los registros posteriores sostienen que existió una relativa preocupación ante la “baja moralidad” o, en otros términos, la disminución de la participación o el poco interés respecto de los asuntos de la Iglesia.¹⁶¹ Más allá de los alcances reales de esta situación, en esos años los miembros de la IEVCI tomaron una serie de medidas dirigidas a este grupo etario. Por un lado, el consistorio dispuso el otorgamiento de un “subsidio para ayudar a los jóvenes que se decidan a profesar el ministerio Evangélico” y resolvió “refundir en una sola los varios grupos de Escuelas Dominicales que funcionan en la 1ª sección de Iris, bajo la dirección del Sr. Enrique Tourn quien se responsabiliza moralmente por la buena marcha de ella ante el Consistorio”.¹⁶² Por otro lado, fueron organizadas las “fiestas de las escuelas dominicales”, con el fin de estrechar los lazos de los jóvenes de las diversas congregaciones y favorecer actividades de esparcimiento.¹⁶³ A mediano plazo, durante el pastorado de Silvio Long (1928-1941), estas acciones se multiplicarían con el *boom* de las escuelas dominicales, las ligas cristianas de jóvenes y los campamentos interunionistas.

La santificación del domingo y la administración de los sacramentos

Los “bajos índices de moralidad” y de asistencia a los cultos pregonados por los miembros de la IEVCI no deben entenderse como un tema concerniente exclusivamente a los jóvenes. En el transcurso del año 1915, la santificación del domingo y la celebración de la Santa Cena y el Bautismo constituyeron materia de debate en varios encuentros, dando cuenta de que el asunto era una preocupación que involucraba a toda la comunidad. En la asamblea de octubre de ese mismo año, los miembros electores tomaron una resolución al respecto. Sobre “la Santificación del Domingo y de la manera de llevar esa Santificación”, resolvieron “por todos los medios” consagrar ese día, “aun cuando se esté obligado a trabajar”. Asimismo, dado que desde el arribo a la región pampeana las responsabilidades privadas-laborales y las distancias a recorrer resultaron un obstáculo para la concurrencia asidua a los cultos y el respeto de los

¹⁶⁰ En 1920, por ejemplo, el consistorio nombró a Eugenia F de Griot como presidenta de las Comisiones de Damas pro Bazar de las localidades de Iris, Alba y Aráuz, “para reunir fondos para capillas con el establecimiento de kermeses en dichas localidades”. AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 29/05/1920. En agosto de ese mismo año, fueron confirmadas en sus puestos de directoras de las Escuelas Dominicales a los siguientes: “Sra. Elvira R de Berton para la del Lote XV, Juan Bertinat para Rondeau, Luisa Gonnet de Pontet para la de Arroyo Seco y Sta Cristina Rochón para Campo Martínez”. AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 07/08/1920.

¹⁶¹ AAVV, 1970: 13.

¹⁶² AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 03/01/1918.

¹⁶³ De estos encuentros existen escasas referencias (AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 15/09/1917). Las “Obreras del Señor” colaboraron en algunas de las Fiestas de Concentración de escuelas dominicales, según testimonia el libro del centenario de Colonia Iris (Vigna; 2001: 74).

sacramentos; la asamblea consideró necesario aclarar que, llegado el caso, “se puede ofrecer a Dios el Culto Individual”.¹⁶⁴

El tratamiento del punto referido a la administración de los sacramentos tomó un cause distinto. La asamblea reconoció “la necesidad de celebrar a menudo la Santa Cena en teoría”, si bien “en la práctica se presentan serias dificultades” [el subrayado es nuestro]. Por tanto, resolvió “celebrarlas tan solo en circunstancias especiales para su mayor solemnidad y consecuencia”.¹⁶⁵ En este sentido, de la misma manera que fue evaluado el asunto concerniente a los cultos dominicales, la asamblea tomó una posición más bien heterodoxa, flexible. No obstante, mantuvo una postura opuesta respecto al Bautismo: dispuso que los padres concurren “a los Cultos Públicos para celebrar los Bautismos de sus hijos” y, si bien no es obligatorio nombrar padrino, “rogó” a aquellos “que deseen nombrarlos, lo hagan de entre los miembros de la Iglesia”.¹⁶⁶

Todavía los matrimonios mixtos no constituían una preocupación acuciante dentro de la comunidad valdense; el meticuloso estudio presentado por González da cuenta de una clara tendencia a la endogamia entre los años 1901 y 1926.¹⁶⁷ Pero hacia fines de la década de 1920 el asunto comenzó a tratarse en las reuniones de la IEVCI.¹⁶⁸ El interés otorgado al Bautismo y a la elección de padrinos de entre los miembros de la Iglesia puede entenderse como respuesta a una tendencia cada más visible dentro de los valdenses. Probablemente, algunos miembros de la Iglesia optaron por tal alternativa o plantearon la posibilidad de nombrar padrinos a personas extracomunitarias; de allí la posición tomada por la asamblea. Aun así, más allá del alcance cuantitativo de estos casos, la posibilidad de elegir a padrinos no valdenses debe ser traducida como un síntoma de los cambios culturales (secularizadores) atravesados por la comunidad en el nuevo contexto.¹⁶⁹

¹⁶⁴ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 03/10/1915.

¹⁶⁵ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 03/10/1915.

¹⁶⁶ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 03/10/1915.

¹⁶⁷ De acuerdo con González, “los matrimonios homogéneos representan un 64,74 por ciento del total [...] Pero si consideramos homogéneos también a aquellos matrimonios cuyos padres son de origen europeo, se conforma un grupo que casi en su totalidad es homogéneo, eso se infiere de las fuentes cualitativas que nos proporcionan los censos de 1901 y 1926 [...] El hecho de tener un alto índice de masculinidad, y al haber un corte de migración al territorio provocó una fuerte endogamia familiar ya que cuando se conforman las biografías constituidas a partir de las familias fundadoras detectamos que se realizaban matrimonios entre parientes (en ocasiones primos hermanos) y entre parientes de parientes [...] El 54 por ciento de los matrimonios homogéneos de Colonia Iris están compuestos por uruguayos, le suceden los italianos con un 8,93 por ciento, y los argentinos con el 0,89 por ciento”. (González; 1990: 19).

¹⁶⁸ Según los datos brindados en el libro *Tradición y cambio*, en torno a 1925 comenzó a tratarse el asunto de los “casamientos mixtos”; los autores de este suplemento conmemorativo afirman que no fueron “sancionados”, aunque si se los consideró como “algo peligroso” (AA.VV., 1970: 13).

¹⁶⁹ Dado los límites de este trabajo, no presentamos un estudio exhaustivo de las actas bautismales. No obstante, podemos advertir la presencia de apellidos no valdenses dentro de las personas que oficiaron como padrinos a partir de la década de 1910, entre ellos, López, Pérez, Gil, Ferrero, Paz (AICI, Registro de Bautismos, Libro I).

La Gran Guerra y las campañas de avivamiento ¿del sentimiento religioso o la “italianidad”?

La Primera Guerra Mundial impactó en el seno de la Iglesia Valdense. La Conferencia de Cosmopolita (1915), el primer encuentro sudamericano después del estallido de la contienda bélica, indujo a los consistorios de las diferentes parroquias a estudiar detenidamente los puntos correspondientes al Comité de Evangelización de Italia e iniciar acciones concretas para socorrer a los “hermanos necesitados de Italia”.¹⁷⁰

La IEVCI no se mantuvo exenta de esta situación. En la asamblea de abril de 1915, Ernesto Tron exhortó a la comunidad pampeana “a ocurrir pecuniariamente a sostener la obra de Evangelización en Italia, que según noticias llegadas de la Mesa Valdense, pasa en estos momentos por una situación muy difícil a causa de la Guerra Europea”.¹⁷¹ Para facilitar la recaudación, la Conferencia de Cosmopolita había designado un delegado local, Augusto Gonnet. En respuesta, el consistorio local resolvió “hacer colectas a la puerta, en todos los lugares en que se celebran cultos, encargándose de ella, al anciano o diácono de la sección correspondiente”.¹⁷² En poco tiempo, la IEVCI estuvo en condiciones de enviar las primeras contribuciones y un semestre después donó “ciento treinta y cinco pesos m/n recolectados durante el año a la puesta de Iglesia u obras de beneficencia de nuestra Iglesia, tales como Caja Común, Orfelinato de la Infancia, etc.”.¹⁷³

Las acciones fueron incrementadas tras la Conferencia de Tarariras (1916). El pastor puso en conocimiento del consistorio “la crítica situación” que atravesaba el “Comité de la Obra de Evangelización en Italia” y la resolución de la Mesa Valdense de designar “una comisión especial para la Iglesia de Villa Iris, compuesta de los Sres. Augusto Gonnet, Enrique Malan y Tomás Rochon con el objeto de allegar fondos mediante colectas en la Congregación para destinarlos a la Obra dicha”.¹⁷⁴ Por su parte, el consistorio dio lectura de una carta enviada por el “Secretario del Orfelinato Valdense de niños en Torre Pellice” en la que solicitaba la cooperación pecuniaria;

“levantando una suscripción con su objeto y nombrando para llevar esa suscripción a las señoritas: Paulina Caffarel y Aida Bertin para la 1ª sección Triángulo, Adela Bertinat y Rosa Forestier para 2ª sección. Ernestina Grill de Tourn y Anita Janavel 1ª de Iris. Paulina Dalmas y Juana Rochon la 2ª Iris. Felisa Rivoir y Luisa Rivoir 1ª Aráuz. Ernestina Broscia y Julia Felix 2ª

¹⁷⁰ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/04/1915.

¹⁷¹ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 18/04/1915.

¹⁷² AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 05/06/1915.

¹⁷³ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 30/01/1916.

¹⁷⁴ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 01/04/1916.

de Aráud. Ernestina Rostán 1ª alba. María Forneron y Pauliana Fripp 2ª
Alba. Magdalena Talmon y Elena Gardiol en el Lote 15".¹⁷⁵

También fueron realizadas otras actividades, como un "Festival en favor de la Cruz Roja de Italia", "el más grande que se haya visto en Aráuz en actos de esa naturaleza".¹⁷⁶

A fines de ese año, la comunidad pampeana recibió una nota desde Torre Pellice, en la que informaban "haber recibido de este Consistorio la cantidad de ochocientos cinco liras [...] con destino al Orfanato de Torre Pellice". Además, Ernesto Criampiccoli, Moderador de la Iglesia Valdense, notificó "haber recibido setecientos diez y ocho liras recolectadas también en esta Congregación a favor de la Obra de Evangelización en Italia".¹⁷⁷

Al mismo tiempo, las Asambleas de Iglesias celebradas durante la Gran Guerra dispusieron "efectuar cultos de avivamiento en los diversos grupos de la República Oriental y Argentina", sobre todo a partir del encuentro de Migueletes (1917).¹⁷⁸ Tal medida puede entenderse como paliativo ante la merma de la asistencia a cultos, la baja recaudación en las suscripciones y campañas de donación; en sí, como respuestas a los cambios que empezaron a transitar las diversas congregaciones sudamericanas, quizás, a partir del estallido del conflicto europeo. Ciertamente es que, a partir de entonces, los pastores y obreros iniciaron asiduas giras entre las comunidades y familias disgregadas del distrito, más allá de las zonas lindantes a las parroquias. Por ejemplo, los obreros de Colonia Iris Ernesto Tron y Levy Tron viajaron a otras jurisdicciones, específicamente, a Colonia Belgrano (Santa Fe).¹⁷⁹ Por su parte, los valdenses pampeanos recibieron enviados especiales del Uruguay.¹⁸⁰

Desde su arribo, Ernesto Tron había solicitado varios permisos, "según lo disponen los reglamentos en vigencia, para ausentarse por unos veinte días" y "visitar las diversas familias de Valdenses diseminadas por la Provincia de Buenos Aires y la Pampa Central".¹⁸¹ A fines de 1915, el pastor informaba del resultado positivo de su gira. Junto a un miembro del consistorio, Enrique Tourn, asistió a las familias radicadas en las estaciones de San German, Chanilao, Villa Sauce, Cuencia, Colonia Seré, Metileo, Monte Nievas, Eduardo Castex, Luan Toro, Mirasol, Uriburu y Epu Pel, "dirigiendo cultos en los distintos grupos y dando lecciones de catecismo,

¹⁷⁵ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 01/04/1916.

¹⁷⁶ L. Tron; 1926: 103.

¹⁷⁷ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 11/12/1916.

¹⁷⁸ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 23/06/1917.

¹⁷⁹ L. Tron; 1926: 104, 112.

¹⁸⁰ AICI, Libro de Actas I, Asamblea, 26/11/1922.

¹⁸¹ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 04/11/1915; 11/11/1916.

principalmente en Monte Nievas donde se instruían nueve catecúmenos, trabajo dirigido por el Señor Tourn”.¹⁸²

El censo levantado en aquella oportunidad arrojó “un total de cuarenta y dos familias en doscientos sesenta miembros” y una colecta de \$ 294 moneda nacional.¹⁸³ Ante el éxito de la empresa, el Consistorio dispuso que dichas familias sean visitadas una vez al año por el Pastor y destinó una parte del dinero reunido para facilitar su realización.¹⁸⁴ En los siguientes años esta práctica fue sostenida, coincidiendo con las campañas de avivamiento y recolección de dinero tanto para la Obra de Evangelización en Italia como para la construcción de las tres capillas de Colonia Iris. La partida del pastor no significó un punto de inflexión; los siguientes “conductores espirituales” de la comunidad pampeana trataron de mantener estas iniciativas. En 1920, durante el pastorado de Levy Tron, el consistorio informaba sobre las campañas del nuevo obrero y el dinero destinado a los “Fondos para pastores, viudas y huérfanos de pastores” y al “Fondo de Gracitud”.¹⁸⁵

De estas experiencias nos interesa destacar el peso que tuvieron los líderes espirituales. Los pastores ejecutaron y comandaron dichas iniciativas en sintonía con las resoluciones tomadas por la Mesa Ejecutiva. No casualmente, eran italianos (los hermanos Ernesto y Julio Tron y luego Levy Tron) y estuvieron –antes o después- vinculados directamente con la guerra: Ernesto Tron dejó su cargo para cumplir con el servicio militar de su país; Levy Tron fue prisionero de guerra en Austria, como mencionamos en el capítulo anterior.¹⁸⁶ Dicho esto, ¿acaso los valdenses necesitaron del recordatorio de los pastores para hermanarse con los “compatriotas” que padecieron la guerra del otro lado del Atlántico? Claro que no; sin embargo, la presencia del sentimiento “italiano” comenzaba a mermar.

En 1926, L. Tron identificaba tres grupos dentro de la Colonia Iris: un centenar de valdenses con nacionalidad italiana; unos quinientos uruguayos y cerca de mil argentinos, mencionando, además, una decena de suizos y de colonos de otras nacionalidades. Respecto a los primeros decía:

“es muy probable que vayan disminuyendo, pues representan al elemento anciano, a esos valientes que, primero, emigraron al Uruguay, y de allí, a la Argentina, en busca de tierras libres y fructíferas; y también porque muy

¹⁸² AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 11/11/1915.

¹⁸³ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 11/11/1915.

¹⁸⁴ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 11/11/1915.

¹⁸⁵ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 05/05/1920; Asamblea, 27/06/1920; Consistorio, 04/09/1920.

¹⁸⁶ En esa fecha, Ernesto Tron había asumido el cargo de pastor titular de Colonia Iris, luego de demostrar sus aptitudes durante las visitas de 1914. El pastor había llegado de Italia antes del estallido de la guerra junto a su hermano y colega Julio Tron. Tras el inicio de la contienda fue llamado a prestar servicios en el frente y durante dos años solicitó prórrogas de las autoridades consulares del Uruguay, mediante la intervención de Armand Ugón. Pero a fines de 1917 fue declarado hábil y tuvo que marchar (Ernesto Tron y Emilio Ganz, 1958; L. Tron, 1926)

pocos son los que, hasta hoy, han emigrado directamente de Italia hacia esta Colonia”.¹⁸⁷

Al igual que los valdenses de nacionalidad uruguaya, pensaba que dentro de unos veinticinco años más su número iba a extinguirse, dado que “hace tiempo ya que ha terminado la inmigración de los uruguayos hacia estas tierras, pues los problemas anteriores que conturbaban a esa pequeña república han sido resueltos”.¹⁸⁸

Asimismo, reconocía el hecho de que, si bien “los valdenses de Colonia Iris de nacionalidad italiana no representan [...] más que una ínfima minoría”, muy pocas eran “las casas donde no se [podía] encontrar una fotografía de los reyes de Italia o bien del Príncipe del Piamonte”. El pastor afirmaba que en este grupo, a pesar de “que muy pocos, entre ellos, saben hablar el italiano”, “no ha dejado de vibrar en sus corazones el amor patrio más puro”;

“el recuerdo de sus queridos valles les llena de emoción y han sabido conservar, a más de una gran parte de las costumbres que heredaron de sus padres, el dialecto, que constituye, el lazo más sensible que une a los valdenses de Sud América con los de allende el Océano”.¹⁸⁹

El inicio del diálogo interreligioso

Entre mediados de 1918 y 1919, Pablo Davyt y Julio Tron visitaron la Pampa Central alternadamente. Este último, ocupando el cargo de pastor interino de la parroquia, debió concretar un nuevo pedido de la Mesa Ejecutiva: ayudar a la Sociedad Bíblica Británica, “a quien la Iglesia Valdense debe muy señalados servicios”. Por aquellos años, dicha organización sufría los embates financieros a causa de la guerra, del mismo modo que sucedía en Italia con la Obra de Evangelización valdense. En consecuencia, el consistorio de Colonia Iris aprobó por unanimidad “destinar el promedio de las colectas a efectuarse los domingos 2° y 3° del corriente mes, en beneficio de la antedicha institución” y autorizó al pastor Tron a viajar a Buenos Aires para concurrir a sus oficinas, a los fines de gestionar a nombre del órgano consultivo “las condiciones para establecer una venta en depósito de Biblias, Nuevos Testamentos”.¹⁹⁰

Dicho episodio estimuló el diálogo interreligioso desde y hacia la comunidad pampeana. A comienzos de la década de 1920, el pastor L. Tron estrechó lazos con la Iglesia Metodista de Bahía Blanca, a raíz de su visita a las familias valdenses radicadas en esa ciudad. En 1921, el pastor de esa iglesia, Samuel Grimson, viajó a la localidad de Aráuz con motivo de la inauguración del templo; en esa ocasión, los concurrentes también recibieron la salutación del

¹⁸⁷ L. Tron; 1926: 145.

¹⁸⁸ L. Tron; 1926: 145.

¹⁸⁹ L. Tron; 1926: 145.

¹⁹⁰ AICI, Libro de Actas I, Consistorio, 03/10/1919; 08/11/1919; 15/11/1919.

Capitán del Ejército de Salvación, Amadeo Salvany.¹⁹¹ Un año después, fueron testigos de una “feliz experiencia que venía a robustecer siempre más, las cordiales relaciones de hermandad entre ambas Iglesias y sus congregaciones”: en enero de 1922, el pastor metodista ocupó el púlpito de Tron y éste hizo lo mismo en Bahía Blanca.¹⁹² Los nexos con la congregación metodista de Bahía Blanca perdurarían en el tiempo, en coincidencia con la integración de las iglesias evangélicas rioplatenses en las primeras décadas de 1930.¹⁹³

Los nuevos basamentos de la Iglesia de Colonia Iris (1927)

En noviembre de 1927 los miembros electores acordaron los nuevos estatutos de la IEVCI (ver *Apéndice documental*).¹⁹⁴ Con la sanción de este documento, los valdenses fijaron la “constitución legal” de la parroquia, sólo revisada en 1930 con motivo de la obtención de la personería jurídica.¹⁹⁵ Al mismo tiempo, dejaron cristalizados los cambios atravesados durante su primer cuarto de historia en la región pampeana.

La Iglesia fue entendida como “una asociación que tiene por objeto practicar y difundir las doctrinas religiosas contenidas en las Sagradas Escrituras” y “reconoce como único Jefe espiritual a Jesucristo”. En materia teológica y de disciplina eclesiástica, “depende de la Iglesia Evangélica Valdense de Italia, a la cual se declara vinculada por la identidad de fe y de principios y por sentimientos de afecto y de gratitud” (artículo 1°) –esta vinculación persistirá hasta los años sesenta, cuando la Rama Sudamericana alcance su independencia-.¹⁹⁶ Los actos del culto público son “la lectura de las Sagradas Escrituras, la predicación, el canto, la oración, la celebración del Bautismo y de la Santa Cena y la ofrenda”.¹⁹⁷

La asamblea determinó que “para ser miembro de esta Iglesia” se requería “profesar la fe y los principios de la misma y ajustar a ellos la conducta pública y privada” y solicitar por escrito su incorporación al Consistorio.¹⁹⁸ Resuelta esta situación, “el Pastor o el Evangelista que haga sus veces, los presentará en un culto público. Desde ese instante quedarán reconocidos

¹⁹¹ AICI, Libro de Actas II, Asamblea, 16/10/1921.

¹⁹² B. Dalmás, 1951: s/p.

¹⁹³ En 1930, Colonia Iris recibió al pastor metodista Esteban Arduin (AICI, Libro de Actas III, Consistorio, 18/10/1930). Un año más tarde, la Mesa Valdense dispuso un himnario único para todas las iglesias rioplatenses (AICI, Libro de Actas III, Asamblea, 03/05/1931) y en 1934, dio paso a la conformación de la Federación de Iglesias Evangélicas Valdenses, primera entidad supranacional que formalizó el vínculo entre las distintas congregaciones valdenses del subcontinente (AICI, Libro de Actas III, Asamblea, 17/05/1934).

¹⁹⁴ AICI, Libro de Actas III, Asamblea, 20/11/1927.

¹⁹⁵ La autorización por parte de Nación fue otorgada el 24/11/1930, luego de una serie de revisiones consignadas en los estatutos y tratadas en las sesiones del 18/10/1930, 08/11/1930 y 27/11/1930 (IEVCI, Libro de Actas III).

¹⁹⁶ AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículo 1°.

¹⁹⁷ AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículo 2°.

¹⁹⁸ AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículo 4°.

como miembros de la Iglesia.¹⁹⁹ No obstante, cada miembro debía cumplir una serie de obligaciones: “asistir con regularidad a los cultos, salvo impedimento justificado a juicio del Consistorio”; “contribuir pecuniariamente a las necesidades de la Iglesia”; “someterse a la disciplina de la misma” y, la más importante, “ajustar su conducta pública y privada a los principios de la misma”.²⁰⁰

Tales requisitos devenían de los problemas prácticos con los que se enfrentaba la Iglesia en su cotidianeidad: la disminución de la asistencia a los cultos y el incumplimiento de las suscripciones a causa del duro trabajo de los colonos, las malas cosechas, la movilidad de los miembros. La asamblea vio necesario regular estas cuestiones, aunque consideró un par de excepciones dentro del nuevo reglamento. Por un lado, dispuso que aquel miembro “que traslade su domicilio a una localidad en que no haya Iglesia Evangélica Valdense” no perdería por ello “sus derechos como miembros de esta Iglesia”, “siempre que siga cumpliendo estrictamente” con sus obligaciones y la asistencia regular a los cultos.²⁰¹ Por otro lado, advirtió que aquellas personas que no ajusten su conducta pública y privada a los principios de la misma o no cumplan con algunas de las otras cláusulas serían eliminadas del Registro de miembros, sin desconocer la posibilidad de que algunos individuos presenten su renuncia voluntaria “por escrito” o “trasladen su domicilio a una localidad en que haya otra IEV”.²⁰² Asimismo, diseñó una cláusula mediante la cual podían ser readmitido aquellos miembros por incumplimientos menores.²⁰³

En el nuevo estatuto, las mujeres fueron incorporadas con pleno derecho:

“Todos los miembros de la Iglesia, sean varones o mujeres, podrán concurrir a las asambleas de la misma y formar parte en sus discusiones; pero sólo tendrán derecho a votar, los varones y mujeres que estén inscriptos en el Registro de Electores. A éstos se les llama miembros electores”.²⁰⁴

Aunque debemos expresar que durante estos años ninguna mujer fue nombrada para ocupar el cargo de diácono o anciano, y varias décadas después, con la formación de pastores argentinos, recibieron la atención religiosa de una pastora.

También fue fijada una cantidad mínima de reuniones de asamblea a los fines de garantizar el buen funcionamiento de la institución y el respeto de sus principios democráticos. A partir de 1927, los valdenses dispusieron que la asamblea, es decir, “la reunión de miembros de

¹⁹⁹ AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículo 5°.

²⁰⁰ AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículo 6°.

²⁰¹ AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículo 7°.

²⁰² AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículo 8°.

²⁰³ AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículo 9°.

²⁰⁴ AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículo 11°.

la Iglesia” debería ser llamada por el consistorio “a lo menos una vez al año” y con quince días de anticipación, previa difusión.²⁰⁵ Llegado el caso de que no haya adhesión o el número de concurrentes no alcance al menos la quinta parte de los miembros registrados, fueron previstos una serie de mecanismos a los fines de garantizar la realización de la reunión con un mínimo de participación.²⁰⁶ Por último, el reglamento estableció que la misma podrá “ser convocada cuando así lo resuelva el Consistorio o lo pida, por escrito, una tercera parte de los miembros electores”.²⁰⁷ En la revisión de 1930, este punto fue ampliado, estableciéndose la distinción entre asambleas ordinarias y extraordinarias:

“La Asamblea ordinaria deberá ser convocada, a lo menos, una vez al año y en el mes de Febrero. En ella se tratarán las Memorias y Balances, renovación de miembros del Consistorio, elecciones, y cualquier otro asunto que, por su índole sencilla, no haya menester de una asamblea extraordinaria especial. Será convocada en Asamblea extraordinaria, cuando lo resuelva el Consistorio, o lo pida, por escrito, una tercera parte de los miembros electores. Esta convocatoria se hará dentro de los tres días de presentado el pedido y la reunión se fijara dentro de los treinta días siguientes. En Asambleas extraordinarias se tratarán reformas de los Estatuto, disolución, fusión, etc., y cualquier otro asunto, que por la seriedad de lo que haya que resolverse, haga necesario un llamado especial. La asamblea no podrá resolver la disolución social mientras haya 40 miembros comulgantes y 20 electores, dispuestos a sostenerla. Ninguna asamblea podrá tratar ningún asunto que no figure en la orden del día”.²⁰⁸

De acuerdo con el nuevo estatuto, correspondía a la Asamblea: la elección del pastor titular de la Iglesia o del evangelista titular que haga sus veces; determinar el número de ancianos y diáconos y elegirlos; nombrar a los delegados de la Iglesia para misiones de orden espiritual “o para que la representen ante otras Iglesias o Federación de IEV, o en Asambleas, Congresos o Conferencias en que se traten cuestiones de carácter religioso o de orden moral”; aprobar la Memoria Anual del Consistorio y autorizar el presupuesto de gastos al que deberá sujetarse; “resolver sobre la compra, hipoteca o enajenación de bienes inmuebles de la Iglesia” y “dictar todas las resoluciones que creyere convenientes, dentro de las normas de estos Estatutos”.²⁰⁹

²⁰⁵ AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículos 11°, 14°, 15° y 16°.

²⁰⁶ AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículos 17°, 18° y 19°.

²⁰⁷ AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículo 14°.

²⁰⁸ AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículo 14°.

²⁰⁹ AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículo 25°.

El consistorio, “órgano ejecutivo de las resoluciones de la Asamblea”, a cargo de la dirección de la Iglesia y la administración de sus bienes, también fue regulado.²¹⁰ La reglamentación vigente establecía el nombramiento de un Tesorero externo, el establecimiento de sesiones ordinarias y extraordinarias y la asistencia de la mayoría absoluta de sus miembros.²¹¹ A partir de entonces las resoluciones fueron tomadas “por mayoría de votos de los miembros presentes, salvo los casos en que, por estos estatutos, se exija una mayoría superior” y los nombramientos a cargos fueron realizados harán por voto secreto, salvo en el caso del Tesorero.²¹²

El nuevo reglamento fue contemporáneo a los enfrentamientos de los cuales era testigo y arena de combate la propia Iglesia; por esos meses fueron celebrados los segundos comicios en la localidad de Jacinto Aráuz, domicilio legal de la Iglesia, y entre los distintos bandos en pugna florecieron las viejas tensiones. A los fines de eliminar las “pasiones” individuales y políticas, los firmantes del Estatuto de 1927 evitaron que la conflictividad ingresara nuevamente al interior de la iglesia. Sancionaron a quienes tuvieran algún “interés personal en la administración de los bienes de la Iglesia” y dictaminaron que “ningún miembro del Consistorio podrá utilizar, ni permitir que otros utilicen los locales de culto o de reuniones religiosas, para propaganda de ideas de carácter político o contrarias a los principios de la Iglesia”.²¹³

En cuanto al pastor, la asamblea otorgó como responsabilidades prioritarias “la predicación del Evangelio y la construcción religiosa de la juventud”, además de presidir el culto público y administrar los sacramentos del Bautismo y la Santa Cena, bendecir los matrimonios “y, de una manera general, [velar] por todos los intereses espirituales de la Iglesia que [le] es confiada”.²¹⁴ Hacia fines de la década de 1920 y como síntomas de los nuevos tiempos, el pastor asumía un lugar medular en la conducción de los jóvenes. Tan sólo unos años después, durante el pastorado de Silvio Long, Colonia Iris sería testigo y escenario del esplendor de las uniones cristianas juveniles y sus actividades recreativas, entre ellas, los campamentos interunionistas.

²¹⁰ AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículo 44°.

²¹¹ AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículo 48° y 50°.

²¹² AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículo 50° y 51°.

²¹³ AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículo 32° y 58°.

²¹⁴ AICI, Libros de Actas III, *Estatutos de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia iris* (1927), artículo 28°.

CONCLUSIONES

En la presente investigación propusimos un estudio sobre el devenir de los valdenses de Colonia Iris, con el fin de adentrarnos a la dinámica socio-religiosa y al despliegue de misiones e iglesias protestantes en la Pampa Central a principios del siglo XX. En particular, exploramos los procesos de organización y readecuación de la comunidad valdense y su iglesia desde el arribo de las primeras familias hasta fines de la década de 1920. Dada las características del grupo estudiado, donde lo religioso constituye la principal dimensión identitaria, examinamos tanto la centralidad de la iglesia como las prácticas y acciones de sus miembros dentro y fuera de la misma, sobre todo a partir de la mudanza de la sede pastoral a la localidad de Jacinto Aráuz, en la Pampa Central.

En el primer capítulo reseñamos la historia de los valdenses desde sus orígenes hasta el inicio del proceso colonizador en la Argentina, considerando, por un lado, la institucionalización de la iglesia durante la Reforma y la consolidación de los principales rasgos identificatorios valdenses y, por otro lado, los cambios suscitados en el siglo XIX y las razones por las cuales varios contingentes de valdenses abandonaron los valles piemonteses y decidieron radicarse en el Río de La Plata. Además, siguiendo el estudio de Geymonat (1994), repasamos el proceso de expansión valdense y la conformación de numerosas colonias en las repúblicas del Uruguay y la Argentina, como es el caso de Colonia Iris.

En el capítulo siguiente estudiamos la conformación de la colonia valdense pampeana. La misma tuvo como núcleo original El Triángulo, con el arribo de las 28 familias fundadoras en 1901. Al poco tiempo los colonos accedieron a los derechos de propiedad de las tierras, superando los primeros obstáculos impuestos por las inclemencias climáticas, el bajo rinde de las cosechas y el desánimo que ello ocasionó. Las noticias provenientes del sur pampeano

condujeron a que otras familias y trabajadores estacionales optaran por ese lugar. Hacia mediados de la primera década del siglo XX, Colonia Iris –como pasó a ser conocida la comunidad pampeana- agrupó a familias y grupos dispersos tanto en el ámbito urbano como rural del oeste del partido bonaerense de Puán y el sudeste de la Pampa Central.

En este contexto, los colonos activaron una serie de mecanismos con el fin de preservar su estructura comunitaria, creencias y prácticas, y evitar la dispersión de los valdenses fuera del radio de Colonis Iris. De este modo, en el tercer capítulo estudiamos la organización de la escuela de El Triángulo y la IEVCI, como instituciones que cristalizaron el empeño de los valdenses por mantenerse unidos en el nuevo contexto. Originalmente, escuela y templo funcionaron en el mismo edificio, pero la falta de personal docente y la dependencia sostenida con el Consejo Escolar de Puán condujeron a que ambas instituciones se separaran. La IEVCI asumió un lugar central en la estrategia original de los colonos, tal como quedó evidenciado en la asamblea fundacional de 1905, en donde se dispuso la constitución de una “congregación independiente”, la organización del consistorio, la solicitud de un pastor estable, la aceptación de nuevos miembros y un organigrama de los servicios pastorales para satisfacer las demandas de una población creciente y alejada del núcleo original. Sin embargo, más allá del intento de preservar la unidad de la comunidad, tanto los valdenses como su iglesia sufrieron cambios y readaptaciones.

Después de que el Consejo Escolar de Puán prohibiera a los colonos la celebración de cultos en el mismo edificio de la escuela y ante la celeridad del proceso de movilidad del campo a la ciudad, los valdenses discutieron la mudanza de la sede parroquial a un punto más céntrico. Sin muchas alternativas, el lugar elegido fue la localidad de Jacinto Aráuz, en la Pampa Central, dada su cercanía, posición estratégica y disponibilidad de servicios. Desde entonces, la IEVCI aceleró su proceso de adaptación al entorno urbano-territoriano y tuvo que afrontar una serie de conflictos a raíz de su reacomodamiento. Como vimos en el capítulo cuarto, el detonante principal fue la elección del lugar donde emplazar el nuevo templo.

A partir de ese episodio, evaluamos hasta qué punto la sociedad receptora y, en particular, las divisiones existentes en ella repercutieron al interior de la iglesia, potenciando las tensiones entre algunos de sus referentes y las distintas congregaciones. También analizamos cómo las desavenencias entre los miembros de la IEVCI atravesaron sus límites, perdurando por varios años en otros espacios e instituciones del medio. En efecto, consideramos que la iglesia, al ingresar a un contexto urbano-territoriano, dejó de ser la única institución reguladora de los valdenses; los colonos encontraron otras instancias para desarrollar su vida social, canalizar sus inquietudes o resolver los pleitos, como los comicios municipales o los clubes sociales y

deportivos. Asimismo, ello no conllevó a una pérdida de poder de la iglesia. Las mismas redes de sociabilidad extendidas por los valdenses aseguraron un lugar destacado para la IEVCI dentro de la sociedad receptora, al menos durante el periodo considerado en el presente estudio y, sobre todo, en relación a la Iglesia católica local.

En el último capítulo ahondamos en los cambios atravesados por la iglesia y la comunidad valdense desde una mirada macro regional. En un contexto signado por la Gran Guerra y la interrelación entre las comunidades sudamericanas, a través de la celebración de conferencias de iglesias anuales, los valdenses discutieron una serie de temas tendientes a evaluar y revisar la situación de la Iglesia Valdense en su conjunto y que cristalizaban los procesos de cambio y readaptación a los nuevos contextos. A diferencia de las posturas sostenidas por estudiosos como Geymonat (1994), consideramos que los procesos secularizadores fueron graduales y anteriores a 1930. En nuestro caso, estos procesos de readecuación de lo religioso fueron inmediatamente posteriores al arribo de los colonos a la región pampeana, quedando registrados en los estatutos de 1927. A partir de esa fecha, la historia de los valdenses pampeanos debe entenderse en el contexto del catolicismo de masas y el intento de resguardar la posición privilegiada de la IEVCI como institución aglutinante, ante el éxodo de familias a ciudades de la provincia de Buenos Aires, como Bahía Blanca y Artalejos-Laprida.

A partir del trabajo precedente podemos sostener que los valdenses de Colonia Iris encontraron en su iglesia un espacio para conservar sus prácticas y rasgos identitarios en la región pampeana. No obstante, la comunidad, sus instituciones y prácticas religiosas atravesaron una serie de reacomodamientos y redefiniciones en el contexto pampeano a raíz del acelerado proceso de urbanización y la movilidad de los colonos en la región. A partir de entonces, los valdenses debieron recurrir a otras estrategias con la finalidad de mantener su unidad. Trasladaron la sede pastoral de la iglesia al ámbito urbano y discutieron una serie de cuestiones relativas a los principios constitutivos de la IEVCI: el futuro de las escuelas dominicales, el trabajo pastoral, la visita e integración de nuevos miembros, el lugar de la mujer y los jóvenes. Paralelamente, los valdenses asumieron una participación activa en una serie de instituciones civiles (cooperativas, municipios) y constituyeron sus propios espacios asociativos (las primeras ligas femeninas y juveniles). De este modo, junto a la iglesia y, en menor medida,

la escuela, la expansión de las redes asociativas garantizó la continuidad de los lazos comunitarios y la preservación de la identidad valdense.

A su vez, tal como hemos expuesto, los valdenses encontraron en los vínculos extracomunitarios y en las nuevas instancias de sociabilidad mecanismos privilegiados para consolidar su posición en el campo socio-religioso e incidir en el espacio público local. Los nexos establecidos con los agentes inmobiliarios y propietarios de la zona, el control de comercios e instituciones clave y la participación en instancias como las cooperativas y los clubes sociales permitieron a los valdenses conservar un lugar clave en la dinámica territorial tanto para ellos como para su iglesia, más allá de las tensiones que pudieron suscitarse al interior de la IEVCI. De hecho, tales circunstancias repercutieron en el mundo católico local. Como vimos en esta primera aproximación al caso, los fieles católicos de Aráuz constituyeron un actor de menor relevancia durante varias décadas, y su desarrollo como parroquia fue mucho más lento que en otras regiones de la Pampa Central.

Ahora bien, más allá del deseo original de los *pioneers* de establecer una colonia homogénea, la comunidad valdense pampeana estuvo caracterizada desde sus orígenes por la dispersión y la movilidad. En consecuencia, sus miembros debieron adaptarse y activar una serie de mecanismos a los fines de resguardar la unidad. Al igual que la Iglesia Luterana Danesa o la Iglesia Anglicana estudiadas por Bjerg (2001) y Seiguer (2009), respectivamente, la IEVCI se transformó en un “refugio” donde fue preservada la integridad comunitaria, las prácticas, creencias e identidades de los colonos –cuestiones que, dado el alcance de esta tesis y su complejidad, no desarrollamos aquí y merecerían estudios más detallados-. Durante las primeras décadas, los colonos encontraron en la iglesia, sus pastores y representantes laicos una guía en el camino trazado en estos lares del sur argentino. La mudanza de la sede pastoral del ámbito rural al urbano, más que ningún otro episodio, cristalizó ese empeño y el ideal embanderado por los organizadores de la colonia.

No obstante, si bien constituyó un “refugio” para los colonos ante los avatares impuestos por el nuevo contexto y quedó circunscripta al grupo migrante, considerarla como una “iglesia de trasplante” -como lo hicieron Villalpando (1970), Geymonat (1994) y Luzny y Velázquez (2001)- no da cuenta de los cambios sufridos en los procesos post-inmigratorios ni tampoco de los matices y las complejidades del caso. Para citar tan sólo una de las cuestiones tratadas en el trabajo, vale recordar el accionar de los pastores y diáconos, quienes atendieron a otras familias

valdenses fuera del área de radiación de la Colonia Iris –en algunos casos, gestionaron su incorporación- como, también, a familias protestantes de localidades vecinas. Además, en la década de 1920 la congregación valdense y su pastor estrecharon lazos con otras denominaciones reformadas, como los metodistas de Bahía Blanca, consolidando el diálogo interreligioso desde y hacia la IEVCI.

Del mismo modo, considerar a los valdenses como “minorías religiosas” es, cuando menos, apresurado. Los estudios generales sobre la diversidad y el campo religioso en la Argentina, como el libro editado por Villalpando (1970) o las recientes contribuciones de Bianchi (2004) y Forni, Mallimaci y Cárdenas (2003, 2009), han ofrecido síntesis de relevancia para expandir tales líneas de indagación. Sin embargo, la mirada atenta a las dinámicas nacionales o los centros demográficos más relevantes del país, como el peso –relativo- asumido por la omnipresente Iglesia católica argentina, condujeron a la consolidación de una imagen subsidiaria de los “otros” no católicos, como actores “minoritarios” en los procesos socio-religiosos. A partir de la indagación actual, consideramos que la categoría instalada de “minoría religiosa” debe ser utilizada con reparos y de-construirse cuantas veces sea necesaria, pese a la posición de la Iglesia y el mundo católicos en la Argentina del siglo XX.

Como vimos, después del traslado de la sede parroquial a Jacinto Aráuz, la IEVCI debió compartir su lugar como instancia de sociabilidad valdense con otras instituciones del medio. Sin embargo, no perdió poder. Los valdenses consolidaron su posición en el micro clima del sur pampeano mediante la extensión de redes de sociabilidad y la participación y control de instituciones claves del medio, como el municipio y las cooperativas agrícolas. Los católicos, en cambio, asumieron un rol menor que en otras áreas del Territorio Nacional. Del mismo modo, fueron los valdenses quienes participaron, ayudaron u oficiaron como respaldos de los agentes estatales en sus proyectos “modernizadores” y en la expansión de las instituciones públicas. Con ello no pretendemos simplificar la participación de los miembros de la comunidad católica local en estos procesos porque sería falaz, más aún si recordamos el número de vecinos adscriptos al catolicismo en el censo de 1929. No obstante, a pesar de que la presente investigación no ahondó en tales cuestiones, es de suponer que tanto la comunidad valdense como su iglesia, dadas sus conexiones e influencias, asumieron un rol destacado en este escenario, por lo menos, hasta el ascenso del peronismo.

En *Recuerdos de un médico rural*, René Favoloro ofrece una breve reseña de la situación de Jacinto Aráuz y su zona de influencia en la década de 1950, durante su estancia en la localidad pampeana. La descripción comienza con una referencia al “grupo más importante”, los valdenses, de quienes destaca la centralidad de su iglesia, “representación viva del espíritu

que los animaba”. La misma, según relata el médico argentino, era “centro de cultura donde se realizaban innumerables reuniones no sólo para revivir el Evangelio sino también para intercambiar opiniones sobre temas trascendentes relacionados con la comunidad”.²¹⁵ Luego menciona los tres grupos restantes, en orden de importancia según su perspectiva: los “rusoalemanes”, “fervorosos creyentes” que “se dividían entre católicos y protestantes”; los judíos, que “muy poco tenían que ver con los que nosotros vemos en las grandes ciudades dedicados fundamentalmente al comercio”; y, finalmente, los católicos, “que eran minoría, en especial, en el área rural”. No obstante, respecto a este último grupo dice: “en el pueblo ocupaban los puestos importantes” y “con el esfuerzo común” construyeron “una enorme iglesia [...] desmesuradamente grande en relación a la pequeñez de Jacinto Aráuz y al número de católicos que concurrían”.²¹⁶

Si bien la Iglesia católica pudo modificar su posición en la dinámica local con el crecimiento de la población, el impacto del catolicismo de masas y los vaivenes políticos; la incidencia de los valdenses en la esfera pública perduró más allá del período considerado. Para entonces, los valdenses lograron extender sus redes en la región mediante sus vínculos con otras familias diseminadas en las provincias de La Pampa, Buenos Aires y Río Negro y la participación en instituciones civiles y cooperativas agrarias y la promoción de espacios de sociabilidad, como las ligas femeninas, los campamentos juveniles y, más recientemente, el Hogar para Ancianos de Jacinto Arauz. Paralelamente, la presencia protestante se replicó y la diversidad religiosa pasó a ser un componente distintivo de la localidad; en la actualidad, con 2434 habitantes, Araúz cuenta con otras cuatro iglesias no católicas: Evangélica Pentecostal, Adventista del Séptimo Día, Unión Pentecostal y Luterana.

A mediano plazo esperamos consolidar la veta de estudio abierta aquí, a partir de la indagación de las décadas posteriores al período considerado, deteniéndonos en las prácticas asociativas (cooperativismo, ligas femeninas y juveniles, escuelas dominicales) y la redefinición de las estrategias y la identidad valdenses tras las crisis de los años '30, el avance del catolicismo de masas y el impacto del peronismo. Además, deseamos que el presente trabajo pueda constituir un insumo no sólo para quienes se aventuren en el estudio de los valdenses, los protestantes u otros grupos religiosos no católicos organizados en la Pampa Central, sino,

²¹⁵ Favalaro, 1980: 48.

²¹⁶ Favalaro, 1980: 52-53.

también, para quienes estén interesados en comprender la dinámica socio-religiosa en áreas extra-céntricas como los territorios nacionales y las estrategias elaboradas por actores subalternos para conservar sus prácticas, creencias e identidades en contextos disimiles a sus lugares de procedencia, en consonancia con las líneas de indagación abiertas en los últimos años.

FUENTES

Archivo de la Iglesia Evangélica Valdense (Jacinto Aráuz, La Pampa)

Libro de Actas de la IEVCI, Tomo I, años 1905-1920.

Libro de Actas de la IEVCI, Tomo II, años 1920-1927.

Libro de Actas de la IEVCI, Tomo III, años 1927-1939.

Registro de las familias relacionadas con la Parroquia de Colonia Iris, páginas 1-50.

Libro de Bautismos, Defunciones y Matrimonios de la IEVCI, desde el año 1905.

Registro de Bautismo de la Iglesia de Colonia Iris y alrededores, años 1911-1933.

Registro de Matrimonios, años 1911-1972.

Registro de Familias Valdenses.

Registro de los miembros electores de la Iglesia de Colonia Iris y alrededores, año 1912.

Miembros comulgantes y contribuyentes de la Iglesia de Iris y alrededores, por sección y años 1915-1916.

Registro de miembros comulgantes.

Solicitudes de Admisión de "Jóvenes"- Comulgantes para confirmar su fe y ser miembros de la Iglesia, años 1914-1932.

Periódico *La Unión Valdense* (documentos varios, no seriados; 1903 -1917).

Archivo Histórico Provincial Profesor Fernando Aráoz, Santa Rosa, La Pampa.

Fondo *Médici* (expedientes varios).

Ventas de Solares y Quintas de las Villas Iris, Alba y Arauz.

Fondo *Pueblos*, Jacinto Aráuz (expedientes varios, ca. 1910- ca. 1945).

Estatutos del Club Atlético Villa Mengelle.

Portada del Balance de los festejos realizados los días 12, 23 y 24 de octubre de 1943 organizados por las comisiones católicas de Jacinto Arauz a total beneficio de Pro-construcción del Templo a María Auxiliadora. Jacinto Arauz 1943.

Archivos de Mensuras.

Informe sobre instituciones de Jacinto Arauz.

Fuentes editas

AA. VV. *Iglesia Valdense. Tradición y Cambio. Colonia Iris*, editado por el Consistorio de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Iris, Jacinto Aráuz, La Pampa, 1971.

Bonjour Dalmás, Daniel *1901-1951. Cincuentenario de Colonia Iris*. Apartado del Boletín N° 17 de la Sociedad Sudamericana de Historia Valdense, Colonia Valdense, Uruguay, 1951.

Favaloro, René *Recuerdos de un médico rural*, Buenos Aires: Ed. SDDRA, 1980.

Tron, Levy *Colonia Iris en sus primeros veinticinco años. 1901-1926*, Jacinto Araújo, 1926.

BIBLIOGRAFÍA

Marco teórico y de referencia

- Bastián, Jean Pierre (coord.) *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, México: FCE, 2004.
- Bayly, Christopher A. "Empires of Religions", en *The Birth of the Modern World 1780-1914. Global Connections and Comparisons*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004; pp. 325-365.
- Beckford, James *Social theory and religión*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Berger, Peter (ed.) *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*, Michigan: Ethics and Public Policy Center, 1999.
- _____ y Gracie Davie (et al.) *América religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*. Bologna, Il Mulino, 2010.
- Bethell, Leslie (ed.) *Historia de América Latina. 10. América del Sur, c. 1870-1930*, Barcelona: Ed. Crítica, 1992.
- Blancarte, Roberto (coord.) *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México: El Colegio de México, 2008.
- Bourdieu, Pierre "Génesis y estructura del campo religioso" en *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, 1971 [Traducción: Ana Teresa Martínez].
- Carozzi, María "El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos", *Sociedad y Religión*, 16, 1998.
- Casanova, José *Public religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Chartier, Roger *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995 (original de 1991).
- Chaves, Mark "Secularization as Declining Religious Authority", *Social Forces* 71, N° 3 (March 1994): 749–774.
- Cipriani, Roberto *Manual de sociología de la religión*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2004.
- Davie, Grace *The Sociology of Religion*, London, Sage, 2007.
- Frigerio, Alejandro "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina" en M. Carozzi y C. C. Cernadas, *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*, Buenos Aires, Biblos/ACSRM, 2007.
- _____ e Hilario Wynarczyk "Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos" en *Sociedade e Estado*, Brasilia, vol. 23, N°2, 2008.

- Hervieu Leger, Daniele *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México: Ediciones del Helénico, 2004.
- _____ *La religión, hilo de la memoria*, Barcelona: Herder, 2005.
- Lambert, Yves “La ‘Tour de Babel’ des définitions de la religion”, *Social Compass*, Vol, 38, N° 1, 1991.
- Martin, D. *General Theory of Secularization*, Londres, Ashgate Publishing, 1993.
- _____ “The Secularization Issue Prospect and Retrospect”, *The British Journal of Sociology* 42, N° 3 (September 1991): 465–474.
- Martinez, Ana T. “En torno a la noción de campo religioso. Categorías para estudiar religión y política en América Latina”. *XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*, 1-4 de noviembre de 2011, Punta del Este, Montevideo.
- Pierucci, A. F. “Soltando Amarras Secularización y Destradicionalización”, *Sociedad y Religión*, N° 16/17 (1997-1998): 9–38.

Estudios generales sobre el protestantismo

- Bayly, Christopher A. *The Birth of the Modern World 1780-1914. Global Connections and Comparisons*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004, cap. 9.
- Colley, Linda *Britons Forging the Nation 1707-1837*, New Haven y Londres: Yale University Press, 1992.
- Delumeau, Jean *La reforma*, Barcelona: Labor, 1985.
- Hastings, Adrián *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*, Madrid: Cambridge University Press, 2000.
- Huntston Williams, George *The Radical Reformation*, Filadelfia: Westminster Press, 1992.
- Jacobs, W. M. *The Making of the Anglican Church Worldwide*, Londres: S.P.C.K., 1997.
- Morgan, Edmund *The Puritan Dilemma. The Story of John Winthrop*, Nueva York: Pearson-Longman, 2006 (1958)
- _____ *The Puritan Family. Religion and Domestic Relation un Seventeenth-Century New England*, Nueva York: Harper & Row, 1966.
- _____ *Visible Saints. The History of Puritan Idea*, Ithaca: Cornell University Press, 1965.
- Oberman, Heiko *The Reformation. Roots & European Reformation*, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Sanneh, Lamin *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll: Nueva York, Orbis Book, 2005.
- Skinner, Quentin *Los fundamentos del pensamiento político moderno II. La Reforma*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

Historiografía confesional

- Amestoy, Norman Rubén “Corrientes pedagógicas en el protestantismo argentino. De la emancipación al centenario”, *Cuadernos de Teología*, vol. XXI (2002): 317-332.
- _____ “El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas”, *Cuadernos de Teología*, vol. XX (2001): 343-360.
- _____ “‘Una Nueva Vida’. La experiencia de la conversión en el protestantismo del Río de la Plata (siglo XIX)”, *Religión y Sociedad en Sudamérica*, año I, núm. 1 (Enero 1992): 55-76.
- Bruno, Daniel *The Shaping of the Methodist Mission in the Rio de la Plata Region (1836-1900) from the Perspective of the Anti-Catholic Controversy*, Madison: Drew University, 2001.
- _____ “Las vanguardias silenciadas en el metodismo rioplatense, 1896-1924: Francis D. Tubbs y Gabino Rodríguez”, *Revista Evangélica de Historia*, vol. 3-4, 2005.
- Canclini, Arnoldo *Los bautistas en marcha*, Buenos Aires: Junta Bautista de Publicaciones, 1958.
- _____ *Últimos documentos del Capitán Allen F. Gardiner*, México: CUP, 1959

- _____ *Hasta lo último de la tierra: Allen Gardiner y las misioneras en Patagonia*, Buenos Aires: Marymar, 1980
- _____ *Tomás Bridges. Pionero en Ushuaia*, Buenos Aires: Marymar, 1980
- _____ *Waite H. Stirling. El centinela de Dios en Ushuaia*, Buenos Aires: Marymar, 1980.
- _____ *Jorge A. Humble. Médico y misionero patagónico*, Buenos Aires: Marymar, 1983
- _____ *100 años con Cristo en el Centro: historia de la iglesia Bautista del Centro de Buenos Aires en su centenario (1883-1933)*, Buenos Aires: Iglesia Evangélica Bautista del Centro, 1983.
- _____ *Diego Thomson: apóstol de la enseñanza y distribución de la Biblia en América Latina y España*, Buenos Aires: Asociación Sociedad Bíblica Argentina, 1987.
- _____ *La libertad de cultos: historia, contenido y situación constitucional argentina*, Buenos Aires: Asociación Bautista Argentina de Publicaciones, 1987.
- _____ "Los protestantes argentinos y el matrimonio civil" en Guillermo Hansen (ed.), *400 años de protestantismo argentino: historia de la presencia evangélica en la Argentina*, Buenos Aires: FADEAC, 2004.
- Damboriena, Prudencio "Génesis y etapas de la penetración protestante en Iberoamérica", *Cuadernos Hispanoamericanos*, vol. 8, núm. 80 (1956): 5-25
- _____ *El protestantismo en América Latina*, Friburgo: Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de Feres, 1962.
- Gutiérrez, Tomás *Protestantismo y política en América Latina y el Caribe. Entre la sociedad civil y el Estado*, Lima: C.E.H.I.L.A., 1996.
- D'Epina, Cristián L. *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968
- _____ *Religion, dynamique sociale et dépendance. Le protestantisme en Argentine et au Chili*, Paris-La Haye: Éditions Mouton, 1975.
- Latourette, Kenneth Scott *A History of the Expansion of Christianity V: The Great Century of the Americas, Austral-Asia and Africa*, New York, 1943
- _____ *A History of Christianity*, Nueva York: Harper & Brothers Publishers, 1953.
- Meyer, Jean *Historia de los cristianos en América Latina*, México: Vuelta, 1989.
- Monti, Daniel *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*, Buenos Aires: La Aurora, 1969.
- _____ *Ubicación del metodismo en el Río de la Plata*, Buenos: La Aurora, 1976.
- Prien, Hans Jürgen *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca: Sígueme, 1985.
- Villalpando, Waldo (ed.), *Las iglesias de trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina*, Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos, 1970.
- Willems, Emilio *Followers of the New Faith, Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*, Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

Las ciencias sociales y las religiones en América Latina

- Bastián, Jean Pierre *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- _____ *Historia del protestantismo en América Latina* (México: CUPSA, 1990).
- Carozzi, María Julia y César Ceriani Cernadas *Las ciencias sociales y la religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Buenos Aires: Biblos, 2007.
- Carballo, Cristina (coord.) *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- Ceriani Cernadas, César *Nuestros Hermanos Lamanitas. Indios y Fronteras en la Imaginación Mormona*, Buenos Aires, 2008.
- Ceva, María, Patricia Fogelman y Claudia Touris (comps.), *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur*, Buenos Aires, Lumiere, 2010.

- Flores, Fabián "Un lugar en el mundo. Procesos de construcción de lugares religiosos desde la perspectiva de una Villa adventista (Puiggari, Santa Fe)", Tesis de Doctorado con Orientación en Ciencias Sociales y Humanas: UnLu, 2009.
- _____ "Espacios religiosos, paraísos, utopías... Un estudio sobre una Villa religiosa en Entre Ríos (Argentina)", *Revista Scripta Nova*, Vol. IX, núm. 194 (98), 1 de agosto de 2005.
- _____ "Inmigración ruso-alemana y ruralidad. La colonia agrícola como forma de asentamiento", *Temas de Historia Argentina y Americana*, nº 9, 2006, 107-224.
- _____ "Imaginando lugares y construyendo territorios. La dimensión espacial de lo religioso", *Actas de las XIII^o Jornadas Interescuelas de Historia*, Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Catamarca, San Fernando del Valle de Catamarca, 2011.
- Fogelman, Patricia, María Ceva y Claudia Touris (ed.) *El Culto mariano en San Nicolás y Luján. Religiosidad e Historia Regional*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2013.
- Forni, Floreal, Fortunato Mallimaci y Luis Cárdenas *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*, Buenos Aires: Biblos, 2003 y 2009.
- Frigerio, Alejandro *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (II)*, CEAL, 1993.
- _____ *El pentecostalismo en la Argentina*, Buenos Aires: CEAL, 1994.
- Gouvêa Mendonca, Antonia "Ideología y educacao religiosa protestante no Brasil" en *Cristianismo y sociedad*, vol. 29, nº 107, 1991.
- Mallimaci, Fortunato *Del liberalismo integral a la hegemonía militar en 500 años de cristianismo*, CEHILA, Buenos Aires, 1992.
- _____ *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*, Buenos Aires: Fundación Simón Rodríguez-Biblos, 1998.
- _____ "Catolicismo y Liberalismo: Las etapas de enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina", *Religión y Sociedad*, Nº 20/21, Buenos Aires, CEIL, 2000. 18
- _____ (comp.) *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires: Colihue, 2008.
- _____ (ed.) *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*. Buenos Aires: Biblos: 2008.
- _____ y Roberto Di Stefano (comp.), *Religión e imaginario social*, Buenos Aires: Manantial, 2001.
- Míguez, Daniel "Jóvenes en riesgo y conversión religiosa. Esquemas cognitivos y transformación de la identidad en Iglesias Pentecostales e Instituciones de Minoridad", *Sociedad y Religión*, Nº20/21, CEIL, 2000.
- _____ y Pablo SEMÁN, *Entre santos y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires: Biblos, 2006.
- Montenegro, Silvia y J. M. Renold *El fenómeno religioso. Diversidad y vigencia de la fe*, Buenos Aires, 2007.
- Román, Reinaldo y Pamela Voekel "Popular Religion in Latin American Historiography" en José Moya, *The Oxford Handbook of Latin American History*, New York: Oxford University Press, 2011.
- Venezian, Silvia "Misioneros y maestros: la educación inglesa y norteamericana en Chile en el siglo XIX", Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 1993.
- Santarelli, Silvia (coord.) *Territorios culturales y prácticas religiosas: nuevos escenarios en América Latina*, Bahía Blanca, Editorial de la Universidad Nacional del Sur, 2011.
- _____ Marta Campos y Claudia Eberle *Religión, inmigración y paisaje: los menonitas en Guatraché. Una visión desde la Geografía*, Departamento de Geografía y Turismo, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2004.
- _____ y Marta Campos "Salesianos en Bahía Blanca y Menonitas en Guatraché: dos modos de ocupar y resignificar el territorio". *Anales de UGI*, Conferencia de la Comisión de la

- Unión Geográfica Internacional la "Aproximación Cultural en Geografía" Aspectos Culturales en las Geografías Económicas, Sociales y Políticas, Buenos Aires, 2007.
- Semán, Pablo y M. Ferraudi Curto "La politicidad de los sectores populares desde la etnografía: ¿más acá del dualismo?", *Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay*, Montevideo, 2011.
- Wright, Pablo (ed.) *Periferias sagradas en la modernidad argentina*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

Estudios sobre inmigración, etnicidad y religión

- Altube, María Inés y Silvia Crochetti "Historias de Narcisse Leven". *Archivo de la palabra*, Information and Documentation Center on Argentine Jewry Mark Turkow. AMIA, Buenos Aires, 1993.
- _____ y Silvia Crochetti *Criollo y paisano en la cultura actual de la migración judía: Bernasconi*. Ministerio de Cultura y Educación, Santa Rosa, 1993.
- Auza, Néstor "La Iglesia argentina y la evangelización de la inmigración" en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, V, 14 (Abril 1990).
- Bernasconi, Alicia y Carina Frid (eds.), *De Europa a las Américas. Dirigentes y liderazgos (1880-1960)*, Buenos Aires: Biblos, 2006.
- Bjerg, María "Como faros en la tormenta... Los líderes étnicos de la comunidad danesa" en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 21, 1992.
- _____ "Dinamarca bajo la Cruz del Sur. Los asentamientos daneses en la Argentina (1848-1930)", Tesis de Doctorado: Universidad de Buenos Aires, 1994.
- _____ y Hernán Otero (comps.) *Inmigración y redes sociales en la Argentina moderna*, Tandil: CEMLA-IESH, 1995.
- _____ "Educación y etnicidad en una perspectiva comparada. Los inmigrantes daneses en la pradera y en la pampa, 1860-1930" en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 36, 1997.
- _____ *Entre Sofie y Toveville. Una historia de los inmigrantes daneses en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 2001.
- Devoto, Fernando y E. J. Míguez (comps.) *Asociacionismo, trabajo e identidades étnicas. Los italianos en América Latina en una perspectiva comparada*, Buenos Aires: CEMLA-ISER-IESH, 1992.
- _____ y Gianfausto Rosoli (comps.), *La inmigración italiana en la Argentina*, Buenos Aires: Biblos, 1985.
- _____ "La primera élite política italiana de Buenos Aires (1852-1880)" en *Studi Emigrazione*, 94 (1989): 168-193
- _____ *Historia de la inmigración en la Argentina*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 2009.
- Dodds, James *Records of the Scottish Settlers in the River Plate and their churches*, Buenos Aires: Grant & Sylvester, 1897.
- Esponera Cerdán, Alfonso "La inmigración y la iglesia en Argentina a fines del siglo XIX" en *Teología*, 42 (1982-1983).
- Favero, Luigi y Néstor Auza (comps.) *Iglesia e inmigración*, Buenos Aires: CEMLA, 1991-2005.
- Fernández, Alicia "Patria y cultura. Aspectos de la acción de la élite española de Buenos Aires (1890-1920) en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 6-7 (1987).
- Grierson, Cecilia *Primera y única colonia formada por escoceses en la Argentina*, Buenos Aires: Peuser, 1925.
- González Bernaldo de Quirós, Pilar *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Halperin Donghi, Tulio "¿Para qué la inmigración? Ideología y política inmigratoria en la Argentina (1810-1914)" en Diego Armus (comp.), *El espejo de la historia* (Buenos Aires:

- CEAL, 1982); Gladys S. Onega, *La inmigración en la literatura argentina (1880-1910)*, Buenos Aires: CEAL, 1982.
- Korol, Juan Carlos e Hilda Sabato *Cómo fue la inmigración irlandesa a la Argentina*, Buenos Aires: Plus Ultra, 1981.
- Míguez, Eduardo, *et al.* "Hasta que la Argentina nos una: reconsiderando las pautas matrimoniales de los inmigrantes, el crisol de razas y el pluralismo cultural" en *American Historical Review*, 71, 4 (1991).
- Moya, Juan Carlos *Cousins and strangers. Spanish inmigrants in Buenos Aires (1850-1930)*, Berkeley: University California Press, 1998.
- Otero, Hernán, "Una visión crítica de la endogamia: reflexiones a partir de una reconstrucción de familias francesas" en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 15-16 (1990): 343-378
- Santamaría, Daniel "Estado, Iglesia e Inmigración en la Argentina Moderna" en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, V, 14 (Abril 1990)
- Seefeld, Ruth "La integración social de los extranjeros según sus pautas matrimoniales: ¿pluralismo cultural o crisol de razas?" en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 2 (1982): 203-231.
- Silveira, Alina "Británicos en Buenos Aires: movimientos poblacionales, pautas matrimoniales e inserción económica", Tesis de Maestría: Universidad de San Andrés, 2008.

Historiografía social y religiosa en la Argentina

- Auza, Néstor *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Bs. As., EdUCA, 2007.
- Bertoni, Lilia Ana, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires: FCE, 2001.
- Bianchi, Susana *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*, Tandil, Prometeo-IEHS, 2001.
- _____ *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Editorial Sudamérica, 2004.
- Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori, 2000. Segunda edición, con nuevo prólogo y apéndice de actualización bibliográfica, por Editorial Sudamericana, 2009.
- _____ *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- _____ "De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino", *Prohistoria 6. Historia - políticas de la historia*. Rosario: Editorial Prehistoria, 2002.
- _____ *Ovejas negras. Ateos, deístas, anticlericales y herejes en la historia argentina*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2010.
- _____ "El pacto laico argentino", *PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, N° 8, 2012, 80-89.
- _____ *Liberalism and Religion: Secularisation and the Public Sphere in the Americas*, Senate House, London, 18 de Abril de 2012 [En línea] <http://sas-space.sas.ac.uk/4121/>.
- Folquer, Cynthia (comp.) *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*. Tucumán: Ed. UNSTA-CEPHIA, 2010.
- _____ *La Orden Dominicana en Argentina. Actores y Prácticas*. Tucumán: UNSTA, 2008.
- Nicoletti, María Andrea, "Controversias y enfrentamientos ante la formación del ciudadano: los informes "Escuelas del Sud" del vocal J.B Zubiaur y "Los Salesianos del Sud" de P. Marabini, sdb (1906)" en *Archivum*, XXIII (2004): 105-117
- _____ "Entre 'Los puntos negros de la escuela laica' y 'El Peligro Salesiano': la polémica en torno a la educación salesiana y la educación estatal en la Patagonia (1880-1920)" en *IV Congreso Internacional de Historia de la Obra Salesiana. La educación salesiana de 1880 a 1920*, Instituto Storico Salesiano, México, 12 al 18 de febrero de 2006

- _____ “Identidades y representaciones: los inspectores escolares en las escuelas salesianas de la Patagonia Norte (Río Negro 1942-1960)” en *Revista do Mestrado em Educação*, Janeiro/Junho 2004, 7-22
- _____ “La configuración del espacio misionero: Misiones coloniales en la Patagonia Norte” en *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 24, (1998): 87-112.
- _____ “La Congregación Salesiana en la Patagonia: "civilizar", educar y evangelizar a los indígenas (1880-1934)” en *Estudios Interdisciplinaria de América Latina y el Caribe*, vol. 15, núm. 2 (Julio-Diciembre 2004)
- _____ “La Congregación salesiana en Neuquén” en Mirta Teobaldo y García, A. B (dirs.), *Sobre maestros y escuelas. Una mirada a la Educación desde la Historia, Neuquén, 1884-1957* (Rosario: Arca Sur, 2000)
- _____ “La organización del espacio patagónico: La Iglesia y los planes de evangelización en la Patagonia desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX” en *Quinto Sol*, núm. 3 (1999): 29-42
- _____ y Pedro Navarro Floria, “Conflictos sobre la educación estatal y la educación católica en la Patagonia de fines del siglo XIX: análisis del discurso del inspector escolar Raúl B. Díaz” en *Anuario de Historia de la Educación*, 5, Buenos Aires, 2004, 121-137.
- Rodríguez, Ana M. y José F. Minetto “Acerca de los “historiadores” de la Iglesia Católica territorialiana. Una lectura preliminar de una obra inédita del RR.PP José Vespignani” en *XVIII Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa*, Santa Rosa, 2007
- _____ y José F. Minetto, *Por poblados, parajes y colonias en la Pampa Central. La memoria del Padre José Vespignani*, Santa Rosa: EdUNLPam, 2008.
- _____ “¿Escribir por obediencia? La profusa literatura católica, fuente indispensable para indagar la dinámica social territorialiana” en *III Encuentro de Investigadores. Fuentes y Problemas de la Investigación Histórica Regional*, FCH- UNLPam, Santa Rosa, 2008
- _____ “El campo religioso territorialiano” en Andrea Lluch y Claudia Salomón Tarquini (dirs.), *Historia de La Pampa. Sociedad, Política, Economía. Desde los poblamientos iniciales hasta la provincialización*, Santa Rosa: EdUNLPam, 2008.
- _____ (ed.) *Estudios de Historia Religiosa argentina (siglos XIX-XX)*, Rosario, Prohistoria Ediciones, 2013.
- _____ “Secularización y catolicismo en el Territorio Nacional de La Pampa (1896-1934)”, Tesis de Doctorado, Universidad Nacional del Centro de Buenos Aires, 2013.
- Seiguer, Paula “La Iglesia Anglicana en la Argentina y la colectividad británica: identidad y estrategias misionales, 1869-1930”, Tesis de Doctorado: Universidad de Buenos Aires, 2009.
- _____ “Los inicios de un debate: el lugar del protestantismo histórico en la Argentina”, *Revista Iberoamericana*, IX, 34, Madrid, 2009.
- _____ “Anglicanos misioneros y metodistas étnicos. Un replanteo de la clasificación usual de las iglesias protestantes en la Argentina entre 1870 y 1910” en L. A. Bertoni y L. De Privitellio (comp.), *Conflictos en democracia*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2009.
- Zanatta, Loris *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 1996.
- _____ *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1943-1946*. Buenos Aires: Sudamericana, 1999.

Estudios generales sobre los territorios nacionales

- Ander Egg, Ezequiel *La Pampa (esbozo preliminar para un estudio de su estructura socio-económica)*, Vol. 1: *Demografía*. Santa Rosa, Talleres Gráficos de la Dirección de Imprenta y Boletín Oficial de la Provincia de La Pampa, 1957.
- Araóz, Fernando, "La Pampa, una vocación patagónica", *Revista Patagónica*, año IV, 21, Enero-Marzo 1985.
- _____ *La Pampa central entre dos mundos*. Santa Rosa, Biblioteca Pampeana, 1988.
- Arias Bucciarelli, Mario y Silvina Jensen, "La Historiografía de los Territorios Nacionales. Un campo en construcción", *Anuario del Centro de Estudios Históricos 'Prof. Carlos S. Segreti'*, Dossier "25 años de historiografía argentina: la escritura de la historia en la Argentina entre el retorno a la democracia y el bicentenario", núm. 8, 2009.
- Balmaceda, Raúl R. "Los límites de la Patagonia", *Revista Patagónica*, año II, núm. 12, Mayo-Junio 1983.
- Bandieri, Susana, "La posibilidad operativa de la construcción histórica regional o cómo contribuir a una historia nacional más complejizada" en Fernández S. et al., *Lugares para la historia. Espacio, historia regional e historia local en los estudios contemporáneos*, Rosario: UNR Editora, 2001.
- _____ *Historia de la Patagonia*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2009.
- Barbería, Elsa, "El rol de Santa Cruz. Formación y funcionamiento de la región", *Revista Patagónica*, año XI, núm. 53, Abril-Junio 1992.
- Bona, Aixa y Juan Vilaboa (coord.), *Las formas de la política en la Patagonia. El primer peronismo en los territorios nacionales*, Buenos Aires: Biblos, 2007.
- Colombato, Julio (coord.) *Trillar era una fiesta. Poblamiento y puesta en producción de La Pampa territorialiana*, Tomo I y II, Santa Rosa: Instituto de Historia Regional, Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam, 1995.
- _____ "La Pampa central. Concepto de Región", *Instituto de Estudios Regionales*, vol. 9, 1974.
- De Jong, Gerardo, "El análisis regional: consideraciones metodológicas", *Boletín Geográfico*, núm. 8, 1981.
- Facchinetti, Graciela, et al., *Patagonia. Historia, discurso e imaginario social*, Temuco: Universidad de la Frontera, 1997.
- Favaro, Orietta y Mario Arias Bucciarelli, "El lento y contradictorio proceso de inclusión de los habitantes de los territorios nacionales a la ciudadanía política: un clivaje en los años '30", *Entre pasados. Revista de Historia*, 9, 1995.
- _____ y Mario Arias Bucciarelli, "Pensar el peronismo desde los territorios nacionales. El caso de Neuquén, 1943-1955", *Cuadernos del Sur*, 30/31, 2001/2002.
- _____ "Realidades contrapuestas a los estados provinciales: Los territorios nacionales, 1884-1955", *Realidad Económica*, 144, 1997.
- Gaignard, Roman "Origen y evolución de la pequeña propiedad campesina en la Pampa Seca argentina (El caso de la provincia de La Pampa)", *Desarrollo Económico* 21, vol. 6, Buenos Aires, 1966, pp. 57-76.
- _____ *La Pampa argentina. Ocupación, poblamiento, explotación. De la conquista a la crisis mundial (1550 – 1930)*. Buenos Aires: Solar, 1989.
- Gallez, Pablo, "La delimitación de los territorios nacionales de Patagonia y el problema de límites de las regiones de desarrollo". *Tres estudios sobre la Patagonia*, Bahía Blanca: Asociación de Ciencia Regional, 1969.
- Iuorno, Graciela y Edda Crespo (coord.), *Nuevos Espacios. Nuevos problemas. Los territorios nacionales*, Neuquén: Educo-UNCo-UPSJB-Cehepyc, 2008.
- _____ "La provincialización de Río Negro. Interregno y conflicto de intereses nacionales y locales" en Martha Ruffini y Ricardo Masera (coord.) *Horizontes en perspectiva*.

- Contribuciones para la Historia de Río Negro, 1884-1955, Vol I., Viedma: Fundación Ameghino, Legislatura de Río Negro, 2007.*
- Lluch, Andrea y Claudia S. Tarquini (ed.), *Historia de La Pampa- Sociedad, Política, Economía. Desde los poblamientos iniciales hasta la provincialización*, Santa Rosa: EdUNLPam, 2008.
- _____ “Un largo proceso de exclusión. La política oficial y el destino final de los indígenas ranquelinos en La Pampa: Colonia Emilio Mitre”, *Quinto Sol*, año 6, núm. 6, 2002.
- Maluendres, Sergio “Los migrantes y sus hijos ante el matrimonio: un estudio comparativo entre alemanes de Rusia, españoles e italianos en Guatraché, La Pampa, 1910-1939” en *Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 6, N° 18, 1991.
- _____ “De condiciones y posibilidades. Los agricultores del sureste productivo del Territorio Nacional de La Pampa” en Raúl Mandrini y Andrea Reguera *Huellas de la Tierra*, Tandil, IEHS, 1993.
- _____ “Unidades familiares agrícolas valdenses en el Territorio Nacional de la Pampa: una aproximación a sus formas de organización y estrategias productivas”, XIV Jornadas de Historia Económica, Córdoba, 1994.
- _____ “De nuevo sobre las pautas matrimoniales de los migrantes (y sus ‘hijos’). Piamonteses y leoneses en Trenel. Territorio Nacional de La Pampa. (1911 – 1940)” en *Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 8, N° 28, 1995.
- _____ “El impacto migratorio en el Territorio Nacional de La Pampa” en Colombato, J. (coord.) *Trillar era una fiesta. Poblamiento y puesta en producción de La Pampa Territoriana*. Santa Rosa, T. I. UNLPam, 1995.
- _____ “Los agricultores del Este de La Pampa. Mitos y realidades” en Bjerg, M. et al. *Problemas de la historia agraria. Nuevos debates y perspectivas de investigación*. Tandil, IEHS – UNIVEN, 1995.
- _____ et. al. “Cadenas migratorias y movilidad social en el Territorio Nacional de La Pampa (1895 – 1940): los casos de Santa Rosa de Toay y Trenel” en Colombato, J. (coord.). *Trillar era una fiesta*. Santa Rosa, Editorial Extra, 1995, 125-138.
- _____ “El proceso de conformación de la frontera productiva en La Pampa” en Lasalle, A. y Lluch, A. (comps). *Arando en el desierto. Itinerario fotográfico de la colonización francesa de Telén. Pampa Central, 1900 – 1914*. Santa Rosa, FCH, UNLPam, 2001.
- Mayo, Carlos, “Riel, sociedad y frontera. El ferrocarril de la Pampa Central (1881-1887)” en *Academia Nacional de la Historia, Congreso Nacional de Historia sobre la Conquista del Desierto, T. III*, 1980, 553-569.
- Minetto, José, “Por la señal de la cruz: Inmigración y Colonias de alemanes del Volga en La Pampa”, *Actas III Jornadas de la Patagonia*, San Carlos de Bariloche, 6 y 8 de noviembre de 2008.
- Miguel, Yolanda V. *1889 – Centenario de Jacinto Aráuz- 1989*, Jacinto Aráuz, 1989.
- Moroni, Marisa, “La nacionalización de la frontera pampeana y la formación del Estado argentino”, *Secuencia, Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 67, Enero-abril 2007.

Bibliografía específica sobre el caso valdense

- Alcaraz, Williams N. “Católicos y valdenses en Colonia Belgrano (Santa Fe), 1883-1960” en Néstor Auza (comp.) *Iglesia e inmigración en la Argentina (Cuarto Seminario sobre Iglesia, evangelización e inmigración en la Argentina –Mayo de 1995), Vol. IV*, Buenos Aires: CEMLA, 2001.
- Dalmas, Bonjour *Historia de los Valdenses en el Río de La Plata*, Buenos Aires: Ed. La Aurora, 1987.

- Geymonat, Roger *El Templo y la Escuela. Los Valdenses en el Uruguay*, Montevideo: Ed. Calicanto-OBSUR, 1994.
- _____ "Aproximaciones a la identidad cultural valdense", en *Sociedad y Religión*, 13, 1995; 33-36.
- _____ "Colonización valdense-uruguaya en Argentina: Colonia Iris", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 30, 1995; 357-369.
- González, Jorge "Comunidad o colectividad? El comportamiento sociocultural de las familias valdenses (Colonia Iris, Territorio Nacional de La Pampa, 1901-1926)", Tesis de Licenciatura: Universidad Nacional de La Pampa, 1990.
- Luzny, Federico y Maximiliano Velázquez, "Los valdenses en el Río de la Plata. La reconstrucción de una identidad", en F. Mallimaci y R. Di Stefano (comp.), *Religión e imaginario social*, Buenos Aires: Manantial, 2001.
- Tourn, Giorgio *Los valdenses. El singular acontecer de un pueblo-iglesia (1170-1980)*, (3 vol.) Montevideo: Ed. de la Iglesia Valdense, 1983.
- Tourn, Mabel "Influencia del ferrocarril de Bahía Blanca y noroeste en el poblamiento del sudeste de la provincia de La Pampa", Tesis de Licenciatura: Universidad Nacional de La Pampa, 1985.
- Tron, Ernesto y Emilio Ganz, *Historia de las colonias valdenses sudamericanas en su Primer Centenario, 1858-1958*, Colonia: Librería Morel, 1958.
- Vigna, Raúl (comp.) *Colonia Iris, 1901-2001. Cien años de testimonio*, Buenos Aires: Dise-Graf, 2001.

ANEXO

IMAGEN I. Valles Valdenses (Chisone-Germanasca y Pellice)

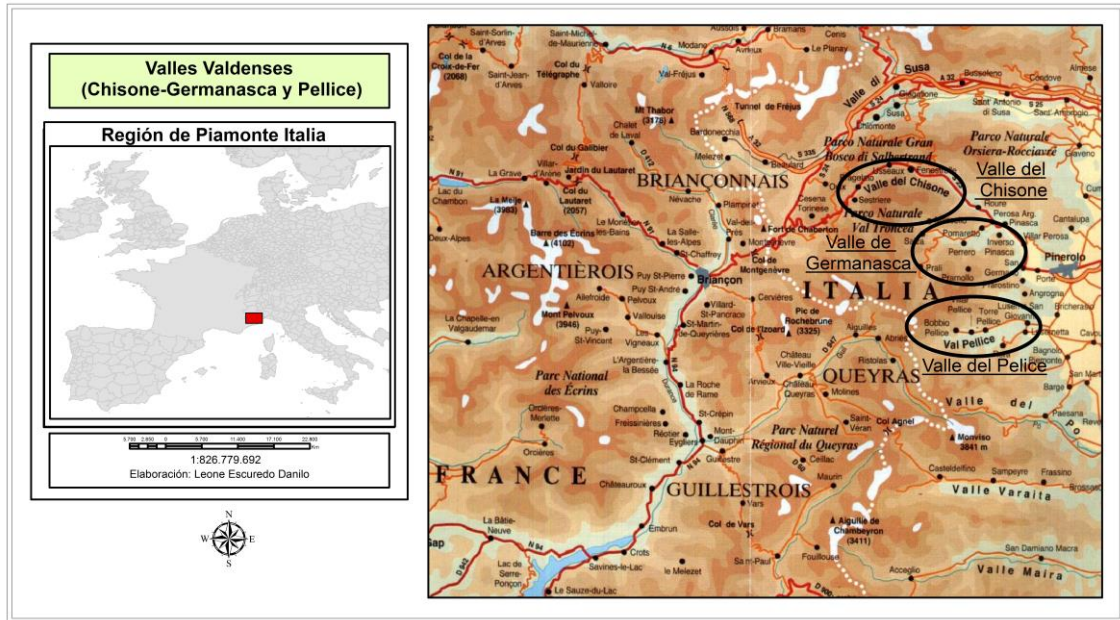


IMAGEN II. Colonias valdenses en la República Oriental del Uruguay (Departamento Colonia) a principios de siglo XX

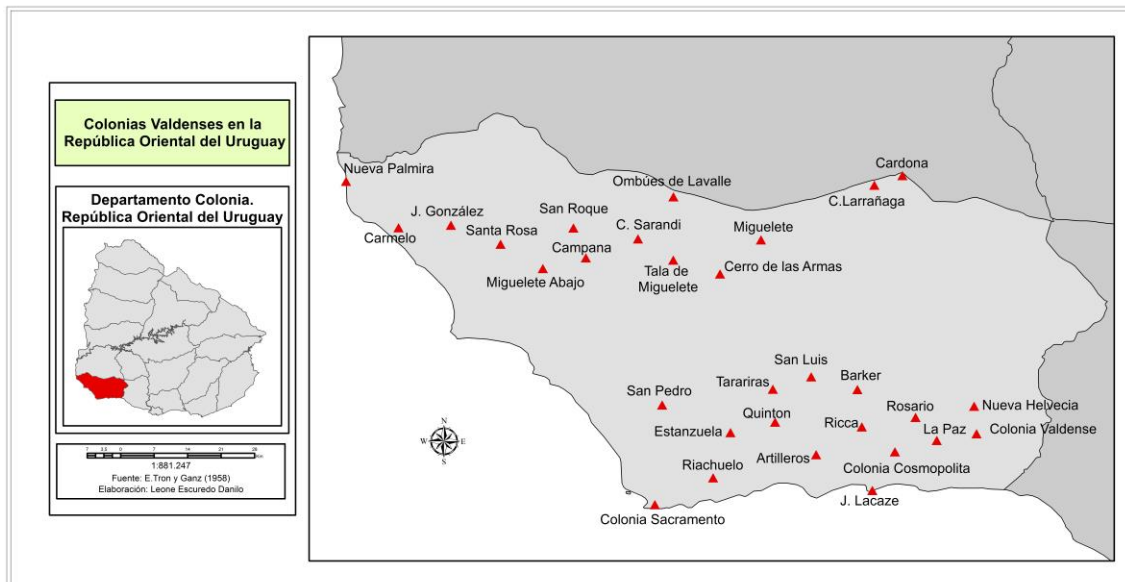


IMAGEN III. Colonias valdenses en la República Argentina a principios de siglo XX

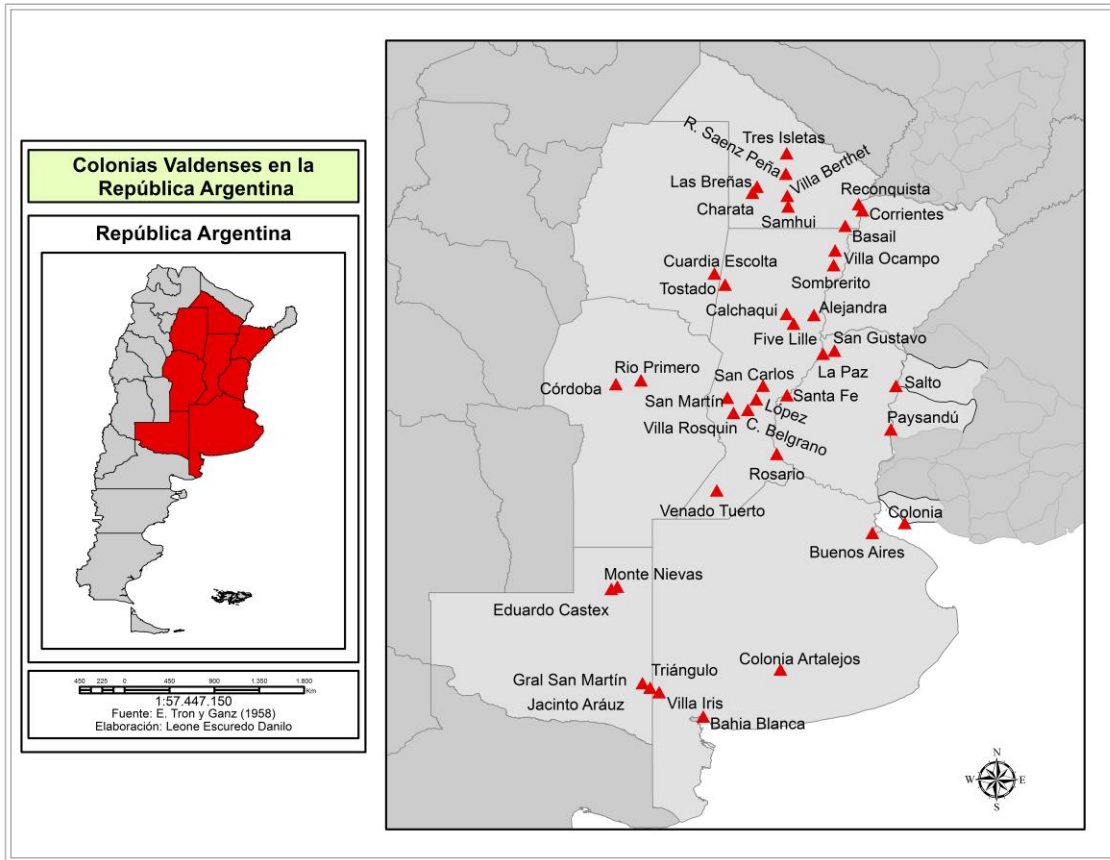


IMAGEN IV. El Triángulo y la región valdense pampeana

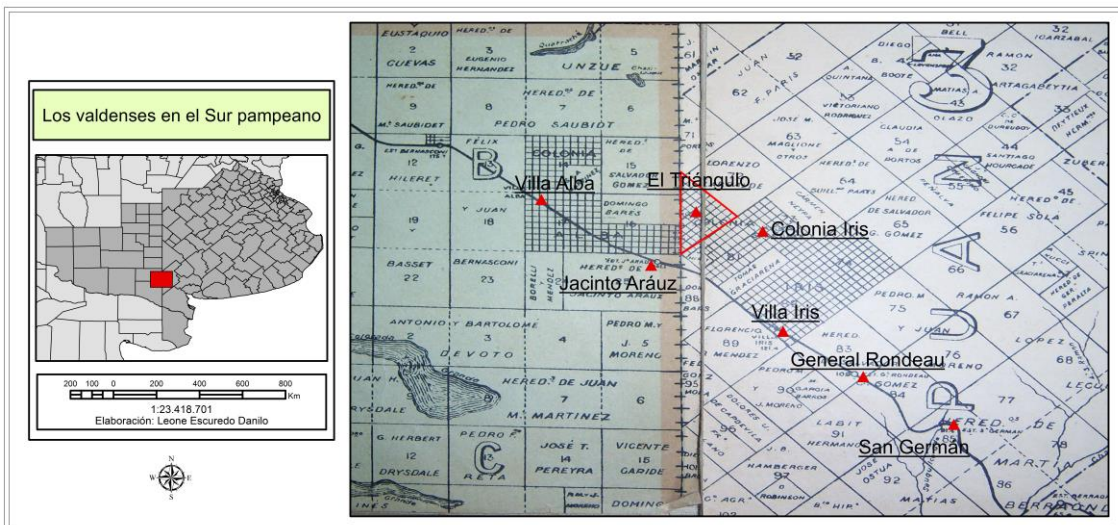


GRÁFICO 1. Población Valdense 1923: Colonias Uruguayas

Colonias	Familias	Personas	Uruguayos	Italianos	Argentinos	Otros
Colonia Valdense	308	1606	1472	119	10	55
Cosmopolita	145	862	761	59	31	11
Artilleros	84	473	425	40	8	
Tarariras	67	377	348	25	3	1
Estanzuela	36	222	206	15	1	
Riachuelo	45	206	168	22	10	6
San Pedro	65	227	207	18		2
Ombúes de Lavalle	143	784	682	83	6	13
Miguelete	56	369	344	17	8	
Cañada de Nieto (y Soriano)	101	657	592	49	13	3
Diseminados	15	69	62		6	1
Totales	1065	5852	5267	447	96	42

Fuente: Geymonat (1994)

GRÁFICO 2. Población Valdense 1923: Colonias Argentina

Colonias	Familias	Personas	Argentinos	Italianos	Uruguayos	Otros
Colonia Belgrano	80	409	362	35	2	10
San Carlos	26	150	131	16	2	1
Alejandra	37	215	195	18	1	1
Rosario Tala	86	619	478	101	40	
San Gustavo	34	167	114	50	1	2
Colonia Iris	245	1316	720	90	493	13
Diseminados	144	777	588	68	110	11
Totales	652	3653	2588	378	649	38

Fuente: Geymonat (1994)

GRÁFICO 3. Población Valdense 1923: Paraguay y Brasil

País	Familias	Personas	Uruguay	Italia	Argentina	Brasil	Paraguay
Paraguay	4	32		3	7		22
Brasil	7	49	10			39	
Total	11	81	10	3	7	39	22

Fuente: Geymonat (1994)

GRÁFICO 4. Población Valdense 1923: Totales Generales

Personas	9586
Familias	1728
Uruguayos	5926
Argentinos	2691
Italianos	828
Brasileños	39
Paraguayos	22
Otros	80

Fuente: Geymonat (1994)

GRÁFICO 5. Colonia Iris: Población Total por Sexo y Nacionalidad (1901). Valores Absolutos y Relativos

	1901					
	Hombres		Mujeres		Total	
	V.A.	V.R.%	V.A.	V.R.%	V.A.	V.R.%
Uruguayos	62	36,68	45	26,63	107	63,31
Italianos	28	16,57	15	8,87	43	25,44
Argentinos	11	6,51	2	1,18	13	7,69
Otros	4	2,38	2	1,18	6	3,56
Total	105	62,14	64	37,86	169	100

Fuente: González (1990)

GRÁFICO 6. Movilidad valdense hacia Colonia Iris según *La Unión Valdense* (1904-1907)

Número de Publicación	Nombre del migrante o trabajador estacional	Procedencia	Destino
abr-04	Juan Negrin	Tarariras	Colonia Iris
jun-04	Santiago Bonjour	La Paz, CP	Bahía Blanca
	Juan Bonjour y familia (6 miembros)	Lavalle	Colonia Iris
	Familias Geymet	Lavalle	Colonia Iris
	José Stemphelet y familia	Lavalle	Colonia Iris
oct-04	J. P. Tourn	Artilleros	La Pampa
ene-05	David Rolan (estacional)	Colonia Valdense	Colonia Iris
	Humberto Ricca (estacional)	Colonia Valdense	Colonia Iris
	Juan S. Constantín (estacional)	Colonia Valdense	Colonia Iris
	David y J. Daniel Tourn (estacionales)	Colonia Valdense	Colonia Iris
	Daniel Jourdan (estacional)	Colonia Valdense	Colonia Iris
	Eugenio Godín (estacional)	Colonia Valdense	Colonia Iris
	Enrique Goss (estacional)	Colonia Suiza	Colonia Iris
	Alejandro Fornerón (estacional)	Costa del Sauce	Colonia Iris
	Juan Bonjour (estacional)	Costa del Sauce	Colonia Iris

	Ernesto Grill (estacional)	Costa del Sauce	Colonia Iris
	Juan S. Lageard (estacional)	Costa del Sauce	Colonia Iris
	Ernesto Constantín (estacional)	San Juan	Colonia Iris
mar-05	Bartolo Davit	Tarariras	Colonia Iris
abr-05	Pablo Davit	Colonia Valdense	Colonia Iris
	Esteban Grant	Colonia Valdense	Colonia Iris
	Juan Daniel Tourn	Colonia Valdense	Colonia Iris
	Luis Travers y familia	La Paz, CP	Colonia Iris
	Pablo y Pedro Caffarel y familias	Pichinango	Colonia Iris
	Juan y Luis Tourn y familias	Pichinango	Colonia Iris
	Juan Daniel Bertón y familia	Pichinango	Colonia Iris
may-05	Santiago Bertalmio (regresa)	Colonia Valdense	Colonia Iris
jun-05	Hermanos Negrín (estacionales)	Cosmopolita	Colonia Rondeau
	Hermanos Benech (estacionales)	Cosmopolita	Colonia Rondeau
	Eliseo Tourn	Cosmopolita	Colonia Iris
ago-05	Esteban Davit y señora	Italia	Colonia Iris
sep-05	"Varios vecinos"	Sauce y Nueva Iberia	La Pampa
oct-05	Bartolo y Esteban Arduin	Colonia Valdense	Colonia Iris
	Santiago Rondeau y familia	La Paz, CP	General Rondeau
	Felipe Gardiol	Artilleros	Colonia Iris
	J.P. Baridón	Artilleros	Colonia Iris
	J. Costabel	Artilleros	Colonia Iris
	L. Fomerón	Artilleros	Colonia Iris
	Y otros	Artilleros	Colonia Iris
nov-05	Juan Pedro Artus (herrero)	Dolores	Colonia Iris
ene-06	M. Adolfo Malán y familia		Colonia Iris
	Esteban Arduin y familia		Colonia Iris
feb-06	David Pontet	Colonia Valdense	Colonia Iris
	Hermanos Ugon	Sarandí	Catriló
	Federico Zurbrig	Santa Rosa R.O.	Colonia Iris
	Lorenzo Grill	Santa Rosa R.O.	Colonia Iris
mar-06	J. Pedro Pontet y familia	Colonia Valdense	Colonia Iris
	Enrique Tourn y familia	Colonia Valdense	Colonia Iris
	Bartolo Bertón y familia	Colonia Valdense	Colonia Iris
	Pablo Gonet y familia	Colonia Valdense	Colonia Iris
	Bartolo Cesán	Cosmopolita	Colonia Iris
	Bartolo Tourn	Cosmopolita	Colonia Iris
	David Duval	Cosmopolita	Colonia Iris
	Bartolo Rochon	Cosmopolita	Colonia Iris
	Dos hijos de Eliseo Bertinat	Cosmopolita	Colonia Iris
	Pedro Bonjour y familia	Santa Ecilda	Colonia Iris
	Alejo Long	Lavalle	Colonia Iris
abr-06	Santiago Talmón	Colonia Valdense	Catriló
	Selim Rivoir	Artilleros	Colonia Iris
	Juan D. Costabel	Artilleros	Colonia Iris
	Hermanos Fomerón	Artilleros	Colonia Iris

	Benjamin Long (hijo)	Artilleros	Colonia Iris
	Santiago Ricca	Artilleros	Colonia Iris
	Enrique Dalmas	Artilleros	Colonia Iris
	Esteban Grand	Tarairas	Colonia Iris
	Juan Pedro Baridon	Tarairas	Colonia Iris
may-06	Francisco Rostán	Dolores	Colonia Iris
	Pedro Tucát	Dolores	Colonia Iris
	Enrique Pavarín	Dolores	Colonia Iris
jun-06	Felipe Brozia	Artilleros	Colonia Iris
nov-06	Bartolo Guígou	Dolores	Colonia Iris
dic-06	Miguel Vigna	Colonia Valdense	Catriló
may-07	Tomás Rochón	Artilleros	Colonia Iris
	Pablo Talmón	Colonia Valdense	Colonia Iris
	Leopoldo Mondón	Colonia Valdense	Colonia Iris
	Teófilo Duval	Colonia Valdense	Colonia Iris
	Luis Chauvie		Colonia Iris
jun-07	Samuel Mondón		Colonia Iris
jul-07	Santiago Dalmas		Puán
oct-07	Esteban y Daniel Ricca	Cosmopolita	Colonia Iris
dic-07	J. S. Constantín, M. Vigne, etc. (estacionales)	Colonia Valdense	Colonia Iris

Fuente: Elaboración del Autor a partir de los datos brindados por Tron (1926)

GRÁFICO 7. Colonia Iris: Población Total (1901-1926). Valores Absolutos y Relativos

	1901		1926	
	V.A.	V.R. %	V.A.	V.R. %
Hombres	105	62,14%	865	54,99%
Mujeres	64	37,86%	708	45,01%
Total	169	100%	1573	100%

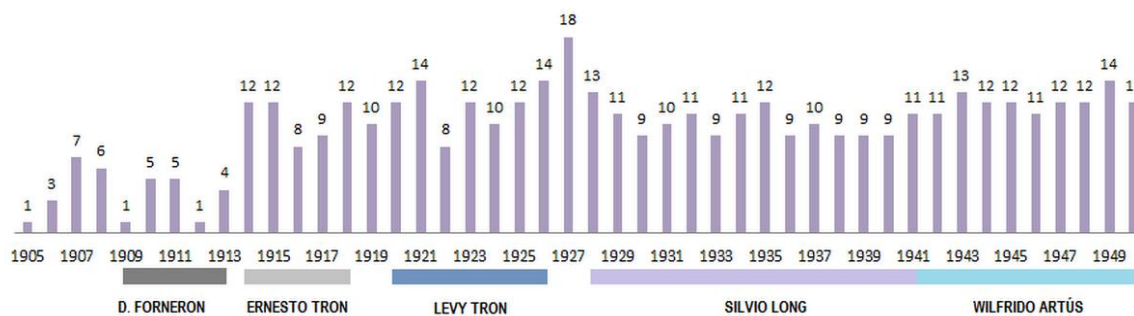
Fuente: González (1990)

GRÁFICO 8. Colonia Iris: Población Total por Nacionalidad (1926). Valores Absolutos y Relativos

	1926					
	Hombres		Mujeres		Total	
	V.A.	V.R.%	V.A.	V.R.%	V.A.	V.R.%
Uruguayos	271	17,21	213	13,54	484	30,76
Italianos	71	4,55	34	2,16	105	6,71
Argentinos	513	32,6	449	28,55	962	61,15
Otros	10	0,63	12	0,76	22	1,39
Total	865	54,99	708	45,01	1573	100

Fuente: González (1990)

GRÁFICO 9. Sesiones de la IEVCI celebradas por Año y Pastorado (1905-1950)



Fuente: Elaboración del Autor a partir de los Libros de Actas del IEVCI

GRÁFICO 10. Cuadro de la cosecha de un chacarero de Colonia Iris (desde los años 1903-1904 hasta los años 1923-1924)

Temporada	Hectáreas sembradas	Quintales Cosechados
1903-1904	85	859
1904-1905	170	2592
1905-1906	200	985
1906-1907	220	2040
1907-1908	230	2121
1908-1909	350	1653
1909-1910	220	1893
1910-1911	370	146
1911-1912	320	3650
1912-1913	315	2986
1913-1914	310	Nada
1914-1915	240	2840
1915-1916	250	550
1916-1917	290	212
1917-1918	320	995
1918-1919	200	1384
1919-1920	150	1593
1920-1921	180	1400
1921-1922	200	1030
1922-1923	200	2142
1923-1924	300	3671

Fuente: L. Tron (1926)

APÉNDICE DOCUMENTAL

ACTA DE CONSTITUCIÓN DE LA PARROQUIA E IGLESIA DE COLONIA IRIS Y ALREDEDORES

El domingo diez y siete de Diciembre de mil novecientos cinco, se reunieron en el local de cultos y reuniones de la parte de la Colonia Iris llamada el Triángulo, propiedad de las familias valdenses de la mencionada Colonia, los infrascriptos vecinal de la Colonia y Villa Iris y alrededores para ofrecer, en unión con otras personas a Dios el culto que le debemos. El acto reviste particular importancia y solemnidad por cuanto, además del culto divino, se reciben públicamente como Miembros de la Iglesia indicadas a continuación; y se resuelve constituir los grupos evangélicos de Colonia y Villa Iris, de General Rondeau, Jacinto Arauz, Villa Alba, el Piche y alrededores en Congregación Independiente bajo la dirección de un ministro Evangélico. Es también éste culto que se celebra a las nueve de la mañana de preparación a la santa Cena que se celebrará por la tarde mediante el auxilio de Dios.

Preside el acto el pastor de Colonia Valdense, Daniel Armand Ugon, en su calidad de presidente de la Comisión Ejecutiva del distrito de la América del Sur de la Iglesia Evangélica Valdense, actúan como secretario, Alejo Griot, diácono de la congregación de Iris.

Las personas que deben recibirse en la comunión de la Iglesia han sido examinadas individualmente por los miembros del Consistorio y otras personas en la mañana del día de ayer acerca de su fé y conocimientos religiosos con resultados completamente satisfactorios. Resultando buena su conducta según testimonio de las personas presentes se reciben públicamente en la Iglesia durante el culto en la forma acostumbrada. Y para constancia se indican a continuación sus nombres que son los siguientes: Marta Forestier, Virginia Tourn, Juana Caffarel, Concepción Corsánico, Catalina Rochon y Adela Bertinat, Esteban Bertia, Pablo Forestier, Juan David Bertón, Samuel Dalmás, Alberto Rostán, Santiago Chandón, Miguel Chambón, Carlos Tourn, Pablo Caffarel, Pedro Tourn, Justo Sassi, Lorenzo Gonnet, Carlos Bertón, Francisco Bertón, Juan Santiago Constantín, Miguel E. Long, Pedro Damás, Leopoldo Bertinat, Pedro Rochón, y Armando Bertinat, a los cuales se agrega César Tourn de Colonia Valdense, dónde con [...] satisfactoria ha sido examinado sobre su fe y conocimientos religiosos.

Acto continuo la asamblea resuelve constituirse en congregación independiente de acuerdo con los reglamentos de la Iglesia Evangélica Valdense. Creyeron algunas personas que debía aprovecharse la presencia del presidente de la Comisión Ejecutiva para constituirse y tener así representación en la Conferencia, a iniciar también gestiones con el objeto de asegurar para sí y sus familias como para obrar numerosas familias protestantes establecidas en estos

parajes los servicios de un pastor evangélico que los visite, dirija cultos públicos y particulares e instruya a la juventud. De acuerdo con las indicaciones de la reunión celebrada en este mismo local, en la mañana del lunes 11 de noviembre último y a instancias de muchos, como ensayo y para llegar a algún resultado práctico, se abrieron listas de suscripciones que no pudieron, sin embargo, ser presentadas a todas las familias visitadas, porque empezaron a circular después de las primeras visitas hechas por el presidente de la Comisión. También fueron consultados los diversos grupos visitados con verdaderos éxitos, según se desprende de los resultados que se ha conseguido.

El grupo de Villa Alba, sin indicar sumas, se ha manifestado dispuesto a contribuir para el sostén del pastorado y se cree que sus suscripciones alcanzarán a 150 pesos. La lista de Villa Iris y Rondeau arroja presentemente un total de 402 pesos y se espera llegar a quinientos. Las suscripciones de Jacinto Arauz alcanzan a 35 pesos, las de El Piche a 130 pesos y se creen que llegarán a doscientos y pasarán también de esta suma. En fin las de la parte de la Colonia Iris, llamada El Triángulo con sus alrededores, donde se encuentra el núcleo más importante de familias, casi todas propietarias, suman hasta el presente 1414 pesos o sea un total de pesos dos mil cien treinta y uno, entre los suscritos y lo prometido.

Cree la asamblea que debe asignarse como sueldo al pastor a lo menos dos mil cuatrocientos pesos anuales. Se espera cubrir la diferencia con las suscripciones de las personas que no han sido vistas y las de las familias que deben llegar para establecerse en el campo llamado de Martínez y cerca de Rondeau, cuyo número pasa de veinte.

Se hace constar que algunos suscritos son arrendatarios que no asumen compromisos [...] por el término de tres o cuatro años por cuanto no tienen seguridad de quedar por más tiempo su los terrenos que ocupan y que otras personas no han aportado sumas más elevadas para el establecimiento de cultos e instrucciones porque deben costear la escuela para sus hijos.

Se cree que el pastor debe residir en el Triángulo y repartir su trabajo del modo siguiente para dar satisfacción a los grupos más importantes: dirigir todos los domingos por la mañana un culto en el Triángulo y por la tarde, tres veces por mes, a Villa Iris y una vez a Villa Alba o dos veces cuando hay cinco domingos en el mes. Considerando que se necesitan 20 hectáreas para el uso del pastor y que es difícil conseguir las de algún propietario de ésta, se encargó al presidente de la Comisión de averiguar si las personas residentes en el Uruguay que tienen propiedades en ésta consentirían en ceder parte de su terreno, y en caso negativo al Consistorio de ésta tratará de conseguir las de otro modo. Las suscripciones de 1906 se invertirán en la compra del terreno resultando indispensable y en la construcción de la casa habitación del pastor, advirtiendo que parte del trabajo requerido puede hacerse gratuitamente por los vecinos

interesados. Como consecuencia de las resoluciones anteriores, la Asamblea ruega a la Comisión Ejecutiva que se dirija a la Mesa Valdense y al Comité de Evangelización de nuestra Iglesia solicitando, en nombre de la congregación de Iris, el envío de un pastor a fines de 1906, suplicando que, como favor especial, estas administraciones sufragen sus gastos hasta fines de año próximo. Se resuelve también pedir a la Comisión Ejecutiva que se nombre en la próxima conferencia que visite a esta naciente congregación en los meses de marzo, abril o mayo del año venidero, para completar la organización de esta Iglesia, aumentar la lista de suscripciones y dirigir los trabajos de construcción de la casa del pastor.

Nombra la Asamblea para integrar el Consistorio a (signo desigual) Juan David Bertinat anciano de Villa Iris, Juan Santiago Bonjour anciano de Rondeau, Lorenzo Forneron anciano y Esteban Arnaldo diácono por Villa Alba y Mauricio Borel diácono por El Piche, y a Alejo Griuot y Emilio Rostán delegados a la próxima conferencia que debe celebrar sus sesiones en Belgrano a fines de febrero próximo.

En la ausencia de un pastor el culto y escuela dominical de Villa Iris quedan a cargo de Juan David Bertinat a quien se agradecen los importantes servicios prestados anteriormente, la escuela dominical de Villa Alba a cargo de Esteban Arnaldo y la del Triángulo se reabre bajo la dirección de Benjamín Long secundado por Pablo Caffarel.

Como conclusión del acto e invocando el socorro y la misericordia de Dios, la Asamblea resuelve constituirse en Iglesia independiente de conformidad con la Constitución y Reglamentos de la Iglesia Evangélica Valdense, esperezado tener muy pronto un pastor que pueda consagrarle todo su tiempo y fuerzas, y visitar las familias que necesitan consuelo, exhortaciones e instrucciones. Agradece sinceramente las visitas recibidas de los Pastores Pedro Bounous, Benjamín A. Pons y Enrique Beux y confía que mientras no tenga pastor propio, continuará el Señor Beux a visitar esta congregación.

El presente verbal redactado en doble original, uno para el archivo de la congregación y el otro para la Comisión Ejecutiva, después de leído y aceptado se firma en Colonia Iris el día 17 de diciembre de 1905.

Firmas: Alejo Griot, Benjamín Long, Daniel Dalmas, Emilio Bertinat, Pablo Davit, Lorenzo Gonnet, Julio Forestier, Augusto Gonnet, Juan S. Bonjour, Pablo Forestier, Juan Daniel Berger, Pablo Baridon, Juan Berton, E. Rostan, Pablo Caffarel, Ernesto Dalmas, Samuel Bertón, Juan Bertón, Alejandro D. Gonnet, Francisco Berger, Pedro Rochon, Leopoldo Bertanat, Analía Bertinat y David Bertinat, Cesar A. Tourn, Juan Constantin, Juan David Berton, Samuel Dalmas, Alberto Rostón, Carlos Tourn, Carlos Berton, Miguel E. Long, Francisco Berton, Eugenia F. de Griot, Adela R. de Gonnet, Pablo Constantin, Carolina de Sassi. Luisa S. de Bertinant, Elvira r.

de Berton, Margarita D. de Bonjourn, Anita Salomón, Elisa Forestier, Catalina Rochón, Magdalena Salomón, Concepción Corsánico, Adela Bertinat, Juana Caffarel, Virginia Tourn, Marta Forestier, Enrique Malan Long, Pedro Sassi, David Ugon, Juan Daniel Tourn hijo, Daniel Jourdan, Juan Negrin padre, Alejo Rostan, Timoteo Dalmas, Pedro Rivoir, Juan Negrin (hijo), Esteban Arnaldo, Juan Artus, David Long, N. Bertinat, Esteban Negrin, Alejandro Constantin, Juan Daniel Berger, Susana Dalmas, Adela Tourn, Sofía de Ugon, Alejandrina L. de Artus, Julia de Robert, María C. Tourn, Margarita Bertin, Luis Berger, D. Armand Ugon.

LISTAS DE SUSCRIPCIONES PARA EL SUELDO DE UN PASTOR (1905)

1. Villa Iris y Rondeau

Juan Bertinat y familia parte	100,00	
Emilio E. Bouchard	30,00	
Juan Rochon	25,00	
Ana Rivoni Viuda Calmón	12,00	
Jacomo Pupot	10,00	
Pablo Baridón parte	15,00	
Margarita y Anita Salomón parte	10,00	
Juan Santiago Anjou	100,00	
Juan Negrin y Ardein	10,00	
Juan Pedro Benech	10,00	
Alberto Alvondet	10,00	
Enrique Geynet	10,00	
Pablo Bertinat hijo fallecido	20,00	
Fransico Grill hijo	5,00	
Enrique Payrot	5,00	
Juan Daniel Vignet	10,00	402,00
	382,00	

2. Lista de Jacinto Arauz

Juan Samuel Grill	15,00	
Alfredo Costabel	20,00	35,00

3. Lista de "El Piche"

Juan Pedro Vigne	10,00	
Mauricio Borel	50,00	
Antonio van der Mallen	10,00	
Juan Blom	10,00	
Elisa viuda de Borel	50,00	130,00

4. Lista del Triángulo y alrededor

Benjamín Long	60,00	
Julio forestier	15,00	
Pablo Constantin	30,00	
Alejo Griot	120,00	
Santiago Bertalmio parte	10,00	
Alejandro Gonnet	10,00	
Santiago Chambon parte	10,00	
Esteban Ricca parte	10,00	
Daniel Dalmas	50,00	
Juan Daniel Berger	38,00	
Emilio Bertinat	100,00	
Alfredo Robert	30,00	
Augusto Gonnet	20,00	
Juan Daniel Costabel	25,00	
Constantin hnos.	20,00	
Juan Bonjou TRIÁNGULO	25,00	
Juan Bertin	40,00	

Pedro Sassi	30,00	
Lorenzo Gonnet	50,00	
Juan Long	50,00	
Samuel Jordón	10,00	
Julián Goy	6,00	
Juan Bertón	10,00	
Pablo Davit	5,00	
Esteban Malán	25,00	
Pablo Calmón	10,00	
Francisco Duval	30,00	
Ernesto Constantin	10,00	
Enrique Bertinat	50,00	
Alberto Robert	100,00	
Juan Negrin	30,00	
Pedro R. Sassi hijo	20,00	
Emilio Rostan	50,00	
Enrique Malán Long	35,00	
Juan Negrin padre	50,00	
Juan Negrin hijo	30,00	
Samuel Bertón	40,00	
Pablo Caffarel	40,00	
Juan Pedro Caffarel	10,00	
Cesar Tourn	5,00	
–	10,00	567,00
–	1319,00	
–		
Sumas de la Vuelta	1319,00	567,00
David Ugon	10,00	
Tourn y Jourdan	5,00	
Juan Bertín	60,00	
Antonio _ Parte	10,00	
Juan P. Chambon	10,00	1414,00
		1981,00
De Villa Iris		150,00
Suma total suscrito y prometido		2131,00

ESTATUTOS DE LA IGLESIA EVANGÉLICA VALDENSE DE COLONIA IRIS

Capítulo I

Artículo 1º. La IEVCI es una asociación que tiene por objeto practicar y difundir las doctrinas religiosas contenidas en las Sagradas Escrituras.

Reconoce como único Jefe espiritual a Jesucristo.

En materia teológica y de disciplina eclesiástica, depende de la IEV de Italia, a la cual se declara vinculada por la identidad de fe y de principios y por sentimientos de afecto y de gratitud.

Artículo 2º. Los actos del culto público de la Iglesia son: la lectura de las Sagradas Escrituras, la predicación, el canto, la oración, la celebración del Bautismo y de la Santa Cena y la ofrenda.

Artículo 3º. Los órganos de gobierno de la Iglesia son: la Asamblea de Iglesia y el Consistorio, que se constituirán y actuarán de acuerdo con lo establecido en estos Estatutos.

Capítulo II

De los miembros de Iglesia

Artículo 4º. Para ser miembro de esta Iglesia se requiere profesar la fe y los principios de la misma y ajustar a ellos la conducta pública y privada.

Artículo 5º. Los que, encontrándose en las condiciones del artículo anterior, deseen ser miembros de la iglesia, deberán solicitarlo por escrito al Consistorio.

Resuelto por éste la admisión, a mayoría de votos, el Pastor o el Evangelista que haga sus veces, los presentará en un culto público. Desde ese instante quedarán reconocidos como miembros de la Iglesia.

Artículo 6º. Son obligaciones de los miembros de la Iglesia:

- a) Ajustar su conducta pública y privada a los principios de la misma.
- b) Asistir con regularidad a los cultos, salvo impedimento justificado a juicio del Consistorio.
- c) Contribuir pecuniariamente a las necesidades de la Iglesia.
- d) Someterse a la disciplina de la misma.

Artículo 7º. El miembro de la Iglesia que traslade su domicilio a una localidad en que no haya IEV, no perderá por ello sus derechos como miembros de esta Iglesia, siempre que siga cumpliendo estrictamente con lo dispuesto en los incisos a), c) y d) del artículo que antecede, y, en lo posible, con lo dispuesto en el inciso b).

Artículo 8º. Serán eliminados del Registro de miembro de la Iglesia:

- a) Los que renuncien, por escrito, a ser miembros de ella.

- b) Los que trasladen su domicilio a una localidad en que haya otra IEV.
- c) Los que no cumplan con la obligación señalada en el inciso a) del artículo 6º. Para la eliminación por esta causal, se requerirá el voto de la mayoría absoluta del total de miembros del Consistorio.
- d) Los que no cumplan con alguna de las obligaciones señaladas en los otros incisos de ese artículo. Para la eliminación por esta causal, bastará la simple mayoría de votos de los miembros presentes del Consistorio.

Artículo 9º. Para la readmisión de un miembro eliminado por algunos de los motivos expuestos en los incisos c) y d) del artículo anterior, se requerirá la misma mayoría de votos que para su eliminación.

Capítulo III

De la Asamblea de Iglesia

Artículo 10º. La reunión de miembros de la Iglesia, debidamente convocados, constituye la Asamblea de Iglesia.

Del Registro de Electores

Artículo 11º. Todos los miembros de la Iglesia, sean varones o mujeres, podrán concurrir a las asambleas de la misma y formar parte en sus discusiones; pero sólo tendrán derecho a votar, los varones y mujeres que estén inscriptos en el Registro de Electores. A éstos se les llama miembros electores.

Artículo 12º. Para la inscripción en este Registro, se necesita haber cumplido 21 años de edad y haberlo solicitado, por escrito, del Consistorio.

Artículo 13º. La forma en que deberá ser organizado y llevado este Registro y los procedimientos para su contrato, revisión y publicidad, serán establecidos por el Consistorio.

De la convocatoria a Asamblea

Artículo 14º. Corresponde al Consistorio la convocatoria a Asamblea, este deberá convocarla a lo menos una vez al año. Será también convocada cuando así lo resuelva el Consistorio o lo pida, por escrito, una tercera parte de los miembros electores.

Artículo 14º. Corresponde al Consistorio la convocatoria a Asamblea, ordinaria y extraordinaria. La Asamblea ordinaria deberá ser convocada, a lo menos, una vez al año y en el mes de Febrero. En ella se tratarán las Memorias y Balances, renovación de miembros del Consistorio, elecciones, y cualquier otro asunto que, por su índole sencilla, no haya menester de una asamblea extraordinaria especial.

Será convocada en Asamblea extraordinaria, cuando lo resuelva el Consistorio, o lo pida, por escrito, una tercera parte de los miembros electores. Esta convocatoria se hará dentro de los tres días de presentado el pedido y la reunión se fijara dentro de los treinta días siguientes. En

Asambleas extraordinarias se tratarán reformas de los Estatuto, disolución, fusión, etc., y cualquier otro asunto, que por la seriedad de lo que haya que resolverse, haga necesario un llamado especial. La asamblea no podrá resolver la disolución social mientras haya 40 miembros comulgantes y 20 electores, dispuestos a sostenerla. Ninguna asamblea podrá tratar ningún asunto que no figure en la orden del día.

Artículo 15º. La convocatoria deberá hacerse con quince días de anticipación, por lo menos, a la fecha en que haya de reunirse la Asamblea, y con indicación de hora y de los asuntos que en ella habrán de tratarse.

Artículo 16º. Se dará publicidad a la convocatoria por medio de anuncio verbal que el Presidente u otro miembro del Consistorio designado por éste, hará desde el púlpito, en dos cultos de domingo, anteriores a la fecha en que deba reunirse la Asamblea. Además de esto, se colocará en el Templo o Salón de Culto, un aviso con la convocatoria y con la indicación de los asuntos que la Asamblea deberá tratar.

Artículo 17º. Si a esta primera convocatoria no concurriera, por lo menos, la quinta parte de los miembros inscriptos en el Registro de Electores, el Presidente del Consistorio, por su sola autoridad, fijará nueva fecha y hora para la reunión de la Asamblea y dispondrá su convocatoria.

Artículo 17º. Si a esta primera convocatoria no concurriera, por lo menos, la quinta parte de los miembros inscriptos en el Registro de Electores, el Presidente del Consistorio, por su sola autoridad, fijará dentro de los quince días siguientes, nueva fecha y hora para la reunión de la Asamblea y dispondrá su convocatoria.

Artículo 18º. La publicidad de esta segunda convocatoria se hará en la forma dispuesta por el artículo 15, pero en un solo culto de domingo, con un mínimo de tres días de anticipación a la fecha señalada.

Artículo 19º. Si a esta segunda convocatoria no concurriese, por lo menos, la décima parte de los miembros inscriptos en el Registro de Electores, se harán nuevas convocatorias en la forma dispuesta por los artículos 17 y 18, hasta conseguir cuando menos, la asistencia de ese décimo de electores.

Artículo 19º. Si a esta segunda convocatoria no concurriese, por lo menos, la décima parte de los miembros inscriptos en el Registro de Electores, se harán, con un intervalo de quince días de una a otra convocatoria, nuevas convocatorias en la forma dispuesta por los artículos 17 y 18, hasta conseguir cuando menos, la asistencia de ese décimo de electores.

De las sesiones de la Asamblea.

Artículo 20º. La Asamblea podrá sesionar válidamente y tomar resoluciones con la asistencia de un quinto, por lo menos de miembros electores, si la reunión se realiza a la primera convocatoria. Después de la segunda convocatoria y de las que eventualmente le siguieren, podrá hacerlo con la asistencia de un décimo de miembros electores.

Artículo 21º. Presidirá la Asamblea el Presidente o el Vicepresidente del Consistorio, y, a falta de ambos, el miembro elector que, a este efecto, ella designe.

Artículo 22°. Actuará de Secretario de la Asamblea, el Secretario del Consistorio, y, a falta de ambos, el miembro elector que, a este efecto, ella designe.

Artículo 23°. Las resoluciones de la Asamblea se tomarán por mayoría de votos de miembros electores presentes, salvo los casos en que, por estos Estatutos, se exija una mayoría superior.

Artículo 24°. Tratándose de nombramientos, el Presidente de la Asamblea tendrá siempre derecho a votar.

En la votación de proyectos, de resoluciones, sólo podrá hacerlo en caso de empate.

Artículo 24°. Tratándose de nombramientos, el Presidente de la Asamblea tendrá siempre derecho a votar. En caso de empate, se procederá a una nueva elección, y, producido un nuevo, decidirá el Presidente, que en este caso tendrá doble voto. En la votación de proyectos, sólo podrá hacerlo en caso de empate.

De la atribuciones de la Asamblea

Artículo 25°. Corresponde a la Asamblea:

- a) La elección de Pastor titular de la Iglesia o del Evangelista titular que haga sus veces.
- b) Determinar el número de Ancianos y Diáconos que deberá tener la Iglesia y elegirlos.
- c) Nombrar delegados de la Iglesia para misiones de orden espiritual, o para que la representen ante otras Iglesias o Federación de IEV, o en Asambleas, Congresos o Conferencias en que se traten cuestiones de carácter religioso o de orden moral.
- d) Aprobar su observar la Memoria Anual del Consistorio.
- e) Autorizar el presupuesto de gastos a que deberá sujetarse el Consistorio.
- f) Resolver sobre la compra, hipoteca o enajenación de bienes inmuebles de la Iglesia.
- g) Dictar todas las resoluciones que creyere convenientes, dentro de las normas de estos Estatutos.

Capítulo IV

De los cargos de la Iglesia

Artículo 26°. Los cargos de la Iglesia serán los de Pastor, Evangelista, Ancianos, Diácono y Delegado.

Del Pastor o Evangelista

Artículo 27°. Para ser electo Pastor se necesita haber recibido la consagración u ordenación de Ministro Evangélico por la IEV de Italia, o el reconocimiento (por la misma) de la ordenación recibida por otra Iglesia Evangélica.

Artículo 28°. Las funciones del Pastor son las que le atribuyen las Sagradas Escrituras. Viene en consecuencia, especialmente, a su cargo la predicación del Evangelio y la construcción religiosa de la juventud; preside el culto público y administra el Bautismo y la Santa Cena; bendice los matrimonios, y, de una manera general, vela por todos los intereses espirituales de la Iglesia que es confiada.

Artículo 29°. Se llaman Evangelistas a las personas que, sin haber recibido la consagración de Ministro Evangélico, poseen, sin embargo, los conocimientos y aptitudes requeridos para el ejercicio de ese ministerio, y han recibido, para ejercerlo, autorización de la IEV de Italia. Las funciones del Evangelista son las mismas que las del Pastor.

De los ancianos y diáconos

Artículo 30°. Los deberes de los Ancianos consisten especialmente, en visitar y prestar apoyo moral a los enfermos, a los pobres y a los aflijidos, en velar, conjuntamente con el Pastor o Evangelista, por el adelanto espiritual de la Iglesia, y particularmente de los miembros radicados en la zona en que deberán actuar.

Artículo 31°. Los Diáconos deben ocuparse especialmente en recibir las contribuciones de miembros de su zona para la Iglesia, en hacer colectas y en distribuir a los necesitados el socorro que hubiere dispuesto el Consistorio.

Artículo 32°. Para ser electo Anciano o Diácono, se requiere:

- a) Ser miembro elector de la Iglesia y tener veinticinco años de edad.
- b) No tener ningún interés personal en la administración de los bienes de la Iglesia.

De los delegados de la Iglesia

Artículo 33°. Delegados de la Iglesia son los que ésta elige para misiones de orden espiritual, o para que la representen ante otras Iglesias o Federación de IEV, o en Asambleas, Congresos o Conferencias en que se traten cuestiones de carácter religioso o de orden moral.

Si estos actos se realizan en el país sólo podrá nombrarse Delegado a un miembro de la Iglesia.

Si se realizan en el extranjero, el nombramiento podrá recaer en quien no sea miembro de la Iglesia, pero que profese la fe y los principios de la misma.

Capítulo V

De la elección de Pastor, Evangelista, Ancianos, Diáconos y Delegados de la Iglesia

Artículo 34°. La elección de Pastor, Evangelista, Ancianos, Diáconos y Delegados, será hecha por la Asamblea, por el sistema del voto secreto que ésta reglamentará, y por mayoría absoluta de votos de los electores presentes.

Artículo 35°. Si en la primera votación no se obtiene esta mayoría absoluta, se procederá a una segunda votación.

Artículo 36°. Si tampoco en ésta se obtuviese esa mayoría, se procederá a una tercera votación.

En esta tercera votación sólo se podrá por alguno de los dos candidatos que hubieren obtenido mayor número de sufragios en la votación anterior.

Serán nulos los votos que se den en contra de esta disposición, y se proclamará electo al candidato que obtenga mayor número de sufragios.

Artículo 37°. Si el resultado de esta tercera votación fuera un empate, éste será decidido por la suerte.

Artículo 38°. Se labrará un Acta de la elección, que deberá ser leída de inmediato a los miembros de la Asamblea y sometida a su aprobación.

Una vez aprobada, deberá ser firmada por el Presidente y Secretario de la Asamblea, y, por lo menos por cinco miembros de la misma.

De la duración de sus funciones

Artículo 39°. Los pastores durarán en el ejercicio de sus funciones por el término de siete años; los Evangelistas, Ancianos y Diáconos, por el término de cinco años. Unos y otros podrán ser reelectos indefinidamente.

Artículo 40°. Para la primera reelección de Pastor y de Evangelista, bastará la mayoría que se exige para la elección. Pero en la segunda y ulteriores reelecciones, será necesario obtener el voto de la mayoría absoluta del total de miembros inscriptos en Registro de Electores.

Artículo 41°. Para la primera y ulteriores reelecciones de Anciano y Diácono, bastará la mayoría que se exige para elección.

Artículo 42°. Serán declarados cesantes, por abandono del cargo, los ancianos y diáconos que dejen de asistir a las sesiones del Consistorio durante seis meses consecutivos, sin causa justificada a juicio del Consistorio.

Capítulo VI

Del Consistorio

Artículo 44°. El Consistorio es el órgano ejecutivo de las resoluciones de la Asamblea, dirige la Iglesia y administra sus bienes, de acuerdo con las atribuciones que a este efecto le hayan sido acordadas por estos Estatutos o por la Asamblea.

Artículo 45°. Constituyen el Consistorio: el Pastor titular o el Evangelista titular de la Iglesia, y los Ancianos y Diáconos que hubiere elegido la Asamblea.

Artículo 46°. Al Consistorio será presidido por el Pastor titular o el Evangelista titular que hubiere elegido la Asamblea.

Artículo 47°. El Consistorio elegirá de entre sus miembros, un Vicepresidente y un secretario.

Artículo 48°. Elegirá también un Tesorero. Este podrá no ser miembro del Consistorio. La elección de Tesorero se hará por votación nominal.

Artículo 49°. El Consistorio celebrará sesiones ordinarias en los días y horas fijados por el mismo, y sesiones extraordinarias cuando el Presidente lo crea conveniente o se lo solicite la tercera parte del total de sus miembros.

Artículo 50°. Para sesionar se requerirá la asistencia de la mayoría absoluta de los miembros del Consistorio.

Artículo 50°. Para sesionar se requerirá la asistencia de la mayoría de los miembros del Consistorio.

Artículo 51°. Las resoluciones se tomarán por mayoría de votos de los miembros presentes, salvo los casos en que, por estos estatutos, se exija una mayoría superior.

Artículo 52°. Los nombramientos se harán por voto secreto, salvo lo dispuesto en el artículo 48.

Artículo 53°. Tratándose de nombramientos, el Presidente tendrá derecho a votar.

En la votación de proyectos de resoluciones, sólo podrá hacerlo en caso de empate.

Artículo 53°. Tratándose de nombramientos, el Presidente siempre tendrá derecho a votar. En caso de empate, se procederá a una nueva votación, y, producido un nuevo empate, decidirá el Presidente que en este caso tendrá doble voto. En la votación de proyectos, sólo podrá hacerlo en caso de empate.

Artículo 54°. Los Pastores Auxiliares o Evangelistas Auxiliares que nombre el Consistorio, podrán concurrir a las sesiones de éste y tomar parte en sus discusiones, pero no podrán votar.

De las atribuciones del Consistorio

Artículo 55°. Además de las indicadas en los artículos 5, 8, 9, 13, 14, 42 y 43 de estos Estatutos, son atribuciones del Consistorio:

- a) Dictar el Reglamento para sus sesiones.
- b) Nombrar Pastor Auxiliar o Evangelista Auxiliar y declararlo cesante, según las necesidades y conveniencias de la Iglesia.
- c) Nombrar a los empleados que crea necesario para el cumplimiento de sus cometidos y declararlos cesantes.
- d) Administrar los bienes de la Iglesia. Necesitará autorización de la Asamblea para comprar bienes raíces y para enagenar o hipotecar inmuebles de la Iglesia.
- e) Administrar los legados, donaciones y contribuciones que recibiere de acuerdo con los deseos de los donantes.

Artículo 56°. El Consistorio representa oficialmente a la Iglesia. En los actos y contratos que deban ser suscriptos a nombre del Consistorio, éste será representado por el Presidente o quien haga sus veces y por el Secretario.

El Consistorio podrá, sin embargo, designar a otras personas para que lo representen, con indicación de las facultades que les confiere.

En este caso, el Presidente y el Secretario otorgarán al apoderado elegido por el Consistorio, el poder que corresponda.

De las obligaciones del Consistorio

Artículo 57°. Son obligaciones del Consistorio:

- a) Ejecutar las resoluciones de la Asamblea.
- b) Proveer conjuntamente con el Pastor o el Evangelista, a la celebración del Culto y a la enseñanza religiosa.
- c) Examinar a los catecúmenos.
- d) Velar por el progreso espiritual de los miembros de la Iglesia, empleando a este fin la influencia que puede ejercerse por medio de la persuasión y con espíritu de cristiana solicitud.
- e) Mantener en buen estado los edificios de la Iglesia.
- f) Presentar a la Asamblea la Memoria Anual de su gestión.

Artículo 58°. Ningún miembro del Consistorio podrá utilizar, ni permitir que otros utilicen los locales de culto o de reuniones religiosas, para propaganda de ideas de carácter político o contrarias a los principios de la Iglesia.

Capítulo VII

Del domicilio legal de la Iglesia

Artículo 59°. El domicilio legal de la Iglesia será en Jacinto Arauz, Cuarto Departamento del Territorio Nacional de la Pampa Central, República Argentina.

De la Personería Jurídica

Artículo 60°. El Consistorio de la Iglesia hará las gestiones que sean necesarias para obtener de los Poderes Públicos que la Iglesia sea reconocida como persona jurídica.

Capítulo VIII

De la reforma de estos Estatutos

Artículo 61°. Para la modificación de estos Estatutos se requerirá el voto de la mayoría del total de miembros inscriptos en el Registro de Electores.

Artículo 61º. Para la modificación de estos Estatutos, se requerirá el voto de la mayoría del total de miembros inscriptos en el Registro de Electores, en Asamblea especialmente convocada al efecto.

En Jacinto Arauz a los veinte días del mes de Noviembre de 1927 y a las diez horas treinta minutos, reunidos los que firman, miembros electores de la IEVCI [...]

PASTORES DE LA IEVCI

Pedro Bounous (1901, itinerante)
Enrique Beux (1902, itinerante)
Benjamín A. Pons (1903, itinerante)
Daniel Armand Ugon (1905, itinerante)
Pedro Bounous (1906, itinerante)
Pablo Davit (1907, itinerante)
Pedro Bounous (1908, itinerante)
Bartolomé Leger (1908, itinerante)
David Forneron (1909-1912)
Enrique Beux (1914, itinerante)
Ernesto Tron (1914, itinerante)
Ernesto Tron (1915-1918)
Julio Tron y Pablo Davit (1918-1919, itinerantes)
Levy Tron (1920-1926)
Guido Rivoir (1926, itinerante)
Enrique Beux (1926, itinerante)
David Bosio y Guido Rivoir (1927, itinerantes)
Juan Pedro Gonnet (1927, itinerante)
Silvio Long (1928-1941)
Wilfrido Artus (1942-1950)
Ricardo Ribeiro (1950-1958)
Daly Rolando Perrachón (1958-1967)



Conjunto Coral de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Iris, Año 1933 (AICI)