

EL MINISTERIO DE LA ESCRITURA:
EXPANSIÓN EVANGÉLICA Y MEDIACIÓN CULTURAL ENTRE
INDÍGENAS DEL NOROESTE ARGENTINO

Mariana Espinosa

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Universidad Nacional de Córdoba (UNC) – Argentina

Resumen: Este artículo indaga la fe en el poder evangelizador de la escritura (considerada como un “ministerio”) en las interacciones entre misioneros hermanos libres y comunidades indígenas del Noroeste de la Argentina. La observación etnográfica de múltiples usos de esta “tecnología del intelecto” indujo a una pormenorizada reconstrucción histórica de las formas de producción, circulación y apropiaciones de impresos y de las prácticas asociadas a la expansión de la propuesta evangélica entre Buenos Aires y el Noroeste. A través de material etnográfico, documental y bibliográfico se busca problematizar y comprender la presencia e integración selectiva de los impresos en términos de objetos y relaciones de *mediación cultural*.

Palabras claves: Cultura escrita– expansión evangélica – indígenas – mediación cultural- Noroeste argentino

Abstract: This article explores the faith in the evangelizing power of writing (considered as a ministry) in the interactions between Christian Brethren missionaries and indigenous communities in the Northwest of Argentina. The ethnographic observation of multiple uses of this "technology of the intellect" led to a detailed historical reconstruction of the forms of production, circulation and appropriation of printed goods and of the practices associated with the expansion of the evangelical proposal between Buenos Aires and the Northwest. Through ethnographic, documentary and bibliographic sources, we seek to problematize and understand the presence and selective integration of printed goods in terms of objects and relationships of cultural mediation.

Keywords: Written culture - evangelical expansion - indigenous - cultural mediation - Argentine Northwest

1. Introducción¹

En 1972 el grupo misionero Plymouth Brethren o Christian Brethren, de origen británico y conocido en Hispanoamérica como “hermanos libres”, publicó un balance de las acciones llevadas adelante en el mundo, después de 100 años de su aparición. En el apartado sobre Argentina, los misioneros consideran que la obra en este país habría sido un “éxito” y atribuyen a ello algunas “ventajas” tales como: una población de origen europeo; grupos indígena que “decrecían” y lo que percibían como un mayor grado de disposición a la escritura [*literacy*], en contraste con otros países de Sudamérica. A su vez, el mismo informe indica que en el Noroeste argentino existían al menos “24 grupos étnicos diferentes” y que había un “alto porcentaje de población analfabeta”, pero que de todos modos habían prosperado allí (Stunt et. al., 1972, p. 223).

En otras publicaciones de igual tenor que la anterior, los misioneros vuelven una y otra vez sobre ciertos elementos que explicarían su idealizado “éxito” en el país: la relativa apertura a sus acciones en territorio nacional al momento de su arribo; los *business-brethren* colaborando en las obras misioneras; las innovadoras técnicas de evangelización, entre las que destacan el trabajo editorial, el colportaje², el coche bíblico, las campañas en espacios públicos en donde se predicaba y se repartían impresos, entre otras mediaciones con las que buscaban propagar el evangelio. Recordemos que este grupo misionero llega a la Argentina coetáneamente a los procesos modernizadores más importante de las postrimerías del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX: giro agroexportador de la economía, expansión del ferrocarril, instalación de economías de enclaves, conquista y colonización de las fronteras interiores, conformación del Estado-Nación, ciudadanización a través de la educación normal, etc. La afinidad electiva entre estos procesos y el *ethos* evangélico británico, sin duda, es un factor de comprensión de la rápida expansión de los hermanos libres en la Argentina; pero no es el único, ni es suficiente. Como deja entrever la fuente citada, la realidad siempre es más compleja: ¿cuál fue el rol social y simbólico que cumplieron los impresos en la expansión del evangelismo británico a principios del siglo XX?, ¿cómo interpretar que de la mano de los impresos la expansión evangélica en el “analfabeto” Noroeste argentino haya “prosperado”, como ellos indican? Partimos de la idea de que el problema que lleva a los misioneros a mostrar involuntariamente su contradicción es la poca recepción a aceptar que su supuesto “éxito” fue relativo a las relaciones de oposición y traducción intercultural, poder y agencia que compusieron sus misiones. En definitiva, las misiones e iglesias fueron espacios de *mediación cultural* (Montero, 2006), lo que entre otras cosas quiere decir que *los valores y usos asignados a la cultura escrita –entre otras mediaciones materiales- y las relaciones implicadas no fueron unilineales*.

El problema de esta investigación es la “fe” en el poder evangelizador de la cultura escrita y las limitaciones de la misma en los distintos contextos socioculturales en los que se despliega una religión que se considera universalista. Es paradójico que la escritura como tecnología central en los procesos de misionalización de estos grupos no haya sido objeto de pormenorizada etnografía; esto es, el detalle de las formas de producción, circulación y diversas apropiaciones de la propuesta evangélica por parte de grupos socioculturales locales. Nos proponemos ahondar y desmenuzar en una caracterización en este sentido, con la certeza de que este problema condensa aspectos nodales para la comprensión de las formas de interacción de estas religiones en el diversificado escenario étnico de la Argentina.

En efecto, el artículo propone una *etnografía de la cultura escrita* presente en las interacciones entre los misioneros hermanos libres y grupos indígenas del Noroeste argentino, más precisamente grupos guaraníes y collas de Salta y Jujuy.³ Para ello, desarrollaremos una etnografía histórica que

preste atención a los procesos de génesis y formación de las misiones y las configuraciones actuales. Dividimos el trabajo en tres apartados. Primero, delinearemos algunas nociones teóricas-metodológicas, entre ellas la de *cultura escrita*, en los términos enseñados por Jack Goody (2003), y expondremos algunos principios que ofrece la perspectiva de la *mediación cultural* (Montero, 2006). Después nos introduciremos en el desarrollo del ministerio de la escritura como un brazo importante de los hermanos libres en la Argentina. Finalmente, a través de fuentes documentales y etnográficas, nos detendremos en las experiencias de guaraníes y collas en las misiones e iglesias y en las formas de apropiación y recreación de las mediaciones materiales en circulación.

Relaciones y objetos como mediación cultural

A lo largo de nuestra etnografía entre iglesias evangélicas hermanas libres en lugares periféricos del Noroeste argentino, cuya base social es predominantemente indígena, también mestiza y criolla, hemos observado elementos materiales de una cultura escrita -como la presencia de la Biblia, el himnario británico, devocionales, folletos, etc.- en los rituales de culto, en las memorias sobre los orígenes de la misión y en las prácticas de evangelización. Todo esto redundando en una configuración que distingue estas iglesias de otras de la misma región, aunque la función significativa y la eficacia de tales elementos sea el meollo de la cuestión. No obstante, estas iglesias forman parte de una red más amplia que devino del proceso de misionalización de los hermanos libres a lo largo y ancho de la Argentina y en otras partes del mundo. En ese sentido, cabe destacar que a pesar de que fue muy diversa la base nacional y étnica que compuso las misiones del país y que no existió un cuerpo eclesial centralizado que unifique criterios de culto, es llamativa la regularidad en cuanto a prácticas rituales y un *habitus* que denota un “aire de familiaridad” entre iglesias de San Pedro de Jujuy, Santiago del Estero, Salta y Buenos Aires.⁴ Así y todo, las iglesias de origen indígena del Noroeste, ostentan prácticas y creencias que aunque sin perder esa “familiaridad” que las liga a una red de iglesias más vasta, son singularísimas. Y esto se asocia al proceso de apropiación de la cultura misionera -y la cultura escrita como parte de ella-, sensible a un contexto interétnico e intercultural atravesado por enormes desigualdades socioeconómicas y hegemonía cultural occidental que caracterizan la región. Ahora bien, esbozar una comprensión de estos fenómenos implica abordar el asunto desde una mirada que comprenda los ejes pasado-presente y local-transnacional en las relaciones interculturales. En este apartado delinearemos estos temas a fin de remarcar dicha interrelación a través de las lentes de una etnografía de la cultura escrita y una perspectiva de la mediación cultural.

La historia en las relaciones y acciones del presente es un tópico clásico en la disciplina (Cfr. Evans-Pritchard, 1974). Podemos afirmar que el tema encuentra cierta estabilización en *Islas de Historia* de Sahlins: “La acción simbólica es un compuesto doble formado por un pasado ineludible y un presente irreductible. Un pasado ineludible porque los conceptos por los cuales se organiza la experiencia y se comunica proceden del sistema cultural admitido. Un presente irreductible porque toda acción es única en el mundo (...)” (Sahlins, 2008, p. 141). Partiendo de esta tesis y focalizando en nuestra investigación, es posible agregar otras cuestiones sobre el mismo eje. El trabajo con fuentes misioneras, como también con otras fuentes coloniales y neocoloniales, implican un verdadero desafío para una antropología simétrica (Cfr. Lorandi, 2016). No obstante, no basta con la lectura situada y una cuidadosa hermenéutica de los escritos misioneros, también es preciso no olvidar que los documentos

a los que podamos acceder son producto de la sofisticación de los propios instrumentos misioneros, como la gramatización de lenguas nativas, traducción, acciones clasificatorias (Goody, 2003), y que desde ese aparato cultural se nos presenta una visión del mundo indígena y del encuentro misionero que es preciso investigar según cada caso (Montero, 2006).

Lo que quisiéramos plantear aquí es que para visualizar estos temas y encauzarlos hacia una problematización fértil es preciso una actitud epistemológica:

Los que trabajan con material documental precisan leer en las entrelineas la dimensión etnográfica; y los que trabajan con el presente precisan descomponer las evidencias etnográficas a fin de percibir las varias *camadas históricas* depositadas en la superficie engañosamente plana que se ofrece a la mirada del observador (Montero, 2006, p. 15-16).⁵

La cuestión de lo local-transnacional también es inherente a la clase de fenómenos que abordamos. Las misiones forman parte de emprendimientos tales como agencias, fundaciones, u otro tipo de agrupamientos que ultrapasan las formaciones nacionales y emprenden acciones sistemáticas en diferentes partes del globo generando juegos de intercambio e impacto complejos entre comunidades locales y agentes externos. Podemos decir que el aporte de la antropología en este sentido también es bastante original y temprano (Cfr. Mauss, 1972). Así también es un eje en la teoría de Jack Goody; en su crítica a la noción de “aldea homogénea” plantea que “con la posibilidad de la comunicación escrita (para no hablar de la más abierta influencia del gobierno y las instituciones), la comunidad física ya no limita el campo de la interacción sociocultural” (Goody, 2003, p. 18). Echando mano en este y otros antecedentes de la teoría antropológica y la teoría social como Bourdieu y Chartier, Sorá (2017) propone una *antropología de la traducción* para la profundización de la relación local-global, trascendiendo su valor metafórico para la interpretación y ponderando la etnografía y otras herramientas señeras de nuestras disciplinas. En definitiva, consideramos que los estudios sobre cristianismo y la etnología indígena, en general, no indagaron lo suficiente sobre el rol de la cultura escrita en los procesos de estructuración de los entramados locales-transnacionales tejidos por misioneros protestantes, y en los cuales grupos indígenas de diverso origen quedaron enmarañados.

Una cosa lleva a la otra. En las discusiones contemporáneas sobre contactos culturales en términos de “interculturalidad” y “transculturalidad”, lo local y lo transnacional ya es un asunto fuera de discusión (Cfr. Clifford, 1999). A partir de Montero me interesa retener aquí (...)

lo ‘religioso’ como lenguaje privilegiado de las relaciones interculturales –lenguaje que produjo las categorías por medio de las cuales nuestros agentes procuraron responder a las cuestiones que las diversas situaciones de contacto les suscitaban a lo largo de la historia- y, de modo particular, como medio de producción de instrumentos simbólicos y prácticos para las traducciones culturales que las relaciones establecían como necesarias (Montero, 2006, p. 11).

De este planteo se desprende que comprender el universo de relaciones entre misioneros, indígenas y otros agentes en tanto relaciones de mediación, supone que las mismas están marcadas por estrategias de traducción y de “códigos compatibilizadores”. Dicho de otra manera, pensar las acciones en tanto mediaciones supone un misionero que se comunica con la diferencia nativa (como él imagina que es y piensa el nativo) y, al mismo tiempo, un nativo que se apropia en parte de esas representaciones de sí y las reconfigura (Montero, 2006, p. 25). En sintonía con otras posturas

sociológicas contemporáneas, la autora considera la no pasividad de los indígenas frente a las intrusiones del mundo blanco y enfatiza los sentidos producidos en las relaciones. Hacer foco en las relaciones en los términos que venimos esbozando, y desde un punto de vista empírico – o sea, tal y cual suceden- es una manera de acercarse al trabajo social que hace posible la *eficacia simbólica* (Lévi-Strauss, 1984; Bourdieu, 2009) de configuraciones que perpetúan desigualdades.

Como hemos adelantado hasta aquí, nos interesan las acciones-relaciones mediadas por los objetos introducidos por los agentes religiosos, fundamentalmente los impresos. De la extensa obra de Goody (2003), tomamos sus premisas sobre la etnografía de la cultura escrita que se desliza a través de los procesos de transmisión de los esquemas culturales y los efectos inherentes a las “tecnologías del intelecto”. Los medios de la comunicación inciden de diversas maneras sobre los contenidos de los mensajes y sobre los procesos cognitivos y culturales resultantes (Halbwachs, 2004; Goody, 2003).⁶ Es importante insistir que la escritura y sus efectos no son temas autoevidentes y que para el caso de las empresas misioneras de las llamadas “religiones de libro” y “universalistas”, merece especial atención. Bajo estas coordenadas teórico-metodológicas buscaremos focalizar en las relaciones y objetos de mediación cultural en la génesis, (re)producción y configuraciones de las misiones e iglesias, comprendiendo que las prácticas de dominación, poder y resistencia que envuelven misioneros e indígenas generan códigos que objetivan tránsitos simbólicos y traducciones que lejos de postularse bajo una sola lógica e interés, están marcados por oposiciones, paradojas, apropiaciones y esfuerzos de diferenciación.

Un ministerio: La fe en la escritura

Desde sus inicios en la Argentina, es posible observar una vocación por la palabra escrita entre los hermanos libres: la temprana creación de una imprenta y editorial, la ininterrumpida producción mensual de la revista *El Sendero del Creyente*, entre 1910 y 1985, y luego de *Campo Misionero*, el especial vínculo con la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera y las campañas de evangelización y colportaje ilustran el lugar privilegiado del llamado “ministerio de la escritura” en el trabajo de expansión evangélica de los hermanos libres.

El proyecto editorial de los hermanos libres comienza a tomar forma hacia 1889 en Buenos Aires de la mano de una imprenta a pedal donada por creyentes de Dublín. Después de algunos traqueteos, la imprenta se traslada a Quilmes, por lo que pasará a conocerse como “Imprenta Evangélica de Quilmes” (Racciatti, 1981, p. 22; Bisio, 1982). Hacia 1911 se producían los siguientes materiales: *Rayos de Luz*, una “hoja mensual de propaganda” que también se traducía al portugués y se distribuía en Brasil; *El Estudiante*, un periódico mensual para estudios bíblicos; *In His Name*, un periódico para lectores de habla inglesa en Argentina y en el extranjero (*El Estandarte Evangélico*, 1911 en Bisio, 2007, p.39).

Durante la primera mitad del siglo XX, la imprenta tuvo varios misioneros ingleses y escoceses colaborando, y tres en particular a cargo; William Charles Kirkby Torre, posteriormente Walter Drake y finalmente Samuel Williams. Mientras la Imprenta Evangélica de Quilmes crecía con la producción de folletos, revistas y algunos libros, Williams crea el Depósito de Libros de Lanús, allí se dedicaba a seleccionar libros, buscar traductores, financiamiento y finalmente, imprimirlos (Racciatti, 1981, p. 61-67).

En 1946 la imprenta de Quilmes se fusiona con el Depósito de Lanús y en el proceso algunos materiales se reemplazan por otros: “la publicación de folletos y ‘Hosannas’, ‘El Despertar’, (...) ‘Joyas’ será sustituido por ‘Manantial’, editado por algunos jóvenes; y en cuanto a ‘El Boletín’, es probable que también aparezca en breve un sustituto que será publicado bajo los auspicios de El Sendero del Creyente, como lo es ‘Manantial’ (Drake, 1946, p. 218). Al año siguiente, el proyecto cambia al nombre de “Librería Editorial Cristiana” bajo la figura legal de una Sociedad de Responsabilidad Limitada (Bisio, 2007).

Desde sus rudimentarios inicios en 1898, con la imprenta a pedal traída desde Dublín hasta 1947, en que la Imprenta Evangélica ya está configurada como “Librería Editorial Cristiana”, la editorial e imprenta funcionó en tres iglesias evangélicas diferentes. Sin embargo, su importancia trascendía los intereses domésticos de las mismas, el trabajo de producción, traducción y distribución de literatura estructuró una red evangélica que se extendió por todo el país. Del mismo modo, desde sus inicios en Gran Bretaña los misioneros se esparcieron creando una red transnacional a través del contacto por correspondencia y boletines que editaba *Echoes of Services*.

Además del trabajo con la editorial, desde el año 1910 hasta 1985 se publicó la revista mensual *El Sendero del Creyente*. El director, por mucho tiempo, fue un misionero que residía en Tucumán aunque se imprimía en diferentes ciudades. Colaboraban miembros de iglesias de todo el país, incluso de otros países. La revista tuvo varios lugares de impresión y se distribuía en las asambleas y hogares por correo postal. A diferencia de las publicaciones proselitistas de la Imprenta de Quilmes, esta revista estaba destinada a la comunidad evangélica, a los y las creyentes, familias misioneras y ancianos (o pastores). También se dedicaban a publicar notas informativas sobre las obras de los misioneros en diferentes puntos de la Argentina y del mundo y tenía una especial sección donde se recordaba a los “mártires del evangelio”. Definitivamente *El Sendero del Creyente* ligaba un universo de actores y prácticas y los fundía en la imaginación de una comunidad que no dejaba de construirse a partir de la síntesis de las funciones pedagógicas, informativas e identitarias que promulgaba la publicación. De forma análoga a los efectos del capitalismo de edición y especialmente del periódico como condiciones simbólicas para vehiculizar la imaginación de la comunidad nacional (Anderson, 1993, p. 63-76), los impresos en el universo evangélico bajo estudio transformaron las dimensiones de espacio y tiempo; permitieron canalizar acciones y sentimientos análogos entre grupos e individuos que misionaban o participaban de diferente modo desde lugares distantes, sujetos que no necesariamente se conocían entre sí, pero sentían como parte de los suyos y ratificaban el sentido de sus propias prácticas.

Además de misioneros, los hermanos libres eran colportores. En sus cartas, notas e informes se lee una y otra vez la repartición de folletos, venta de Biblias, nuevos testamentos y porciones del evangelio. En 1906 se nombra a un misionero de los hermanos libres, Charles K. Torre, como subagente y al poco tiempo agente oficial de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. En 1917 pasó a ser secretario de la Sociedad en Argentina, Paraguay y Uruguay, ocupó este cargo hasta sus últimos días y después continuó la tarea otro misionero del mismo grupo radicado en la Argentina. Hacia 1960 se unen las dos sociedades nombradas y conforman la Sociedad Bíblica Unida. Las sociedades bíblicas producían material impreso que era distribuido a través de diferentes medios de movilidad. Paradigmáticos fueron el llamado “coche bíblico” y la “lancha bíblica”, a lo cual le seguía la instalación de carpas, las prédicas y venta de biblias y porciones del evangelio en plazas públicas [*Bible-selling campaigns*] (Souto, 1960, p. 299-303; Stunt et. al., 1972, p.225).⁷

A su vez, cabe resaltar que los misioneros y misioneras se abocaron a la traducción y adaptación musical del himnario al castellano en la región del Río del Plata (Racciatti, 1982, p.72).

Sabemos que en 1927 se publica una segunda edición del mismo, llegando en 1950 hasta una quinta edición. Durante el siglo XX, bajo la autoridad de los misioneros extranjeros y de los ancianos locales, la editorial no dejó de publicar y distribuir esta distintiva publicación.

Sin embargo, parece que no era sencillo sostener el ministerio de la escritura. Respecto a la imprenta, hasta 1930 se persuade a los creyentes para que tomen consciencia de la importancia de esta obra, se indican algunos ajustadísimos números y en algunos casos bajo el título de “finanzas” se dice simplemente: “¡hasta ahora nos ayudó Dios!”. En 1931 *El Sendero del Creyente* publicó una dura misiva escrita por el misionero Drake que empieza así: “A muchos creyentes les extraña no recibir más los tratados que antes recibieron en abundancia gratis.” Allí comunica que la imprenta se sostenía por las donaciones de hermanos que han fallecido y que “otros piensan que ya ha llegado la hora de que los hermanos de Sud América sientan asumir esa responsabilidad”. La carta dice que hasta habían pensado en cerrar la imprenta. Pero finalmente decidieron cobrar por los tratados y que en la medida de lo posible iban a seguir enviando material gratis a quienes estén evangelizando en “carpas, coches bíblicos y lanchas y colportajes, y hermanos que estén abriendo nuevas obras” (Drake, 1931, p. 232). De hecho, en 1946, el cambio de formación de la Imprenta Evangélica de Quilmes estuvo ligado a problemas económicos. Para evitar cerrarla se fusionó con el Depósito de Libros de Lanús y finalmente, como dijimos, se transformó en la “Librería Editorial Cristiana”.

¿Cómo interpretar las demandas de los misioneros en torno al desarrollo del ministerio de la escritura; los reiterados pedidos para que los creyentes locales asuman mayores responsabilidades; la desazón de otros por estar a punto de cerrar las puertas de la Imprenta? Como dimos cuenta en otros trabajos, en la década de 1940 empieza un largo proceso de relevo, en parte por el cumplimiento de ciclos de trabajo de algunos misioneros y en parte como consecuencia de las políticas del primer gobierno de Perón que limitó la libertad de la que hasta entonces gozaban los misioneros extranjeros (Cfr. Espinosa, 2017a: 197-198). En ese proceso de recambio, que durará más de una década, se observa tensión entre el cuerpo de misioneros anglosajones que busca retirarse y el cuerpo de ancianos o pastores locales que deberán asumir mayores responsabilidades. En la segunda mitad del siglo XX, la desaparición nominal del ministerio de la escritura entre los variados ministerios de las iglesias de los hermanos libres, como el de alabanza y adoración, matrimonio, jóvenes, mujeres, etc., es sintomático de la complejidad orgánica inherente al paso de misiones a iglesias. Y finalmente, es posible sugerir que a diferencia de otros proyectos editoriales de corte secular, el de los misioneros tenía por misión que sus impresos trascendieran los límites de las zonas urbanas como Buenos Aires, Córdoba y Rosario y que llegasen a regiones periféricas; la reforma moral que buscaban sólo podía venir después de introducción de la cultura escrita; mediación axial para el conocimiento de la Biblia. Sin embargo, en las primeras décadas del siglo XX, un escenario con poblaciones dotadas de diversas lenguas aborígenes, en vías de proletarización y escolarización en marcos de violencia estatal y escenarios socioeconómicos muy desfavorables a ellos, mínimamente ilustra que la concreción del proyecto misionero idealmente pergeñado nos les resultaría sencillo.

El relativo poder transformador de la cultura escrita entre grupos indígenas del Noroeste Argentino

A fines del siglo XX y en las primeras décadas del siglo XX, el proceso socio-histórico que atraviesa Argentina encauza la evangelización entre grupos indígenas del Noroeste y ofrece una de las primeras líneas de interpretación del tema que estamos abordando en este artículo. Luego de su arribo al puerto de Buenos Aires, los misioneros se desplazaron en un recorrido dirigido hacia las provincias del norte. Ante la ausencia de una agencia y cuerpo eclesial típicamente estructurados, los misioneros aprovecharon diversos elementos: cultivaron lazos con sus connacionales allegados a las empresas inglesas de ferrocarriles, personas que los ayudaban (*business brethren*), y a una porción de inmigrantes conversos dedicados al comercio que ascendían económicamente (Stunt et al., 1972:231). Siguiendo este patrón, los misioneros se introducen hacia el piedemonte andino de la provincia de Jujuy con la ayuda de una familia de empresarios ingleses que habilitaron la creación de una misión al interior del ingenio azucarero La Esperanza.

En esta región se puede observar en “miniatura” el proceso de expansión evangélica concatenado a la expansión del capitalismo mundial, a los procesos modernizadores a la luz de las concepciones de las elites y a las formas en que el Estado Nacional se desplegó. La transformación de Buenos Aires en una metrópolis pujante a comienzos del siglo XX tuvo por contracara la incorporación subordinada de las fronteras interiores a la economía mundial. El Noroeste sufrió transformaciones inéditas por las economías de enclaves, como la industria azucarera en el piedemonte, y posteriormente la mega minería en la Puna. Cada una, a lo largo de la primera mitad del siglo XX, produjo irrupciones violentas y transformaciones de diversos órdenes en la vida social, cultural y económica de los grupos indígenas.

Mientras tanto, el Estado se ocupaba de garantizar, bajo métodos violentos, el desarrollo de estas economías, y progresivamente llegaban misioneros cristianos protestantes. Entre ellos los hermanos libres, que montaron una misión denominada “Cherenta” en los territorios de los empresarios del azúcar lo que ilustra la orientación ideológica predominante del proyecto.⁸ Esta misión habilitó una expansión evangélica inédita entre grupos indígenas de la zona, fundamentalmente por dos motivos: a los ingenios del piedemonte del Noroeste confluía una gran diversidad de grupos indígenas del Gran Chaco, de la Quebrada y de la Puna.⁹ Los misioneros no sólo evangelizaban en los llamados “lotes” del ingenio, porciones de tierras en donde se cultivaba la caña y se establecían campamentos de trabajadores temporarios; también seguían el circuito migratorio de los trabajadores, mayormente indígenas.

A su vez, el vínculo con los empresarios del azúcar y su disposición al buen diálogo con otros actores de la elite les permitió moverse con cierta soltura entre los ingenios y movilizarse hacia determinadas zonas de la región. En las primeras décadas de siglo XX, este fue el marco en el que se produjo la evangelización entre grupos guaraníes que vivían mayormente en los lotes del mismo ingenio; y desde 1930 en adelante empiezan a desplegarse viajes de evangelización en la Puna jujeña, más concretamente en la zona circundante a las minas Pirquitas y Aguilar.

Es preciso recordar que en el mismo periodo se estaba montando un ignominioso proyecto cultural de nación que implicó diversos modos de intolerancia étnica y el privilegio de un patrón blanco europeo para conducir los progresos del país. El modelo del “crisol” inició una situación de discriminación generalizada en donde personas y grupos fueron presionados a transformar sus

categorías étnicas de origen para acceder a la “ciudadanía” (Segato, 1991). Cierta “homogenización” cultural (religiosa, etc.), fue percibida como condición para el acceso a la ciudadanía, transformándose en elemento “deseable” para evitar la discriminación (Segato, 1991). Siguiendo estas lógicas, el Estado Nacional sancionó diversas leyes para establecer la escolaridad obligatoria en diferentes franjas etarias pero principalmente en la primera infancia.¹⁰ Los proyectos de educación pública nacional no contemplaban las particularidades lingüísticas y culturales de los grupos indígenas. Aunque son escasos los datos cuantitativos que informen específicamente sobre la escolarización indígena en el periodo, por la información etnográfica de las primeras décadas del siglo XX es posible acompañar la idea de que “la porción de la población indígena que se sumó a la escolaridad en dicho proceso fue escasa, y permaneció invisibilizada, inmersa en un procesos de integración subalterna a un modelo europeizante y urbano” (Enriz et. al., 2017, p.192).¹¹

El tiempo de los misioneros y la zafra

De acuerdo a la memoria de los actuales pobladores de La Esperanza, mayormente de origen guaraní, y fuentes documentales (Payne, 1923, p. 107), el matrimonio misionero Easdale a cargo de la misión del ingenio, y aquellos que hicieron estancias largas allí, recurrían al guaraní al momento de evangelizar. Clemente, vecino de La Esperanza, comenta: “algunos de ellos habían aprendido a hablar el idioma de aquí; el guaraní. No todos. Don Thomas y doña Elisa hablaban tres idiomas, el inglés, el español y el guaraní.” Así también muchos otros testimonios recuerdan que en la misión de La Esperanza se hablaba guaraní mientras que en la usina y en el sector residencial destinado a los administradores predominaba el inglés. Sin embargo, los mismos relatos informan que el trabajo de alfabetización se hacía en español. En este sentido, Clemente nos comentó: “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 escuelita (dominical). Cuando íbamos a la escuela pública ya íbamos sabiendo”. Muchos hombres y mujeres que hoy promedian los ochenta años, confiesan haber aprendido a leer y a escribir en la misión evangélica a través del franelógrafo y que su primer lectura fue la Biblia.



Fuente: Archivo de la familia Easdale. Misión de La Esperanza (Jujuy), circa 1930/1940

Las prácticas etnolingüísticas de los hermanos libres no parecieran ser las mismas en otros territorios nacionales. En Bolivia la expansión evangélica de este grupo fue coetánea a la de Argentina y se realizó desde la frontera norte de Argentina. De estas experiencias de misionalización sabemos que un británico de apellido Brown que evangelizó en el país vecino entre 1937 y 1968 fue responsable de una versión revisada del Nuevo Testamento en quechua, publicada en 1952. También Gordon Airth estuvo en Paraguay entre 1920 y 1967 y publicó tres libros en guaraní con el apoyo de la *Scripture Gift Mission* y colaboró en traducciones bíblicas (Stunt et.al, 1972, p.604). Por su parte, Donald Easdale, hijo del matrimonio misionero que trabajaba en La Esperanza, señala que sus padres habían traducido fragmentos de la Biblia al guaraní que habrían distribuido en el sur Bolivia, aunque curiosamente no hace referencia al uso de la misma en la Argentina (Easdale, s/f, p. 93). Las mismas fuentes informan que los misioneros hermanos libres promovieron otras acciones de traducción en lenguas indígenas americanas y en diferentes puntos del globo, pero en la Argentina observamos se apoyaron en el español como “lengua franca”.

Estas prácticas de los hermanos libres contrasta con la de los anglicanos del mismo periodo en el Gran Chaco que, por el contrario, sofisticaron herramientas para normalizar lenguas indígenas y traducir material bíblico para distintas comunidades, especialmente para los wichís (Cfr. Montani, 2015). No obstante, si bien hubo estrategias misioneras divergentes (Cfr. Montani, 2017) es posible decir que a lo largo de la primera mitad del siglo XX -con sus diferencias del paso del periodo liberal al peronista-, todas las misiones fueron canales de transmisión de “civilidad” para la “nacionalización”

de los grupos indígenas. Pero los hermanos libres, en particular, desarrollaron sus acciones al amparo de los empresarios y en territorios que si bien eran mayoritariamente privados, se urbanizaban rápidamente y la presión del estado nacional crecía en paralelo. En este sentido, la obligatoriedad de la escolarización en español y la inhibición a una práctica etnolingüística, tendiente entre otras cosas a la conservación de la lengua, pudieron haber sido el resultado más obvio para los hermanos libres en estas tierras.

En marcos de cruda violencia estatal y empresarial y hegemonía de valores civilizatorios, aprender a escribir y leer en español también adquiría valor para los propios indígenas del Noroeste. Entre las posibles razones destacamos que los acuerdos laborales escritos podían servir para resguardar a los indígenas de los abusos patronales (Bialet Massé, 1904, p. 34-35). La libreta de conchabo, que acreditaba la relación laboral en los enclaves económicos (Gordillo, 2006), y el certificado de bautismo eran especies de salvoconductos para los indígenas (Ceriani Cernadas, 2015) en territorios en donde la circulación estaba reducida y vigilada por la reciente invasión militar del Gran Chaco.

Como ya hemos adelantado los hermanos libres se definían como misioneros y colportores. Esta actividad era la consecuencia directa del lugar que ocupaban algunos de ellos en la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera y también de su vocación por la edición e impresión de literatura evangélica. También adelantamos que esta actividad se llevó a cabo con diferentes medios, tecnologías y estrategias: lomo de mula, bicicletas, coche bíblico, lancha bíblica, se aprovechó el ferrocarril para movilizarse a grandes distancias, se instalaban carpas, se ocupaban plazas públicas, etc. Esta metodología fue extendida en la expansión evangélica del Noroeste y apropiada por las primeras generaciones de indígenas evangelistas. Al menos hasta los años '60 inclusive, uno de los lugares prioritarios para predicar y repartir folletos eran los ingenios en tiempos de zafra, puesto que reunía cientos de indígenas y campesinos de diversas latitudes. En las memorias de los guaraníes y collas evangélicos la zafra se presenta como el lugar de abusos patronales, como lo fue, y también en donde conocieron el evangelio. Comentaremos tres historias que nos parecen representativas, complementarias y problematizadoras de lo que ocurría en los tiempos de zafra.

Antonia, una mujer guaraní de Misión Cherenta (Tartagal) cuenta la historia de su padre llamado Jacinto y la de su familia. Él había vivido y trabajado en el ingenio La Esperanza, donde conoció a Dios. En la década del '60, ante una nueva mecanización que disminuyó la demanda de trabajadores, decidió regresar hacia el oriente de Bolivia junto a su familia, lugar de donde había emigrado para trabajar en los ingenios del Noroeste argentino. Gendarmería no lo deja pasar con sus hijas alegando que ellas eran argentinas y él boliviano. Ante esta situación decidieron quedarse en un barrio guaraní al oeste de Tartagal, denominado por entonces "Tiro Federal", actualmente barrio 9 de julio. En dicho lugar misioneros hermanos libres habían iniciado, en 1930 aproximadamente, una misión. A fines de los años '60 gestionaron tierras comunales para establecerse de manera definitiva, el nuevo lugar fue bautizado como Misión Cherenta, mismo nombre de la misión de La Esperanza.

Otra historia convergente a esta es la de Juan Bautista Salva, el primer evangelista puneño, según los actuales creyentes de Jujuy:

En el paraje El Ciénago, departamento de Rinconada en la provincia de Jujuy, por el año 1930 Juan Bautista cabalgando ebrio cayó al piso y durmió su borrachera. Al despertar observó como el viento le traía un papel. Era un folleto dejado en aquellas alturas. Lo leyó y lo volvió a leer al tiempo. Poco después trabajando en un ingenio azucarero, en la zafra, conoció a un misionero quien le proveyó una Biblia (Masciángelo, 2007, p. 104).

En 1932, Juan Bautista llegó a Coranzulí, pueblo allende a la Mina Pirquitas que estaba en procesos de expansión, curiosamente por el aporte de capitales de los hermanos Leach, propietarios ingleses del Ingenio La Esperanza. Los puneños reconocen en Coranzulí la primera iglesia en el altiplano jujeño y en Juan Bautista uno de los primeros evangelistas puneños en difundir el evangelio en tierras altas. El relato sobre Juan Bautista Salva se bifurca en dos sentidos complementarios: por un lado informa sobre algo que al menos no se supone tan extraordinario, el hallazgo de folletos en el altiplano y el cruce con misioneros repartiendo biblias en la zafra; por el otro, exalta, en el reencuentro con un impreso, el medio para llegar a La Palabra.

Finalmente, quisiéramos comentar parte del testimonio de Teresa, originaria de los Valles, quien actualmente vive en Tilcara. Teresa también fue trabajadora de la zafra en los ingenios del piedemonte, recuerda que el patrón “era malo” y que ella nunca recibió paga alguna y que vivía enferma; recordemos que la sobreexplotación recaía también sobre mujeres y niños. Más aún, las mujeres además de trabajar “ayudando” a sus maridos realizaban duras tareas domésticas en los campamentos de los lotes del ingenio (Gómez, 2010). Ahora bien, Teresa nos comentó que en la zafra se encontró con curanderos y evangélicos y que un día, recuerda: “Llegué y estaban orando. Había una señora que también trabajaba en la caña. Y ahí, con esa Fe sentí que se me salió un cascarón, salí nuevita, volando. Al otro día: sana (...).” Sin embargo, su historia tiene mayores inflexiones. Pasemos a su relato:

A 6 años del bautismo, me enferme de nuevo (...) Me sentaba en el cedrón y le pedía al Señor. En Mayo, viajo a Córdoba y dicen que no me quedaba ni un hueso sano. Y me asusté, qué voy a hacer ahora, quién va a lavar mi ropa. ‘Vamos Mamita’, me dijo otra hija, ‘vamos por las yungas con la Biblia’ (...) Cuando llegué, estaba sana, sana. (...) No tenía nada, llamando al Señor nos fuimos a la casa de mi marido a caballo. Al día siguiente, no me podía parar (...) Mi hija se va corriendo a orar y cuando vuelve me dice ‘vamos a dormir’. Y a la mañana siento unas manos en mis hombros y una voz que me dice ‘Yo soy tu pastor, ora conmigo’. Empecé a orar y sentía que oraban en mi oído. Y sentí un rayo que entraba desde mi cabeza. Y luego levantó las manos. Yo sentí que volaba...estaba sana. A los dos días había nieve, nieve. Y no me dolía nada. Volví a Tilcara sana. El señor le habla a uno, elige a quien. Hace 5 años no tomo nada. Señor yo soy el barro, tú eres mi alfarero. Ese es mi testimonio (...) Estoy muy contenta haciendo la obra para el Señor (...) (Teresa, 2017).

Teresa tiene un poco más de 60 años, y como indica en la última parte de su relato dedica buena parte de su vida a la evangelización. Al día siguiente de conocerla, nos invitó a una obra misionera entre horticultores quechua hablantes de origen boliviano. En aquella visita, Teresa, sin ningún esfuerzo, lideró la campaña y ofició de pastora leyendo la Biblia en voz alta con un sentimiento que trascendía cualquier lectura meramente textual. Nunca supe en rigor sobre las habilidades respecto al español de las mujeres horticultoras allí presentes, de cualquier manera la intensidad con la que Teresa atravesaba unos cuantos versículos los hacía prehensibles.

Las historias de Jacinto, el padre de Antonia, Juan Bautista y Teresa permiten interpretar que la zafra fue el nudo de un entramado de relaciones de mediación cultural que entrelazó misioneros e indígenas y que allí los impresos –como un folleto o la Biblia- tuvieron algún rol en las transferencias interculturales. Pero también, estos relatos permiten relativizar el poder transformador de los impresos que los misioneros le atribuían, en tanto son una entre otras formas de mediación del mensaje que les procuraba el evangelista de turno –como lo demuestra Teresa respecto a la oración-. Asimismo, estas experiencias con nuevos rituales, con la Biblia o con los misioneros, pueden aparecer como fuente de

un nuevo poder, que además se expresa como resistencia, en tanto es imposible soslayar que las comunidades originarias del Noroeste estaban afrontando escenarios de violencia inéditos. Así también, los tres casos, muestran que no sólo los impresos y la oración fueron mediadores entre mundos diferentes (y opuestos) sino también que los/as evangelistas indígenas fueron (y son) mediadores/as interétnicos/as e interculturales, puesto que negocian con otros grupos indígenas, misioneros extranjeros y con otros agentes (Cfr. Ceriani Cernadas, 2014).

Las iglesias en la actualidad

Como habíamos adelantado, las iglesias que en la actualidad deben su origen a la evangelización de los misioneros británicos presentan una relativa regularidad en las características edilicias, en las formas de organización político-religiosa, las formas de sociabilidad, las características y los objetos de los rituales de culto, incluso en las técnicas corporales, cuestiones que evidencian un pasado misionero en común. Sin embargo, más allá de ese “aire de familiaridad”, las iglesias del Noroeste a las que concurren al menos tres generaciones de familias de origen indígena, presentan algunas singularizaciones. Las mismas mediaciones materiales - de una cultura escrita- que se manifiestan a lo largo y ancho del país –la Biblia, el himnario, los devocionales- aquí se expresan como apropiaciones selectivas y recreativas que, cabe aclarar, no responderían a las expectativas típicas de los misioneros.

La Biblia es un emblema de la cultura evangélica en el mundo, y es preciso señalar que esto también se manifiesta en las iglesias de origen guaraníes y collas. Mujeres y varones, jóvenes y adultos ingresan a los salones donde se celebran los cultos cargando celosamente la Biblia. Cuando los pastores o ancianos predicán, los asistentes suelen sacar un anotador, lápiz o lapicera y se comportan con respeto y atención. Pero la Biblia no es apenas un objeto de lectura y estudio. Sin bien, idealmente aparece como la fuente de lo que se considera “La Palabra”, y en ello una entidad muy poderosa para salir de una desgracia, como una enfermedad, y asimismo para experimentar momentos de gozo. También, a partir de otras prácticas y recursos se puede acceder a ese poder. En cultos de iglesias guaraníes de Salta, observamos performances de alabanza en donde los varones se la atan a la espalda, simulando una armadura, y despliegan una coreografía que mimetiza al creyente cristiano con un guerrero.¹² Este tipo de iglesias, cabe agregar, por lo general son aquellas que han logrado superar el tutelaje institucional de las denominaciones. Las emisiones radiales y televisivas cristianas también son dinámicos medios de acceso a “La Palabra” en los hogares que he visitado. Las radios, o emisiones sintonizadas desde el celular, emiten mensajes religiosos que son escuchados por los miembros del hogar mientras llevan a cabo quehaceres domésticos o cuando están trabajando fuera de la casa; situaciones que no exigen la atención de todos los sentidos. Este tipo de iglesias a menudo invierten recursos en apoyo a tales programas radiofónicos. Estas iniciativas se validan si son eficaces en transmitir “La Palabra” y provocar momentos numinosos colectivos o íntimos; de cualquier manera los pastores muestran una especial inclinación a la palabra escrita como “verdadera” o “auténtica” fuente de poder y a menudo se quejan de que la mayoría de los creyentes no toma suficientemente en serio la lectura de la Biblia.



Fuente propia. Lote Parapetí, La Esperanza (Jujuy), 2017.

Sobre todo en el caso de mujeres jóvenes y adultas, advertí que los devocionales son un fiel acompañante en el ámbito privado. Los devocionales son pequeños libros que tomando un tema o un libro bíblico ofrecen una guía de lectura y reflexión diaria en el marco de un calendario semanal, mensual o anual. Las mujeres de las comunidades guaraníes y puneñas que he visitado tienen grandes cargas de trabajo doméstico en sus hogares. En el tiempo que he pasado con ellas observé un especial apego a la lectura de este material en el descanso entre una actividad doméstica a otra. Pero a veces llegan tan cansadas al devocional que no logran terminar el cometido de un día según la propuesta del calendario. Interesante es comentar que tanto en la lectura de la Biblia como en la del devocional promueven un ritual en el cual las creyentes oran pidiendo a Dios que las guíe hacia una correcta interpretación y ruegan al “Señor” que les revele caminos para sortear algún infortunio.

Entre los objetos típicos de los rituales de culto que distinguen a las iglesias hermanas libres de otras corrientes cristianas se encuentra el himnario. Los hermanos libres tempranamente tradujeron del inglés al español himnos y coros protestantes con los que los misioneros celebraban reuniones en sus lugares de origen. La imprenta editorial de Quilmes en 1927 publicó una segunda edición de este libro en Argentina (desconocemos cuando fue la primera) y en 1950 una quinta. Bajo el tutelaje de los misioneros extranjeros y después de los ancianos locales, durante el siglo XX los hermanos libres no dejaron de publicar y distribuir este libro, no sólo en Argentina sino también en países limítrofes. Su versión actual, está compuesta por 517 himnos, organizados por “testimonio del evangelio”; para la edificación de los creyentes; adoración y alabanza; ocasiones especiales; escuela dominical; coros; etc.

He observado la utilización del himnario en la Cena del Señor, ritual que suele realizarse los domingos junto a una reunión de culto habitual. En las iglesias entre comunidades indígenas su uso se combina con canciones de gran difusión de la llamada “industria de la alabanza”, pero también ocupan un lugar central las propias creaciones musicales acompañadas de específicas performances. Aunque algunas interpretaciones predicen la desaparición del himnario en favor de las expresiones nombradas, a mi juicio, estas combinaciones resultan más de la complementariedad que de la competencia. Puesto que, a diferencia de cualquier otros recursos para la alabanza y adoración, el himnario acredita una pertenencia evangélica y con ello, según comprendo, cierto blindaje contra la generalizada discriminación que sufren los pobladores por su sola pertenencia indígena. Quiero decir que la ostentación de marcas cristianas evangélicas, si bien puede valerles una marcación negativa en un contexto hegemoníamente católico, puede operar como una “salvaguarda social” en escenarios impunemente racistas. Pero a su vez, el himnario es atesorado por los creyentes más longevos puesto que mantiene vigente un hilo de memoria que los conecta con la niñez y juventud en la misión, tiempo también recordado con afecto.



Fuente propia. Antonia cantando con un himnario en mano. Misión Cherenta, Tartagal (Salta), 2013.



Fuente propia. De izquierda a derecha: dos mujeres originarias de Potosí y Teresa, Pumamarca (Jujuy), 2017.

Palabra finales

El objetivo de este trabajo fue ahondar en el ministerio de la escritura, herramienta señera de los hermanos libres, y sus limitaciones en contextos socioculturales diversos. Esto implicó prestar especial atención a los marcos sociales y a las formas de interacción de estas religiones “universalistas” y modernas en escenarios culturales de la Argentina, en particular del Noroeste. En esta región, la tesis weberiana sobre la afinidad electiva entre el espíritu capitalista y la ética protestante es ciertamente adaptable. Los hermanos libres se expanden a guisa de otros poderes modernizadores y capitalistas como fueron las economías de enclave en la región. Sin embargo no fue sólo la “afinidad electiva” sino también formas de dominación y agencias de resistencia y transformación aquello que hace más comprensible la expansión evangélica en la región.

En este sentido también quisimos remarcar que la sola existencia actual de comunidades etno-evangélicas, cuya génesis remonta a misiones de la primera mitad del siglo XX, de ningún modo es una validación automática del supuesto “éxito” que los propios misioneros se atribuyen; quisimos llamar la atención sobre la importancia de conocer cómo los grupos indígenas (re)construyen su vínculo con las estructuras evangélicas, esto es conocer las configuraciones actuales y los procesos de singularización resultantes de las interacciones observadas.

Recapitulando, podemos decir que aunque la etnografía nos informe que durante la primera mitad del siglo XX el uso oral de lenguas indígenas era frecuente, en las misiones en general los misioneros desplegaron estrategias para la transmisión de “civilidad” a través de la cultura escrita. De

esta manera se haría más plausible el actual y compartimentado bilingüismo entre los creyentes guaraníes de La Esperanza: mientras el español se impuso junto con la progresiva incorporación de formas de vida occidentales que promovían los religiosos y el contexto de enclave industrial, el uso del guaraní continuó vigente como lengua intra-familiar. Entre las personas longevas predomina su uso en contextos mayormente íntimos. Sin embargo, estas generaciones sólo con discontinuidades y enormes reparos han transmitido la lengua a sus hijos y nietos, debido a la discriminación hacia los pueblos originarios. No obstante, en el marco de procesos de emergencia étnica que atraviesa la zona, las nuevas generaciones interpelan a sus padres para que les enseñen la lengua ancestral.

Atravesamos relatos sobre las experiencias de hombres y mujeres guaraníes y collas en los ingenios azucareros. Allí vimos a la zafra como espacio conspicuo de mediación entre misioneros e indígenas; en contextos de violencia por parte del Estado y los patronos del azúcar, los impresos circularon pero no fueron la única ni más importante mediación que se desplegaba en aquellos escenarios, aunque sí un objeto llamativo y marcador de una nueva identidad. Así también nos introducimos en la presencia de algunos impresos en las actuales iglesias del Noroeste argentino. Observamos que la Biblia como principal mediación entre los creyentes y los designios divinos, se transforma en “La Palabra” como alimento para las comunidades etno-evangélicas cuya fuente no sólo es el texto sagrado sino la Biblia como objeto performático. Pero también aparecen otras mediaciones para acceder a los poderes del sistema simbólico evangélico como la radio, el himnario y los rituales asociados ellos.

Este trabajo focalizó en los impresos por varias razones. Problematizar el punto de vista misionero acerca de su “éxito” en la Argentina de la mano de sus innovadoras técnicas, entre ellas las que incumben al sacralizado ministerio de la escritura: la editorial, la imprenta, las traducciones, las revistas, el colportaje, etc. Pero además de eso, nos pareció interesante abordar la expansión evangélica en esta clave de cultura escrita por su potencial heurístico. El examen detallado de las prácticas y técnicas de evangelización a través de los impresos permite comprender que la creación de redes locales-transnacionales no se realizó en abstracto y que el soporte material de los impresos colaboró en la estructuración de sistemas sociales, identidades y creencias y que las apropiaciones diversas de tales objetos no les quita eficacia en sentido estricto sino que los desprovee de sus funciones originarias y repone el poder de las agencias indígenas.

Quisiéramos destacar que tanto en su materialidad como en la incorporación e innovación de las técnicas para su uso, los objetos introducidos por los misioneros condensan las marcas de traducciones interculturales pasadas y presentes. Aprender gramática española pudo servir para leer la Biblia y con ello incorporar una determinada *hexis* corporal en el ritual de culto como uno entre otros recursos civilizatorios disponibles; conocer los contratos laborales y buscar resguardo de los abusos patronales; hoy en día, gestionar una personaría jurídica frente al estado nacional y reclamar por derechos avasallados; también como tecnología intelectual desde la cual algunos jóvenes se embarcan a aprender lenguas indígenas denegadas por las generaciones pasadas en marcos de mucha discriminación. Todo indica que los esfuerzos de homogeneización de los misioneros, y el Estado nacional, no fueron lo suficientemente poderosos para impedir la inauguración por parte de los grupos indígenas evangélicos de una serie acciones que los singularizan de sus “hermanos de fe” de otras parte de la Argentina.

Agradecimientos

Agradezco a los organizadores del dossier y a los/as evaluadores/as anónimos/as por las cuidadas sugerencias. También, agradecer a los/as pobladores/as de Yacuy, Cherenta, La Esperanza, Ledesma, Tilcara, Abra Pampa y Casa Colorada que responden mis preguntas y soportan mi presencia, y en especial a la familia Casasola a quien le debo toda idea valiosa que pueda haber en mi trabajo. Sin todos/as ellos/as nada de esto sería posible. Aunque no se estila, deseo dedicar este artículo a Gustavo Sorá, de quien vino todo el estímulo para seguir pensando estos temas.

Referencias

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ANÓNIMO. Sociedades bíblicas en la Argentina. *El sendero del creyente*, n. 1, p. 24, 1963.

BIALET MASSÉ, Juan. *Informe sobre el estado de las clases obreras*. Tomo primero. Buenos Aires: Imprenta y Casa Editora de Adolfo Grau, 1904.

BISIO, Carlos. *Nuestros primeros pasos*. Buenos Aires: Librería Editorial Cristiana, 1982.

____ (Comp.) *Congregados en su nombre*. Buenos Aires: Librería Editorial Cristiana, 2007.

BOSSERT, Federico. Ingenios azucareros y relaciones interétnicas. En: Sendón, Pablo; Villar, Diego (editores) *Al pie de los Andes. Estudios de etnología, arqueología e historia*. Cochabamba: Universidad Católica Boliviana, 2013, pp. 163 – 186.

BOSSERT, Federico y CÓRDOBA, Lorena. El trabajo indígena en economías de enclave. Una visión comparativa (barracas caucheras e ingenios azucareros, siglos XIX y XX). En: Córdoba, L.; Bossert F.; Richard, N. (editores), *Capitalismo en las selvas*. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto, 2015. pp. 111-128.

BOURDIEU, Pierre. *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008.

CERIANI CERNADAS, César. Caleidoscopio del poder. Variedad del carisma en las iglesias indígenas del Chaco. *Miríada. Investigaciones en ciencias sociales*, año 6, n. 10, 2014, pp. 9-36.

_____ Campanas, capitanes y evangelios. La circulación religiosa indígena en los ingenios del Norte Argentino. En: Córdoba, L.; Bossert, F.; Richard, N. (eds.) *Capitalismo en las selvas*. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto, 2015, pp.45-64.

CLIFFORD, James. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999.

DASSO, María C. y FRANCESCHI, Zelda A. La representación wichí del trabajo y el ingenio azucarero. En: Córdoba, L.; Bossert, F.; Richard, N. (editores) *Capitalismo en las selvas*. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto, 2015, pp. 64-92.

DRAKE, Walter (Gualterio). Imprenta evangélica. *El sendero del creyente*, n. 9, 1931, p. 232.

DRAKE, Walter (Gualterio) Imprenta evangélica. *El Sendero del Creyente*, n. 7, 1946, p. 218.

EASDALE, Donald. Los esposos Easdale entre los chiriguano. En: *Jujuy, Argentina. Corazón geopolítico de América del Sur*. San Salvador de Jujuy: Manrique Zago Editores, sin fecha, p. 93.

ENRIZ, Noelia, GARCÍA PALACIOS, Mariana y HECHT, Ana C. Llevar la palabra. Un análisis de la relación entre las iglesias y la escolarización de niños indígenas tobas/qom y mbya-guaraní de Argentina. *Revista Universitas humanística* n. 83, 2017, pp. 187-212.

ESPINOSA, Mariana. Identidad Evangélica y Cultura Escrita: La editorial de los Hermanos Libres en la Argentina. En: Algranti, Joaquín (Ed.) *La Industria del Creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Biblos, 2013, pp. 115-134.

_____ “Identidad evangélica, linajes y trazos étnicos: los Hermanos Libres en Santiago del Estero”. Tesis doctoral en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras,. Universidad de Buenos Aires, 2014.

_____ Capitalismo, redes misioneras y cultura escrita en la expansión del evangelismo entre guaraníes del Noroeste Argentino (1880-1960). En: Tenti, María Mercedes (comp.) *Iglesia y religiosidad de la colonial al siglo XX*. Rosario: Prohistoria, 2017a, pp. 299-316.

_____ Misiones evangélicas, capitalismo y regulación estatal entre los guaraníes del Noroeste Argentino. *Revista del Museo de Antropología* 10 (2), 2017b, pp.193-205.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Ensayos en antropología social*. Madrid: Siglo. XXI, 1974 [1962].

FRANCESCHI, Zelda y DASSO, Cristina. *Etnografías. La escritura como testimonio entre los wichí*. Buenos Aires: Corregidor, 2010.

GOODY, Jack. *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona: Gedisa, 2003 [1968].

GÓMEZ, Mariana. ¿Bestias de carga? Fortaleza y laboriosidad femenina para el capital. La incorporación de las indígenas chaqueñas al trabajo en los ingenios. En: Citro, S. *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos, 2010, pp. 239-256.

GORDILLO, Gastón. *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo, 2006.

_____ *Lugares de Diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Prometeo: Buenos Aires, 2010.

HALBWACHS, Maurice. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos, 2004.

LAGOS, Marcelo. Conformación del mercado laboral en la etapa de despegue de los ingenios azucareros jujeños (1880-1920). En: Campi, D. (Ed.) *Estudios sobre la historia de la industria azucarera Argentina II*. Ediciones del Gabinete -Secretaría de post-gradó Universidad Nacional de Tucumán, 1992, pp. 51-9.

LÉVI-STRAUSS, Claude. El hechicero y su magia. En: *Antropología estructural* Buenos Aires: Eudeba, 1984 [1958], pp. 151-167.

LIONETTI, Lucía. La función republicana de la escuela pública. La formación del ciudadano en Argentina a fines del siglo XIX. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 10, n. 27, 2005, pp. 1225- 1255.

LORANDI, Ana María. Aprendiendo a Investigar”. En: Zanolli, C., Costilla, J., Estruch, D. y Ramos, A. (comp.) *Los estudios andinos hoy. Práctica intelectual y estrategias de investigación*. Rosario: Prohistoria, 2013, pp. 187-202.

MASCIÁNGELO, Gloria. Inicios del evangelio en la Quebrada y Puna Jujeña. En: Bisio, Carlos (comp.), *Congregados en su nombre*. Buenos Aires: Librería Editorial Cristiana, 2007, pp. 103-112.

MAUSS, Marcel. Sociología política. La Nación y el internacionalismo. En: *Sociedad y Ciencias Sociales*, Obras II. Barcelona: Barral Editores, 1972.

MONTANI, Rodrigo. Una etnolingüística oculta. Notas sobre la etnografía y la lingüística wichís de los misioneros anglicanos. *Boletín Americanista*, año LXV. 1, n. 70, 2015, pp. 73-94.

_____ Las verdades palabras de Dios en wichí. Sobre la terminología cristiana en las traducciones de los anglicanos. *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el Siglo XX*. Buenos Aires: Asociación civil Rumbo Sur, 2017, pp. 154-172.

PAYNE, Will. Ernesto Heycock. *El Sendero del Creyente*, n. 5, 1923, p.107.

RACCIATTI, Carmelo. *Evocación*. Buenos Aires: Librería Editorial Cristiana, 1981.

ROLDAN, Alberto. La comprensión de la realidad social en el discurso teológico de los hermanos libres en la Argentina (1882-19559). Tesis Doctoral de Teología, ISEDET, Buenos Aires, 1996.

SAHLINS, Marshall. *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa, 2008 [1988].

SEGATO, Rita. Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de re-etnização. *Dados-Revista de Ciência sociais*, 34/2, 1991.

SOUTO, Rosendo. Alargando las cuerdas y fortificando las estacas. Las sociedades bíblicas y colportaje. *El Sendero del Creyente*, n.11, 1960, pp. 299-303.

SOMOZA, Daniel. La música y los misioneros. *El Sendero del Creyente*, n. 1, 1963, pp. 33-34.

SORÁ, Gustavo. Traducción: Potencial heurístico y desvíos teóricos de un tópico eficaz para pensar realmente la globalización. *Revista de Estudios Sociales* n° 61, 2017 p. 99-105.

STUNT, W.T., PULLENGA, PICKERINGA., SIMMONSG. P., BOAKD. K., WARRENS.F. Turning the world upside down. *Echoes of service*, Bath: Upperton Press, 1972.

Notas

¹ Este artículo recupera parcialmente los datos presentados en Espinosa (2013 y 2017a), sumando a ello material documental y etnográfico inédito y propone una nueva problematización.

² Es un galicismo que refiere a la acción de portar bienes, comúnmente libros, a fin de venderlos, darlos a conocer y/o propagarlos.

³ Actualmente en el Noroeste argentino, más concretamente en Jujuy y Salta, donde hemos focalizado nuestro trabajo etnográfico, la población que se autorreconoce descendiente de, o perteneciente a un pueblo originario, es de 7,8% y 6,5% respectivamente. En el caso de Jujuy se reconocen como colla 27.631 individuos y entre guaraní y Ava guaraní, 9.201 individuos. En Salta, las personas auto-identificadas y declaradas como collas suman 17.145 y entre Guaraníes y Ava Guararí (dejando de lado grupos que hablan la misma lengua pero que se identifican bajo otros etnónimos) suman 21.477 individuos. Tanto en Jujuy como en Salta la mayor parte de la población indígena vive en zonas urbanas (66,9% y 57,4%, respectivamente), lo que entre otras cosas evidencia la desposesión de tierras, el acorralamiento hacia la ciudad por presión de la expansión de la frontera agropecuaria sojera –especialmente en Salta- y el desarrollo urbano. Los datos cuantitativos fueron extraídos del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010 Censo del Bicentenario Pueblos Originarios (INDEC, UBA-Facultad de Ciencias Sociales). Sin embargo debe tenerse en cuenta que tanto en Salta como en Jujuy es muy crudo y extendido un contexto de discriminación hacia los pueblos originarios, por lo que muchos se inhíben de adscribirse como tales. De modo, que estos datos sólo son aproximativos de una realidad mucho más compleja.

⁴ En mi tesis doctoral (Espinosa, 2014) he mostrado que las actuales iglesias hermanas libres a pesar de carecer de una jerarquía eclesial centralizada y de la diversidad social que compusieron las misiones en territorio Argentino, presentan prácticas culturales similares como por ejemplo: las reuniones de cultos y la “Cena del Señor” responden a las mismas pautas, en la alabanza y/o adoración se cantan coros e himnos junto a canciones contemporáneas, las mujeres suelen utilizar velo o tul, las iglesias se organizan en los mismos ministerios, se realizan conferencias regionales y nacionales, los locales suelen tener la misma disposición y bancos de maderas, etc.

⁵ También véase Wright (2012).

⁶ En este sentido, por ejemplo, Franceschi y Dasso (2010) entre los wichí, abordaron los cambios de las acciones narrativas de los mitos una vez pasados por el tamiz de la escritura, que a su vez había pasado por el tamiz clasificatorio de los anglicanos y franciscanos.

⁷ Aunque no podamos desarrollarlo aquí, es importante indicar que en el primer cuarto del siglo XX la extensión de los rieles del ferrocarril de Buenos Aires al Noroeste fue un factor decisivo para la expansión de esta corriente evangélica. La obra de colportores y evangelistas de los misioneros fue facilitada por la aparición del ferrocarril a medida que paulatinamente se abrían nuevos ramales (Cfr. Espinosa, 2017a)

⁸ Sobre la relación misiones, economías de enclave y grupos indígenas en zonas bajo la influencia de los ingenios azucareros véase también Gordillo (2010), Dasso y Franceschi (2015) y Ceriani Cernadas (2015).

⁹ Véase por ejemplo Lagos (1992) y Bossert (2013).

¹⁰ Los antecedentes de la escolaridad obligatoria son el artículo 5 de la constitución de 1853; la ley 1420, sancionada en 1884; la primera ley orgánica de subvenciones dictada bajo la presidencia de Sarmiento en 1971; y en la ley Láinez sancionada en 1905.

¹¹ Señala Lucia Lionetti que “La mayoría de los trabajos que se han ocupado de analizar el sistema educativo argentino en sus orígenes concuerdan en que su finalidad fue la de disciplinar e integrar consensualmente a los sectores populares bajo el “colectivo” de ciudadanos y funcionar como instancias de legitimación de las políticas operadas por las élites gobernantes. A su vez, consideran que el potencial democrático de este modelo, generado alrededor de 1880, radica, al menos en lo retórico, en que todos los sujetos posibles de ser “civilizados” debían concurrir a la escuela en igualdad de condiciones” (2005, p. 1227).

¹² Citro (2009) mostró un uso similar del objeto Biblia en los Qom (toba) del este formoseño. A mi juicio, un estudio comparativo de estas performances entre diferentes grupos indígenas podría mostrar la importancia de los ingenios azucareros en el piedemonte como espacio de intercultural, ciertamente marcado por jerarquías interétnicas (Cfr. Bossert, 2012) y violenta desigualdad entre indígenas y blancos, pero también de agencias indígenas de diverso orden para sobreponerse a aquel tiempo donde sufrieron todo tipo de avasallamiento.