

Indígenas y misioneros: génesis y representaciones de una misión evangélica en el ingenio La Esperanza

Mariana Espinosa ¹

Resumo: En la primera década del siglo XX el misionero británico de los Hermanos Libres John Linton organizó una misión entre indígenas guaraníes -o “chiriguano”- que se llamó Cherenta. El asentamiento se creó al interior de La Esperanza, el ingenio azucarero de la familia inglesa Leach ubicado en el piedemonte andino del noroeste argentino. El artículo busca desentrañar algunos aspectos sobre la génesis y las actuales representaciones de esta misión evangélica. En el fenómeno social que significa la misión confluyen al menos tres procesos con sus propias temporalidades y dinámicas: la etno-historia y etnografía sobre los grupos guaraní-hablantes; los ingenios azucareros, especialmente como espacios interétnicos; y las experiencias de misionalización. El trabajo se propone observar en estos ejes variables significativas que nos orienten hacia una interpretación del vínculo religión y etnicidad entre los actuales creyentes.

Palabras claves: indígenas; chiriguano; misiones protestantes; ingenio La Esperanza; noroeste argentino

Indigenes and missionaries: genesis and representations of an evangelical mission in the sugar mill La Esperanza

Abstract: In the first decade of the twentieth century the British missionary John Linton of the Free Brethren organized a mission among “chiriguano” indigenes called “Cherenta”. The establishment was built within La Esperanza, the sugar mill of the British Leach family located in the Andean foothills in Argentine northwestern. The article seeks to reveal some aspects of the genesis and current representations of this evangelical mission. In the social phenomenon that means the mission converge at least three processes with their own temporality and dynamic: the ethno-history and ethnography of the “chiriguano”; sugar mills, especially as interethnic spaces; and the experiences of misionalization. The paper aims to observe significant variables into these axes to guide us towards an interpretation of the link between religion and ethnicity of the believers at the present time.

Keywords: indigenes; chiriguano; protestant missions; La Esperanza sugar mill; Argentine northwest

Recebido em 17/06/2015 - Aprovado em 02/08/2015

¹ Doutora. en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Becaria Post-doctoral del CONICET en IDACOR. Profesora del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba. Email: marianaestherespinosa@gmail.com

Introducción

En los últimos años se han multiplicados las investigaciones sobre el campo misionero étnico, especialmente en la región del Chaco. En estos estudios, los focos de atención han sido puestos en los procesos de imposición, apropiación y desarrollo de diversos proyectos de evangelización y las dinámicas de las relaciones entre misioneros, indígenas, criollos, agentes estatales y la sociedad envolvente.² Especialmente una parte de la bibliografía de base etnográfica, ha centrado su mirada en las dinámicas de relaciones y representaciones entre misioneros, indígenas y enclaves industriales, especialmente ingenios azucareros. Se ha constatado empíricamente, y es ineludible convenir, que en las experiencias de los grupos indígenas del piedemonte andino y el Gran Chaco las misiones cristianas y los ingenios azucareros fueron significativos campos de inflexión, espacios de relaciones jerárquicas y centros de interacciones simbólicas (Torres Fernández, 2007/2008; Giordano, 2003; Gordillo, 2010; Bossert, 2012 y 2013; Córdoba, 2012; Ceriani, 2013; Dasso y Francheschi, 2013; Montani, 2013). Este artículo busca sumar conocimiento a este campo disciplinar a partir de un acercamiento a la génesis de un caso peculiar: una misión evangélica entre indígenas al interior de un ingenio azucarero.

En la primera década del siglo XX, el misionero británico de los Hermanos Libres John Linton organizó una misión entre grupos guaraníes –o “chiriguano”– que se llamó Cherenta. Asentamiento creado para tal fin al interior del ingenio azucarero La Esperanza, re-fundado en 1883 por la familia inglesa Leach. La misión se consolidó durante la primera mitad del siglo de la mano de los misioneros Thomas Easdale y su esposa Eliza Linton. Cumplida una etapa con el fallecimiento del matrimonio en la década de 1960, la misión se diversificó. Continuó, de un lado, acompañada por misioneros de otras denominaciones y, por otro lado, de manera autónoma hasta que en los años '90 restableció formalmente su vínculo con la red de iglesias de los Hermanos Libres de la Argentina. La antigua misión devino en un complejo proceso que hoy se plasma en una importante iglesia ubicada al frente de la plaza principal del pueblo azucarero a la cual se ligan otros pequeños cultos o “filiales” que de ella dependen.

En el fenómeno social que significa esta misión confluyen al menos tres procesos con sus propias temporalidades y dinámicas: la etno-historia y etnografía sobre los grupos guaraní-hablantes; los ingenios azucareros, especialmente como espacios interétnicos; y las experiencias de misionalización cristianas en la región. Desde una perspectiva genética y no sustantivista, nuestro propósito se orienta a observar en estos ejes algunos elementos significativos que deberían implicarse en una interpretación de las representaciones religiosas y la etnicidad del grupo.³

² Un estado de la cuestión de este campo de estudio puede encontrarse en Demera (2009). Un reciente análisis sobre las dinámicas misioneras en el Chaco puede verse en Ceriani (2014). Un actualizado tratamiento sobre el problema de la conversión indígena puede verse en Villar (2015).

³ Este artículo es producto de una investigación en curso. Entre agosto del 2014 y julio del 2015 llevé a cabo tres estancias de trabajo de campo en las localidades de La Esperanza, San Pedro de Jujuy y General Libertador San Martín (provincia de Jujuy, Argentina). Quisiera expresar mi sincero agradecimiento a todos los pobladores que generosamente colaboran en esta investigación. Así también agradecer a César Ceriani Cernadas por abrirme las

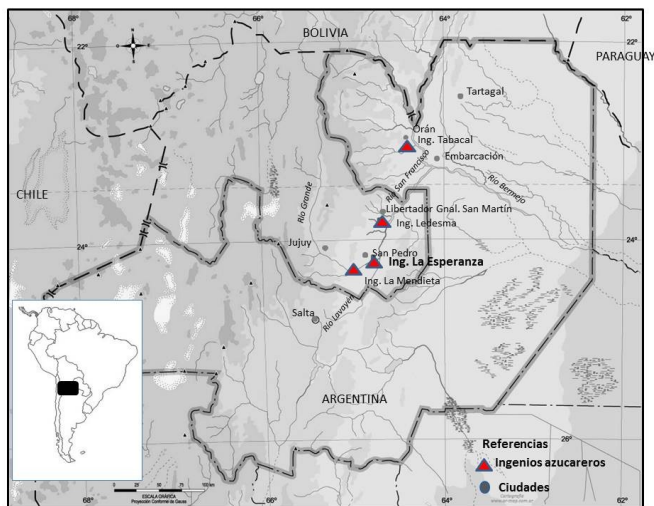
El texto se compone del siguiente modo: En primer lugar nos acercaremos a la vida de los ingenios azucareros del noroeste argentino, las relaciones interétnicas y el peculiar lugar que ocuparon los llamados “chiriguanos”. Aunque el artículo no podría problematizar en rigor la trayectoria de este grupo amerindio, selectivamente tomaremos algunos temas y tesis de partida que a su tiempo nos darán herramientas analíticas. A continuación, el texto avanza hacia una introducción del perfil de los Hermanos Libres y la presencia de Cherenta en el marco de su proyecto de evangelización. La misión se enmarca en una red misionera que actuó vigorosamente en la primera mitad del siglo XX en la Argentina. Algunas de las características acerca de la composición social de los emplazamientos, la territorialización, la ideación y puesta en práctica de “la obra”, ayudarán a comprender el punto de vista misionero sobre la misión entre indígenas. Finalmente, nos avocamos a las representaciones de los actuales creyentes en torno a la época de la misión. Estos creyentes guardan relación de parentesco con los antiguos “chiriguanos”, como se los conoce en la etnografía clásica (Nordenskiöld 2002 [1012]; Susnik, 1968; Métraux 2008) y la etnohistoria contemporánea (Saignes y Combés 1991; Combés y Villar 2008). Actualmente algunos de estos evangélicos se adscriben como guaraní, “más o menos guaraní”, hablantes del idioma guaraní y/o recuerdan la identidad indígena de sus progenitores.⁴ Sus padres y abuelos, en su mayoría, llegaron desde la antigua “cordillera chiriguana” (Bolivia) al noroeste argentino a trabajar en el ingenio y desde entonces ellos han continuado en el pueblo, incluso algunos aún trabajan en el mismo establecimiento. La época de la misión se compone en el recuerdo por diversos actores: los misioneros, los Leach, los indígenas, los habitantes del pueblo vecino de San Pedro, etc. Observaremos allí la trama de relaciones que compone fronteras externas y, más aún, significativas líneas de fracturas internas en la identidad de los actuales creyentes.

puertas del campo y a Federico Bossert y Diego Villar por presentarme el universo bibliográfico chiriguano, que aquí no es explotado en toda su extensión por la orientación de los objetivos.

⁴ Para algunos historiadores el término “chiriguano” es de origen quechua y deriva de “chiri”, frío y “guano”, estiércol. Esta difundida etimología es polemizada por Thierry Saignes quien postula que “chiriguano” vendría de una alteración del término guaraní de “chiriones” que connota la idea de mestizaje; hijos de ellos y de indígenas de otras tribus. En acuerdo con lo anterior, el etnohistoriador agrega que para los guaraníes del Paraguay, los chiriguanoes serían sus parientes emigrados hacia el oeste y mezclados con arawak locales (Hirsch 2004:70-71). Entre etno-historiadores existe consenso en la utilización del término chiriguano para referirse a una nación identificada y diferenciada de otros grupos guaraní-hablantes. La cual desde el siglo XVI ocupa parte de los territorios del oriente boliviano, del piedemonte andino y occidente chaqueño argentinos y del occidente paraguayo. Actualmente, se constata que, desde el punto de vista de los actores, el término tiene una carga peyorativa. Esto contrasta con la situación del término “guaraní” que desde 1980 se encuentra vinculado a procesos organizativos, culturales y políticos y su uso está cada vez más difundido. Los dos primeros apartados de este artículo, al enfocarse en la génesis de la misión a principios del siglo XX y en referencia de las fuentes, utilizan el término “chiriguano”. Cabe agregar, aunque en este trabajo no nos situemos en la actualidad del grupo, que entre los actuales creyentes y pobladores de La Esperanza no es homogénea la auto-adscripción guaraní. Este, y otros temas fundamentales, constituyen el objeto de una investigación en curso. Una síntesis de estos controversiales términos se encuentra en Hirsch (2004). Sobre los chiriguanoes como etnia mestiza nos detendremos más adelante.

1. Ingenios azucareros, relaciones interétnicas y “chiriguanos”

El objeto de esta investigación tiene por escenario los territorios del conocido ingenio azucarero La Esperanza, empresa agro-industrial fundada en 1883 por los hermanos Leach. Actualmente, convertida en ciudad, La Esperanza se ubica en el departamento de San Pedro provincia de Jujuy (Argentina), sobre el valle del Río San Francisco, a unos pocos kilómetros de la unión de los ríos Grande y Lavayén. En el periodo tardo colonial, el oriente de Jujuy y Salta, frontera de la Intendencia de Salta del Tucumán, se articuló con el Chaco a través de fuertes, haciendas-estancias y misiones religiosas, como así también tempranamente se definió como zona de ganadería y producción de azúcar basada en la explotación del indígena (Teruel, 2005). La conquista militar del Chaco (1884) y la creación del ramal ferroviario Perico-Embarcación (1903) allanaron el camino hacia una nueva etapa para la plantación de caña y la producción de sus derivados. Particularmente, el ramal C-15 del Ferrocarril General Belgrano fue decisivo ya que permitió el tráfico de la cadena productiva de los ingenios La Mendieta, La Esperanza, Ledesma, y San Martín del Tabacal cuando se intersectó con el ramal que llegaba hasta la ciudad de Oran. Asimismo, la alianza entre la elite agro-industrial y el poder militar de la región facilitaron por medio del ferrocarril el transporte de indígenas chaqueños que ingresaban a trabajar a los ingenios desde el pueblo de Embarcación.⁵



Mapa: Localización del Ingenio La Esperanza, actualmente convertido en ciudad.

⁵ Si bien el ramal C-25 que une Formosa con Embarcación empezó a construirse en 1908, es recién en 1931 cuando se intersecta con el C15, el ramal de los ingenios. Por lo cual en la fase de despegue de los ingenios los indígenas que habitaban en el Chaco realizaban largas caminatas rumbo al oeste y en algunos casos el ferrocarril los trasportaba desde Embarcación a los ingenios.

En el largo plazo de la historia de las provincias del actual noroeste argentino, como así también su frontera oriental con el Gran Chaco, la orientación productiva en torno al azúcar iniciada hacia fines del siglo XIX fue uno de los procesos que mayores y profundas transformaciones trajo a la región. Como indicó Campi, “todos los recursos fueron orientados en función de nuevos intereses y necesidades: los capitales, las tierras, los bosques, el agua, los hombres” (Campi, 1992, p.1). Una de las facetas especialmente estudiadas fue el trabajo en la nueva estructura agraria, algunos de los temas fueron la ausencia y/o endeble la regulación legal; la captación y retención coercitiva de mano de obra; la formación de un mercado de explotación laboral; la migración y el conflicto interétnico (Campi, 1992; Lagos, 1992; Santamaría 1992; Iñigo Carrera 2010).

Los orígenes y la composición social y étnica de los trabajadores de los ingenios fue vastísima: campesinos e indígenas de la Puna y los Valles Calchaquíes, indígenas chaqueños, “peonadas” de Catamarca y Santiago del Estero, chiriguano de Bolivia y jornaleros de Potosí, Tarija y Chuquisaca (Campi, 1992). En ese marco, Lagos (1992) y Santamaría (1992) mostraron el carácter coercitivo de los reclutamientos de mano de obra indígena y su incorporación a un verdadero régimen de explotación y segregación humana. También, dieron cuenta de las formas de estratificación laboral al interior de los ingenios, en la cual se resalta las diferencias entre los indígenas del Chaco y los chiriguano. Mientras los primeros engrosaban las filas de los trabajadores temporarios de la zafra, entre los segundos la mayoría se desempeñaba como empleado permanente no-especializado junto a los criollos. Esta división étnica del trabajo también se expresaba en la espacialidad de los ingenios. En La Esperanza chorotes, wichi y tobas vivían en tolderías ubicadas alrededor de los campos de plantación mientras que los “chiriguano por el contrario habitaban en toldos a su disposición por la administración del ingenio” (Lehmann-Nitsche 1907, pp. 54-46 citado por Bossert, 2012, p.221). Asimismo, los últimos se emplazaban en las cercanías de la fábrica y de las casas de los administradores (Bossert, p. 221). Como veremos más adelante, esta distribución del espacio se replica en la ubicación de la misión evangélica.

Bossert indica que la estratificación observada en los ingenios no obedecía a fines estrictamente pragmáticos a la organización de los mismos, sino que respondía y plasmaba representaciones anteriores sobre las diferencias más generales entre los chiriguano y el resto de los indígenas. En torno al universo interétnico, las observaciones de periodistas, etnógrafos, inspectores y otros agentes estatales de la época iban más allá de describir las desiguales condiciones en relación a la vivienda, ocupación y el salario, pasando también por el aspecto físico y otros atributos culturales valorados desde la óptica civilizatoria. En 1911, un periodista francés describía a los chiriguano como “menos robustos, menos brutales y vindicativos, son – al parecer- más inteligentes, apacibles, dulces y limpios, susceptibles de civilización (...)” (Jules Huret 1911 citado por Bossert, 2012, p. 222). La medición de la capacidad de trabajo que connotaban estas observaciones recomponía un nuevo orden de jerarquías étnicas, subjetividades y fronteras interiores (Bossert, 2012).

De acuerdo a Langer, quien se centró en misiones franciscanas entre chiriguano en Bolivia, fue especialmente el imaginario de *Mbporenda* aquello que los impulsó a emprender rumbo, sin marcha atrás, hacia “la tierra del asombro”, “del trabajo”, “de la abundancia”, como eran representados los ingenios azucareros del noroeste argentino. Se anteponeía idealmente esta opción a la explotación laboral en las haciendas bolivianas y al creciente acorralamiento territorial por parte de los colonos. En efecto, a principios del siglo XX los chiriguano se presentaban voluntariamente a trabajar en los ingenios del norte argentino (Langer, 1995; 1998). Por otro lado, Hirsch indica que gran parte de los chiriguano de origen ava y simba que migraron hacia la Argentina en busca de trabajo eran aquellos que vivían en misiones franciscanas y que en consecuencia tenían un mayor conocimiento del castellano, estaban familiarizados con el trabajo asalariado y habían asistido a la escuela (Hirsch, 2004). No obstante este pasado contextualizado en la primera mitad del siglo XIX, es llamativo que en los relatos de los descendientes que habitan La Esperanza y San Pedro se recuerde a los antepasados especialmente como personas no iniciadas en la cultura escrita y se remonten al encuentro con los misioneros protestante como un momento inédito con el evangelio y con la alfabetización (en castellano). Aunque estos recuerdos podrían estar mediados por una exaltación de la actual pertenencia evangélica, no es de menor importancia para un mejor conocimiento sobre las actuales representaciones del pasado chiriguano. En definitiva, remontarnos al nacimiento de la identidad chiriguana, resultaría un camino fértil para una posible comprensión sobre su lugar en los ingenios.

Uno de los acuerdos derivado de la obra de Combés y Saignes (1991) es que en la unión tupi-guaraní y arawak (chané) se encuentra la génesis del chiriguano como una identidad mestiza. La concepción de los chiriguano debe entenderse a partir de las relaciones diferenciales que comportan frente a otros sistemas de agentes de un campo indígena. Más precisamente, en base a las relaciones que los chiriguano jerarquizaban como dinamizadores de su definición de Sí: desde su oposición-complementaria con los arawak-Chané, pasando por otros grupos tupi-guaraní y no tupi, hasta los blancos. En tal sentido, lo importante es que la definición del Sí no es absoluta sino que responde a niveles de identificación de acuerdo a las posiciones opuestas entre el sí y el otro, lo que derivó en una jerarquía de niveles de identificación del Sí grupal en relación al otro. Otro aspecto importante, es específicamente la dinámica del mestizaje, ciertamente inspirada en Lévi-Strauss: la identificación del otro a Si de una parte y la transformación del Si en otro de otra parte. El primer proceso refiere a la guaranización (asimilación canibal) del Chané. El segundo proceso puede visualizarse en el ideal de persona, el guerrero o *queremba* quien sería formado por los hijos nacidos de un hombre avá y una mujer chané (Combés y Saignes, 1991).⁶

Creemos que esta dinámica del mestizaje constitutiva del nacimiento de la identidad chiriguana otorga herramientas para comprender la lectura de Bossert (2012) respecto a la posición de los chiriguano en los ingenios azucareros:

⁶ Una revisión crítica de esta obra puede verse en Sorá (1995). Una revisión actual sobre la tesis de la identidad mestiza chiriguana puede verse en Combés y Villar (2007).

En efecto, en los ingenios los contactos entre estos grupos fueron más allá de las normas tradicionales de la alianza y la guerra; todos ellos debieron someterse, en cuerpo y alma, a una agobiante organización que suponía y establecía un orden interétnico. Del lado chiriguano, el resultado era que la vieja jerarquía –compuesta, a grandes rasgos y con infinitas y sutiles variaciones, por el estrato ava y el estrato tapi- podía finalmente ser extendida a los antiguos vecinos chaqueños (a veces enemigos), que así eran degradados a la categoría de “indios”. Con el paso de las muchas décadas que duró el trabajo compartido en los ingenios, esta asimetría sería sedimentada y consolidada, y sus rastros son recogidos por la etnografía actual de los chiriguanos y chaqueños. Si en el caso de estos últimos la atracción despertada por los ingenios se debía, en parte, a la posibilidad de persistir en la sociabilidad chaqueña tradicional (Braustein 2005), en el caso chiriguano esa atracción bien podía proceder de esta organización jerárquica del trabajo. A través de ella se resolvía, y a su favor, la relación antagonica con los grupos chaqueños (...) Si la llegada de los grupos guaraníes a la Chiriguanía significó el paso de las estructuras recíprocas (basadas en la guerra antropofágica) a las jerarquías (basadas en el sometimiento de los chanés), otro tanto puede decirse de la llegada de los chiriguanos Mbaaporenda, donde las jerarquía finalmente encontraba escaños para los grupos que hasta entonces escapaban de sus compartimentos: los blancos y los chaqueños. (Bossert, 2012, pp. 229-230)

La cita nos orienta hacia una aproximación de la experiencia indígena que al tiempo que identifique los marcos coloniales como instancias de violenta imposición implicados en los ingenios azucareros, allane el camino hacia una interpretación de las peculiares transacciones y permutaciones culturales que las estructuras más elementales del grupo forjaron en el drama de la reproducción social. En este sentido, la etnohistoria sobre los chiriguanos colabora a desentrañar el mapa interétnico y cosmológico de los grupos hoy en día denominados y auto-denominados guaraníes del actual piedemonte andino y occidente chaqueño del territorio argentino.

2. Cherenta en el marco misionero de los Hermanos Libres

Como bien es sabido la implantación de misiones cristianas en el Chaco no respondió a instituciones homogéneas, menos aún actuaron sobre un grupo homogéneo. El último cuarto del siglo XIX y principios del XX en el piedemonte andino y en el

occidente chaqueño estuvieron caracterizados por la diversidad de proyectos de misionalización entre una gran variedad de grupos étnicos reconocidos por entonces como “chaqueños”, “chiriguano” y “quechuas”. Después de la expulsión de la Compañía de Jesús, a partir de 1850, los frailes franciscanos de Propaganda de Fide fundaron seis misiones entre “matacos” (Wichi)⁷, las cuales salvo una tuvieron corta duración (Teruel, 2005).⁸

La evangelización protestante en la región tiene por hito la fecha de 1911, cuando los Leach permiten a los misioneros anglicanos de la *South American Missionary Society* (SAMS) la creación de un puesto misionero en Urundeles, límite de Salta y Jujuy. La cercanía con La Esperanza, favorece el contacto directo con tobas y matacos que acampaban en los bordes del ingenio. Así también, este puesto parece haber sido un centro de operaciones desde el cual los anglicanos idearon la misionalización hacia el Chaco, territorio privilegiado en su accionar. En 1914, los misioneros obtuvieron las tierras cedidas por los Leach para crear El Algarrobal en Salta (Véase Torres Fernández, 2007/2008, p.148-149).

Desde las mismas fuentes anglicanas es posible identificar la misión que le precedió. En 1912, un misionero anglicano relata haber encontrado en San Pedro chiriguano civilizados y evangelizados por John Linton, quien llevaba allí 15 años como “misionero independiente”.⁹ En 1910, una nota titulada “San Pedro”, de la revista *El Sendero del Creyente* (SC) de los Hermanos Libres, informa que “John Linton varios años ha sembrado pacientemente la palabra de verdad allí y ahora el Señor le está recompensando en la conversión de varios indios”.¹⁰ Los actuales creyentes de La Esperanza recuerdan a la misión con el nombre de “Cherenta”. Clemente, quien vive en el pueblo y se congregó por muchos años en la iglesia que derivó de la misión, recuerda que el dueño del ingenio los llevó allí y les preguntó: “¿Cómo se dice ‘mi casa’ en guaraní? Nosotros le respondimos *cherenta*”.¹¹

John Linton murió en 1943¹². Para entonces la misión ya estaba a cargo del matrimonio Thomas Easdale y Eliza Linton, hermana de John, quienes permanecieron allí hasta la década de 1960, siendo testimonio sus sepulcros en el cementerio de La Esperanza. El heroísmo de morir en campo misionero, no fue poco frecuente entre los Libres y es orgullosamente exaltado en las biografías. Los misioneros actuaban en red, sin

⁷ Esquina Grande, La Purísima Concepción del Bermejo, San Antonio, San Francisco de las Conchas, San Miguel de Miraflores y Nueva Pompeya (Teruel, 2005, p.85).

⁸ Sobre estas misiones véase Navarro i Barba (1998) y Giordano (2003). Indica Giordano (2003) que los misioneros franciscanos se opusieron a los excesos de la conquista militar, reclamaron la falta de apoyo estatal para sus tareas y, en el plano de las representaciones, algunos misioneros buscaron reponer la imagen “indio salvaje” a la del “buen salvaje”, plausible de evangelización e incorporación a la “civilización”.

⁹ Hunt, R.J. San Pedro de Jujuy: the base of Missionary operations. Pp. 71-73. SAMS 1911-1912. Ed. Price Twopence. Londres. 1911. Vol. XLV Agradezco por esta información a César Ceriani.

¹⁰ SC, 1910, n°6, p. 119 (Sin autor).

¹¹ Entrevista a Clemente. Septiembre de 2014. El término guaraní “cherenta” también puede significar “mi lugar” o “mi comunidad”. Entre los actuales pobladores de La Esperanza, el significado más extendido es “mi casa”.

¹² SC, 1944, n°12, p.346

una jerarquía eclesial. Buscaban formar congregaciones en rigor al ideal de una iglesia cristiana primitiva por lo cual dedicaban muchos años al trabajo en una sola congregación requiriendo de la ayuda y el “control”, no siempre admitido, de sus colegas. En efecto, las misiones eran frecuentemente visitadas por otros misioneros (Espinosa, 2014). Así también fue el caso de Cherenta. En 1914, el “hermano Arturo¹³ White”,

en San Pedro de Jujuy ha visto algo de los resultados de la obra que el hermano Linton, y los que han trabajado con él entre los indios Chiriguano, y al verlo, ha glorificado a Dios por las evidencias de su poder entre estos hijos indígenas de América. Como todos nosotros que hemos visitado esta obra, ha podido notar la enorme diferencia, hasta en las apariencias exteriores entre los que profesan a Cristo y los demás.¹⁴

Otro misionero que visitó y vivió en la misión fue Ernesto Heycock. En 1923, una necrológica informa su muerte en Parapetí, lote del ingenio La Esperanza. La nota también informa que a su arribo a la Argentina trabajó en las misiones de Quilmes, Zárate y Tandil, “hasta que hallándose libre fue para ayudar en la misión que el hermano Juan Linton había principiado entre los Chiriguano. Estuvo dos años y medio en esta obra en San Pedro (Jujuy) y aprendió mucho del idioma de los indios, dando promesa de gran utilidad”.¹⁵

Por otro lado, es interesante la información que proporciona el diario del misionero menonita J. Shank¹⁶ que registra su exploración por el Chaco en 1944. Para entonces Shank escribe que en San Pedro de Jujuy se encuentran trabajando el misionero Easdale y su esposa, y el señor y la señora Dickson. Informa que la misión lleva 30 años y que está muy bien establecida. Además, allí indica que los Libres (Free Brethren) llevan adelante el trabajo religioso entre algunas poblaciones de indios ubicadas en el establecimiento de los hermanos Leach. Se observa que para ese momento ya existían indios pastores y profesores de escuela. Finalmente el misionero menonita destaca lo afortunados que son estos misioneros de haber encontrado “simpático interés” de los oficiales de la compañía en su trabajo religioso.¹⁷

Pero ¿quiénes eran los Hermanos Libres? Para una mejor comprensión de la génesis de Cherenta es preciso introducirnos al perfil de evangelización más amplio en el cual se situó. A fines del siglo XIX llegaron a la Argentina misioneros aglutinados en torno a un movimiento conocido en Gran Bretaña como “Hermanos Libres” o

¹³ El Sendero del Creyente fue el medio de difusión y organicidad entre los Libres en Argentina y los países limítrofes. Se acostumbraba a castellanizar los nombres. Aunque se observan algunas excepciones. En este texto me referiré a los nombres según son indicados en las fuentes.

¹⁴ SC, 1914, n°9, p. 187.

¹⁵ SC, 1923, n°5, p. 107

¹⁶ Agradezco a Cesar Ceriani quien me proporcionó esta información.

¹⁷ Shank, J, 1944, *My Chaco Diary*, Mimeo, Indiana, Mennonite Board Missions.

“Asamblea de los Hermanos”.¹⁸ Hacia la primera década del siglo XX habían formado sus primeras “obras” en las actuales regiones bonaerense, centro, litoral y noroeste del país. En las tres primeras áreas nombradas, las iglesias se conformaron con inmigrantes ingleses, belgas, alemanes, franceses, italianos, españoles y, en menor medida, con criollos (Bisio, 1982, Espinosa, 2014). En el noroeste, en cambio, predominaron las misiones entre familias inmigrantes sirias, libanesas, como así también criollas (Espinosa, 2012).

Inmigrantes y criollos se incorporaron desigualmente a la propuesta evangélica. Los misioneros perseguían formar líderes que adoptaran en rigor el cambio cultural propuesto -objetivo que desde el punto de vista misionero era más fácil de lograr entre inmigrantes que criollos-. Además, se buscaba que los nuevos líderes adquirieran solvencia económica para colaborar en el mantenimiento de las obras y así lograr una relativa autonomía de los recursos misioneros. En efecto, determinadas familias de inmigrantes eran preferidas por los misioneros por asegurar la reproducción del ideal de iglesia que perseguían. Otra cuestión a resaltar, es que en algunas asambleas más que en otras, determinados trazos étnicos se tornaron parte de los principios de estructuración de las comunidades. Ello se debió a que la conversión que perseguían los misioneros era la de familias completas que hallaron en la máxima cristiana “evitar el yugo desigual” afinidad electiva con pautas tradicionales de alianza para la reproducción social (Espinosa, 2012a y 2014).

Al igual que muchas otras experiencias de misionalización protestantes de principios del siglo XX, los Libres valoraban su tarea como parte de un proyecto civilizador más amplio. He observado con detalle el caso de Santiago del Estero (noroeste argentino). Allí se construía al otro quichua-hablante y criollo como “idólatra”, “errado”, “fanático” “supersticioso” y “salvaje”, reforzando la propia mirada de un cristianismo que viene con la “verdad”, el “orden”, la “luz” y la “libertad”. Así también se postulaba al protestantismo como empresa cultural superior, al relacionar la pobreza y el atraso social con el catolicismo heredado de la colonial (Espinosa, 2012b). Esta lógica en la construcción del grupo social e identitario es homóloga a la encontrada en otras misiones de los Libres en la Argentina. En rigor, cualquier interpretación debe observar los actores y relaciones en juego a fin de localizar las jerarquías y marcaciones específicas de cada caso.

Los principales emplazamientos se ubicaron en poblados adyacentes a las estaciones de los ferrocarriles. La fuerza centrífuga de las vías férreas en buena medida orientó la territorialización de los Libres en el país. Así también, esta ubicación se debió a estrategias que los Libres desarrollaron para sostener materialmente las misiones. Problema que resolvían en una combinación, posiblemente más fortuita que meditada, entre los aportes de los empleos de los misioneros –mucho de ellos en los ferrocarriles-, las contribuciones de filántropos compatriotas en el país, solidaridad de otros misioneros

¹⁸ El movimiento surge en el primer cuarto del siglo XIX en diferentes ciudades de Gran Bretaña. Especialmente, en Dublin y Plymouth se forman dos importantes asambleas de creyentes que protestaban por lo que evaluaban como condiciones de frialdad espiritual, formalismo y denominacionalismo que fragmentaba la comunión entre creyentes. Se estimulaba la vuelta a la sencillez de la iglesia primitiva.

extranjeros y las ofrendas de las congregaciones de origen. No obstante, el interés por ir más allá de los grandes centros urbanos existió entre muchos misioneros, de tal modo se extremaban y combinaban los medios para poder llevar a cabo sus objetivos: el coche bíblico, la lancha bíblica, el caballo, la mula y bicicleta fueron las formas utilizadas para ir más allá de la inmediatez de las estaciones ferroviarias. De este modo, los misioneros fueron dibujando una nueva geografía ultrapasando los recientes límites políticos, entretejiéndose con las dinámicas fronteras culturales interiores de principios de siglo y sobreponiendo a todo ello una red de nuevas comunidades de enclave religioso (Espinosa, 2013 y 2014).

La misión en La Esperanza no puede observarse aislada del proceso descrito. Iniciado el siglo XX, John Linton, comenzó la obra nada más y nada menos que en el territorio privado del ingenio azucarero de la familia Leach. Aunque el patrón de asentamiento de los Libres haya sido casi exclusivamente en contextos urbanos, semi-urbanos y entre inmigrantes, la forma de reproducción de las misiones dependía en buena medida de la solidaridad británica. En este sentido, la reconocida familia inglesa ofrecía tierras y un peculiar espacio de sociabilidad británica a los misioneros.¹⁹

En cuanto a la orientación de los Libres a guiar su accionar entre los chiriguanos en un marco donde las opciones eran múltiples, creemos que deben considerarse las representaciones predominantes, las relaciones y las jerarquías interétnicas en los ingenios, según hemos explicado más arriba. A ello debe sumarse, desde una perspectiva relacional, lo expuesto sobre la inclinación a evangelizar determinadas capas sociales y las valoraciones en torno a ello. En tal sentido, creemos que difícilmente la experiencia de la misión haya escapado a las representaciones dominantes que describían a los chiriguanos como los indígenas más propensos a la adopción de formas de vida occidentales. Por otro lado, si tomamos la tesis sobre las características de la identidad chiriguana (Combés y Saignes 1991), resulta necesario indagar, con premura y cuidado, el lugar de la misión evangélica en la representación indígena y en las encrucijadas de la reproducción del grupo étnico en los ingenios. A continuación, buscaremos un primer acercamiento a esta dimensión axial del caso en estudio.

3. Cherenta en el tiempo de los Leach, de don Thomas y doña Eliza: simetrías, tensiones y desigualdades

Los habitantes de La Esperanza, en algunos casos de nacimiento y en otros casos mudados allí de niños, tienen un enérgico y dinámico recuerdo sobre la misión evangélica: personas, sitios como el ingenio y las divisiones en su territorio, diversas y divergentes valoraciones sobre todo ello reemplazan la lineal composición de la historia fechada a la que estamos acostumbrados. Aunque los relatos delimitan diversos momentos de una trayectoria de largo plazo, aquí abordaremos aquellos relatos que giran en torno a la génesis de Cherenta y al tiempo de don Thomas y doña Eliza que debe situarse aproximadamente entre 1944 y mediados de 1960. Intentaremos mostrar que las

¹⁹ Aunque no lo desarrollamos aquí, es preciso comentar que los hijos de los misioneros trabajaban en cargos jerárquicos del ingenio de La Esperanza.

ambigüedades y contradicciones en los relatos, lejos de evidenciar errores de cálculo, expresan la composición de trayectorias ligadas a posiciones actuales y, más aún, a las encrucijadas de la reproducción del grupo étnico frente a otros: “misioneros”, “británicos”, “empresas”, “sanpedreños”. Aunque aquí traducimos datos de una etnografía más amplia, nos enfocaremos en los relatos de Clemente (78), Alicia (67) y Donato (80) quienes desde niños viven en la Esperanza, y con continuidades y rupturas, han estado vinculados a la vida de la misión y la iglesia.

Tanto Clemente como Alicia cuentan que los Leach traen al misionero evangélico llamado John Linton, quien tenía una hermana que se casó con otro misionero llamado Thomas Easdale. Este matrimonio se hace cargo de la obra después del pionero. Todos los testimonios recogidos afirman que en el actual barrio de La Esperanza denominado oficialmente “San Cayetano”, ubicado a unos pocos kilómetros de la fábrica de azúcar, se encontraba Cherenta. Alicia recuerda que la misión tenía una iglesia de material alrededor de la cual se ubicaban los hogares indígenas. En este lugar, hoy se encuentran un par de centenares eucaliptos y el resto del terreno son dos canchas de fútbol que de un lado se desvanecen en plantación de caña y del otro se confunden con otros barrios donde viven parentelas de Clemente y Alicia.

El tiempo de Cherenta es recordado de diversos modos, pero hay un tema que emerge como particularmente importante de resaltar para los creyentes: la misión como un *tiempo de aprendizaje*. Al comenzar nuestro primer encuentro, Clemente irrumpe diciendo:

Nosotros los que somos más o menos guaraníes hemos aprendido a escribir y a leer en lo que era la escuela dominical. La mayoría de los viejitos hemos aprendido a leer y escribir ahí. En la escolita. Cuando íbamos a la escuela pública ya íbamos sabiendo. Ellos se quedaron hasta que fallecieron. Primero falleció la señora y después falleció don Thomas. (Clemente)

Clemente y Donato han vivido la época de Thomas y Eliza en la misión y recuerdan sin disimular orgullo el rigor en la enseñanza de la escuela dominical. Ambos, como posiblemente muchos otros hombres y mujeres que hoy promedian los ochenta años, se iniciaron en la escritura antes que sus padres a los cuales los recuerdan, en algunos casos, como “analfabetos”. Aquí, el uso del término no parece connotar un sentido despreciativo hacia sus antepasados, pero claramente expresa la carencia de una destreza exigida desde el punto de vista civilizador.

No sólo se recuerda la iniciación a la escritura, también evocan aquel tiempo donde aprendieron a ejecutar instrumentos musicales. El acordeón y el piano son algunos de los recordados por Clemente y Donato, ambos creyentes “consagrados” a la música. Clemente recuerda que doña Eliza estaba dispuesta a enseñarle “todo menos la guitarra”, instrumento que reflejaba costumbres criollas menospreciadas por los misioneros. También recuerdan con extraordinario detalle el interés de los misioneros por la

formación de líderes. Un gran número de nombres de indígenas evangelistas son evocados en tono épico. Se recuerda que estos hombres en algunos casos acompañaban a don Thomas en sus corrientes expediciones a los lotes del ingenio. Así también se cuenta que realizaban viajes por cuenta propia a diversos rincones del piedemonte andino y a la frontera occidental del Chaco. Se nombra los lotes de San Antonio, Parapetí, El Puesto, donde don Thomas y Eliza habían iniciado obras anexas a la misión de Cherenta.

El recuerdo de la experiencia en torno a Cherenta se sitúa en La Esperanza, espacio compuesto por la fábrica, los Leach, los anglicanos, don Thomas y ellos mismos. Es interesante notar que tales actores se postulan en equivalencias que se interpretan como un “nosotros” que tiene por “otro” al pueblo de San Pedro, los sanpedreños y a otros ingenios azucareros de la región. Clemente nos dice lo siguiente:

Quando vienen los Leach, viene la iglesia anglicana. Yo no sé si hablaban castellano. Algunos de ellos ha aprendido a hablar el idioma de aquí: el guaraní. Algunos de ellos. No todos. Don Thomas y doña Eliza hablaban poco (risas). Ellos hablaban tres idiomas, el inglés, el español y el guaraní, aunque no lo dominaban. Se hacían entender. Por eso digo que la región ésta, prácticamente, era una colonia inglesa. Los de San Pedro no entraban para este lado. ¿Ha visto la vía? Ahí había una puerta grande. Estaba cerrada. No recuerdo como era con Parapetí, pero parece que también había una puerta. No dejaban entrar para acá, había que pedir permiso para entrar para acá. Así era en ese tiempo (...) El otro día Moisés [el intendente de San Pedro] se estaba acordando de eso. ‘Nosotros teníamos que pedir permiso para entrar a La Esperanza’. ¡Así decía! (Clemente).

Clemente se ríe de esta anécdota y repite con vehemencia “había que pedir permiso para entrar a La Esperanza”. La Esperanza contaba con almacén, carnicería, lechería, matadero, hospital y escuela. La fábrica contaba con carpintería, herrería, taller de fundición, plomería, albañilería, etc. Entre esta variedad de establecimientos para abastecer a la población del ingenio, Clemente y Alicia destacan que traían “ropa importada”, “ropa para vestir”, “ropa finísima”. Pregunté si era para los ingleses y al unísono respondieron: “era para todos”. Por estos atributos, La Esperanza es evocada como una “colonial inglesa” y por esto Clemente comenta que los sanpedreños les tenían recelo. Aquellos que quedan afuera de La Esperanza, territorial y simbólicamente, son los sanpedreños. Así también, aparece la figura del Estado argentino, en términos de gobiernos acusados de “no haber hecho nada” por ellos, pues “todo lo hacía la empresa” (Clemente y Alicia).

Estas fronteras se actualizan cuando, en razón a la señera actividad de la región, los creyentes reflexionan sobre los ingenios vecinos. Por la cercanía y la competencia que implicaba, muchos comentarios se centran en el ingenio Ledesma; acusado de enviar

espías a La Esperanza a fin de capturar sus secretos de producción. En relación al trabajo de la época de los Leach, los pobladores tienen una visión positiva; no se pasa por alto la sobrecarga física que implicaba, pero antes se enfatiza que estaban mejor remunerados en relación con los que vivieron después. Alicia comenta: “no han venido con mente limpia los que han venido segundo”.

Cuando se evoca a La Esperanza como una “colonia inglesa”, están lejos de expresar lo que una perspectiva decolonial nos informa de un proceso ante todo negativo. Para muchas de las personas con las que hemos tomado contacto en La Esperanza, la época de los Leach y de los misioneros, es evocada de modo gozoso. Aunque se observan algunos comentarios y expresiones que permiten vislumbrar la complejidad de la experiencia y relativizar la interpretación de sus memorias como meramente positivas o negativas. Para observar esta dimensión el testimonio de Clemente es significativo nuevamente: “nos faltaba aprender a hablar inglés (...) Por eso digo no hemos aprovechado bien. Mi papá me dijo ‘yo me he hecho el tonto y no aprendí’ (...) y mi mamá lo mismo y todos aquí”. Cuando pregunté a Clemente por qué les “había faltado aprender inglés”, este respondió: “siempre hay una especie de discriminación”. Este comentario, en el marco de un relato hasta el momento gozoso de La Esperanza, nos orienta a observar el tipo de relaciones en su interior, centralmente de los actores hasta ahora nombrados. Al respecto, el testimonio de Donato ofrece nuevos matices de esta faceta. Cuando Donato describe los comienzos de la evangelización en La Esperanza, identifica en simetría a los Leach, a los anglicanos y a don Thomas (Hermanos Libres) como ingleses, un bloque social demarcado y separado de los indígenas.

Donato: Cuándo vienen los señores dueños de la fábrica traen un misionero que se llamaba Thomas Easdale. (...) No sé de qué país era. La señora era una inglesa. Así que la empresa coloca una iglesia en el ingenio La Esperanza.

Mariana: ¿Cómo se llamaba?

Donato: Anglicana. Thomas iba los domingos a predicar al ingenio. Pero a la vez la empresa les hace una iglesia para que lleven a todos los aborígenes a enseñarles la palabra de Dios.

Mariana: No estoy entendiendo bien.

Donato: Claro. La iglesia anglicana se llama así porque Thomas hablaba inglés. Todos los dueños eran ingleses. Ellos lo traen a este misionero pastor. Le dieron una vivienda. Y los domingos, ellos hacían reuniones en una sala especial que tenían ellos. Eso estaba atrás de la fábrica. Una iglesia que tenía de todo.

Mariana: ¿Allí le predicaban a los Leach, a los dueños de la empresa?

Donato: Se predicaba la palabra de Dios ahí, en ese lugar. Y con su señora, ahí [Cherenta], solamente estaban los aborígenes. (Donato)

En el relato de Donato carece de relevancia distinguir anglicanos de hermanos libres y a estos de la familia Leach. En definitiva todos son ingleses, y ellos no. Además, Donato diferencia claramente dos lugares en donde se predicaba el evangelio: en el ingenio el evangelio está destinado a los Leach y en Cherenta a los indígenas. Clemente y Alicia también evocan la presencia anglicana. Recuerdan que la iglesia estaba muy cerca del ingenio y que allí solamente se hablaba inglés. Al igual que Donato, recuerdan la iglesia anglicana como un espacio claramente diferenciado de la misión de Thomas.

Clemente: Por eso digo. En el ingenio había una iglesia. Una vuelta yo me he ido también a ver. En la pared había una plaqueta, así, grande, ahí estaban escritos todos los miembros de ahí.

Mariana: ¿Y ellos los evangelizaban a ustedes?

Clemente : No, no, ellos hablaban solamente inglés.

Alicia: por eso ahicito del ingenio estaba la iglesia. No sé si todavía estará. Hasta en el tiempo que nosotros sabíamos ir a caminar para ese lado, todavía tenían los bancos. De afuera se veía, las puertas eran de vidrio.

Mariana: ¿y la iglesia de don Thomas dónde era?

Alicia: Era aquí. El baldío ese donde está la cancha. Puede pasar ese polideportivo y donde hay eucaliptus, ahí es.

Si bien Cherenta estaba cerca de la fábrica e incluso de los hogares ingleses, es interesante observar cuando Clemente dice “una vuelta yo me he ido también a ver”, mostrando lo accidental de tal suceso. Aunque también comentó que a veces iba a caminar por allí, eso aconteció después de la partida de los ingleses. Un hombre entrado en años que actualmente trabaja como cuidador en el ingenio, me comentó que “antes” era una hazaña ingresar a la zona de la fábrica y de las casas de los administradores y los dueños. Esta misma orientación en las experiencias en torno al sitio del ingenio fue la que encontré en muchos otros interlocutores.

En efecto, si de una parte La Esperanza se formula como un “nosotros” compuesto por los misioneros, los Leach y los indígenas, de otra parte las representaciones figuran un espacio fragmentado y jerarquizado en sitios, como los lugares de los templos, y en límites culturales, como la lengua. Estas demarcaciones expresan las jerarquías al interior de las relaciones en el ingenio, las mismas que pueden observarse en la etnografía del periodo (Nordenskiöld 2002 [1012]). El recuerdo de una *hermandad evangélica*, se quiebra en la categórica evidencia de no compartir un templo ni el privilegio de la lengua dominante.

A modo de conclusão

He intentado aquí ofrecer un primer esbozo sobre la misión evangélica de La Esperanza, territorio de los hermanos Leach, que fue lugar de encuentro entre los misioneros británicos de los Hermanos Libres y los chiriguanos que trabajaban en el establecimiento. El artículo brindó un panorama de los procesos que confluyen en este peculiar caso: los ingenios azucareros y las relaciones interétnicas, las experiencias misioneras y las representaciones de actuales creyentes en torno a la época de Cherenta. La trama de este texto buscó poner en evidencia y relacionar algunas de las aristas de un proceso complejo y de larga duración con visibles implicancias en la actualidad.

El propósito de sumar conocimiento sobre la misión a partir de su génesis, implicó un doble esfuerzo, mostrar la existencia pasada de la misión desde algunas fuentes exiguas y ponderar las memorias actuales sobre aquel tiempo de profunda inflexión. De modo conciso, es conveniente retomar los hilos del esquema aquí desarrollado. Uno de los ejes fue poner en contexto a la misión. El breve recorrido por la bibliografía sobre los ingenios azucareros del noroeste argentino, las complejas jerarquías y relaciones interétnicas, sin agotar fundamentos, tornó visible el peculiar lugar de los chiriguanos en la región. También busqué situar a la misión en el marco de la singularidad de los Hermanos Libres. Sin ser determinístico, el conocimiento de los puntos sobresalientes del proceso de misionalización de este grupo evangélico en la Argentina permitió advertir los marcos sociales y culturales con los que progresivamente tomaron contacto los indígenas. Ciertamente es un punto de partida hacia otras cuestiones basales como la división del trabajo misionero en el piedemonte andino y el gran Chaco, la existencia de un mapa misionero no sólo diverso sino también jerárquico basado en un universo de representaciones y legitimaciones complejos.

Las misiones y los misioneros significaron una profunda fractura interna e imposición de pautas externas de vida para los grupos indígenas. También, en un contexto de creciente presión colonizadora y coerción estatal, fueron espacios de reinención de sociabilidades que ocuparon buena parte de sus vidas. Las etnografías actuales centradas en el simbolismo y la sociología de las estructuras elementales de la alteridad, mostraron la imposición, resistencia, incorporación, apropiación de dimensiones materiales y simbólicas en el incesante proceso de construcción de la identidad étnica (Ceriani 2014 y Villar 2008). Por tesis, hoy en día invisibilizar este aspecto sociológico llevaría a un conocimiento parcial y fragmentario de la religiosidad y la etnicidad de estos grupos.

Lo expresado aquí ofrece algunas herramientas para la lectura de al menos una de las dimensiones de las representaciones nativas descriptas en el texto. En Cherenta, a diferencia de la interesante bibliografía que presenta la perspectiva de los indígenas sobre los ingenios y sobre las misiones, tales sitios aparecen fundidos, o escasamente diferenciados. Ello mismo nos sitúa en cierta amalgama de imágenes que el relato exige ordenar. El recuerdo de la época de don Thomas y de los Leach, personajes que encarnan la misión evangélica y las relaciones en el ingenio, en parte es expresado con ciertas equivalencias y homogeneidad. Un “nosotros” compuesto por los ingleses, misioneros, indígenas se separa de los pueblos vecinos, más precisamente de sus pobladores y sus

ingenios. Sin embargo, se observó que esta representación está sujeta y tensionada a una experiencia de quebrantamiento, jerarquía y desigualdad de la vida al interior de La Esperanza. Trayendo el simbolismo de la palabra “hermano” estudiado por Dasso para el caso de los wichi (2010), vale agregar que en el habla cotidiana de estas personas la expresión “hermanito” notoriamente no refiere los “ingleses” ni los “misioneros”. Facetas de un mismo relato, lejos de la contradicción, creemos que las “marcas múltiples de las interacciones interétnicas pasadas” (Villar, 2007, p.402) y la experiencia colonial, aparecen como complejos elementos que fueron incorporados y mediatizados en estructuras sociales y simbólicas más elementales hacia las cuales debemos proyectarnos de aquí en más.

Bibliografía

- BOSSERT, Federico. “Notas sobre la jerarquía interétnica en los ingenios del noroeste argentino”. En Diego Villar e Isabelle Combès (edi) *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Bolivia. Editorial El país, 2012
- BOSSERT, Federico. “Ingenios azucareros y relaciones interétnicas” En *Al pie de los Andes. Estudios de etnología, arqueología e historia*. Cochabamba, Universidad Católica Boliviana, Año: 2013; p. 163 – 186
- BISIO, Carlos (1982), *Nuestros Primeros Pasos*. Buenos Aires, Librería Editorial Cristiana.
- CAMPI, Daniel (1992) *Estudios sobre la historia de la industria azucarera Argentina*. II. Universidad de Investigaciones en Historia Regional UNJu, Ediciones del Gabinete, Secretaría de post-grado Universidad Nacional de Tucumán
- CARRERA, Iñigo (2010) *Génesis, Formación y crisis del capitalismo en el Chaco 1870-1970*. Salta, Universidad Nacional de Salta.
- CERIANI CERNADAS, César (2013) “Campanas, capitanes y evangelios. La circulación religiosa indígena en los ingenios del Norte Argentino”. Ponencia presentada en la *X Reunión de Antropología del Mercosur*, Córdoba, 10 a 13 de Julio, Universidad Nacional de Córdoba.
- CERIANI CERNADAS, César (2014) “Configuraciones de poder en el campo evangélico indígena del chaco argentino”. *Revista Sociedad y Religión*. N°41, Vol XXIV (2014), pp. 13-42
- COMBÈS Isabelle e Thierry SAINES (1991), *Alter Ego Naissance de l'indétité chiriguano*. Cahiers de l'homme, ethnologie, géographie, linguistique, Paris, Editions de l'ecole des Hautes Études en Sciences Sociales.
- COMBÈS, Isabelle e Diego VILLAR (2007) Os mestiços mais puro. Representações chiriguano e chané da mestiçagem. *Mana* 13 (1): 41-62.
- CÓRDOBA, Lorena (2012) “Misioneros-patrones e indígenas-siringueros: el caucho entre los chacobos del Beni (siglo XX)”. *Boletín Americanista*, Barcelona, Año 2012 vol. 2 p. 85– 106.
- DASSO, María Cristina y FRANSCESCHI, Zelda Alice (2013) “La representación wichi del trabajo en el ingenio azucarero”. Ponencia presentada en la *X Reunión de Antropología del Mercosur*, Córdoba, 10 a 13 de Julio, Universidad Nacional de Córdoba.

- DASSO, María Cristina (2010) “La escritura y la presencia religiosa, en Fransceschi”, En Zeldá y Dasso, María Cristina, *Etnografías. La escritura como testimonio entre los wichi*. Buenos Aires, Corregidor, pp. 73-110
- DEMERA, Juan Diego (2009) “Transformaciones socioculturales y dinámicas protestantes en el campo étnico latinoamericano” en *Religiones y Cultura. Perspectivas latinoamericanas*. ACSRM. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- ESPINOSA, Mariana (2012a) “Indagando diversidad en la producción de diferencia. Formación y transformación de un grupo etno-evangélico en Santiago del Estero”. *Revista Sociedad y Religión*, N° 37, pp. 55-84.
- ESPINOSA, Mariana (2014) “Una iglesia primitiva e internacional: el perfil misionero de los Hermanos Libres en su llegada a la Argentina”. En *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, año 16, n.20, pp.58-81.
- ESPINOSA, Mariana (2013) “Identidad Evangélica y Cultura Escrita: La editorial de los Hermanos Libres en la Argentina” en Algranti, Joaquín (editor) *La Industria del Creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires, Biblos, 2013, pp. 115-134.
- ESPINOSA, Mariana (2012b) “Imaginario y prácticas de evangelización. La llegada de los Hermanos Libres a la Argentina”, Ponencia presentada en el *Cuarto Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, del GERE, UBA, Buenos Aires.
- GORDILLO, G. (2010) *Lugares de Diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires, Prometeo.
- GIORDANO, M. (2003). “De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor misional entre los indígenas chaqueños”. *Revista Complutense de Historia de América*, N° 29, pp. 5-24.
- HIRSCH, Silvia (2004) “Ser guaraní en el noroeste argentino: variantes de la construcción identitaria”. *Revista de Indias*, Vol LXIV, n° 230, p. 67-80
- LAGOS, Marcelo “Conformación del mercado laboral en la etapa de despegue de los ingenios azucareros jujeños (1880-1920)” en Campi, Daniel (Comp) *Estudios sobre la historia de la industria azucarera Argentina*. II. Universidad de Investigaciones en Historia Regional UNJu, Ediciones del Gabinete, Secretaría de post-grado Universidad Nacional de Tucumán, 1992.p:51-90
- LANGER, Erick (1995) “Missions and frontier economy: the case of the franciscan missions among the chiriguano, 1845-1930”. En Langer and Jakson, *The new latin american misión history*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, pp. 49-75.
- LANGER, Erick (1998) “Mandeponay”. Riestler, Jungen (editor) En *Chiriguano 3. Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia*, San Cruz, APCOB, pp. 227-290.
- SANTAMARÍA, Daniel J. (1992) “Migración laboral y conflicto interétnico. El caso de los migrantes indígenas temporarios en los ingenios saltojujeños” Campi, Daniel (Comp) *Estudios sobre la historia de la industria azucarera Argentina*. II. Universidad de Investigaciones en Historia Regional UNJu, Ediciones del Gabinete, Secretaría de post-grado Universidad Nacional de Tucumán, p. 91-112.
- SORÁ, Gustavo (1995) “Comentarios sobre alter ego, naissance de l'identité chiriguano de Isabelle Combes y Thierry Saignes. Diálogos etnológicos de la etnohistoria”. En *Memoria Americana*, n° 4, Instituto de Ciencias Antropológicas, UBA, pp.105-116.

- SUSNIK, Branislava (1968). *Chiriganos I. Dimesiones etnosociales*. Asunción. Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- NAVARRO I BARBA, G. (1998). “Misioneros franciscanos en el Chaco occidental, visiones, acciones y contradicciones (1861-1914)”. *Boletín Americanista* 48: 197-209
- NORDENSKIOLD, Erland (2002 [1912]). *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. La Paz. APCOB-Plural.
- MÉTRAUX, Alfred (2008 [1967]). *Religions et magies indiennes d'amérique du sud*. France. Editions Gallimard
- MONTANI, Rodrigo (2013). “Los wichís y los ingenios: cambios y continuidades de la cultura material”. Ponencia presentada en la *X Reunión de Antropología del Mercosur*, Córdoba, 10 a 13 de Julio, Universidad Nacional de Córdoba.
- TERUEL, A. (2005). *Misiones, Economía y Sociedad: la frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*, Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- TORRES FERNÁNDEZ, Patricia (2007/2008). “Políticas misionales anglicanas en el chacho centro-occidental a principio de siglo XX: entre comunidades e identidades diversas”. *Población y sociedad*, n°14, 2007/2008, pp. 139-176
- VILLAR, Diego (2007). “Algunos problemas de interpretación de la religión chané”. *Bulletin de l'institut francais d'etudes andines*, Lugar: Lima; Año: 2007 vol. 36 pp. 393 – 405
- VILLAR, Diego (2008). “Guaranización, traducción y evangelización en las representaciones anímicas chané”. *Suplemento Antropológico*, Asunción, 2008, vol. 43 pp. 339 - 386
- VILLAR, Diego (2015). “Procesos de evangelización en la Amazonía boliviana. Un drama misionero en tres actos”. *Boletín Americanista*, Barcelona; Año, 2015 vol. 70 pp. 113 – 131.

Fuentes documentales citadas

- Revista *El Sendero del Creyente*. Archivo Personal.
- Shank, J, 1944, *My Chaco Diary*, Mimeo, Indiana, Mennonite Board Missions
- South American Missionaries Society*, 1911-1912. Ed. Price Twopence. Londres. 1911. Vol. XLV

Fuentes etnográficas

Expuse parte del material recogido entre septiembre y diciembre del 2014 en La Esperanza y San Pedro de Jujuy. Este trabajo forma parte de una etnografía más amplia entre guaraníes del piedemonte andino y occidente chaqueño de la Argentina que se encuentra en curso.