

CAMBIO RELIGIOSO Y DESETNIFICACION: LA EXPANSION EVANGELICA EN LOS ANDES CENTRALES DE ARGENTINA.

Rita Laura Segato *

ABSTRACT

This work is about the expansion of the Evangelic religious, northwest of Argentina, identifying themes able to light the multiple senses of this religious change.

Aspects of tradition and of vision of the world in this region, are linked to elements introduced by the new religious option, and the system of its behavior and belifes characteristics.

Caracterización General.

El presente trabajo trata de la expansión de las religiones evangélicas en la Quebrada y puna de la provincia del Jujuy, al noroeste de Argentina. En él identifico una serie de temas capaces de iluminar los sentidos múltiples de este cambio religioso que envuelve ya una parte de la población coya de esas dos regiones. Esos temas vinculan aspectos tradicionales de su sociedad y de su visión de mundo con elementos introducidos por la nueva opción religiosa y el sistema de comportamientos y creencias que le son propios. A través de estos temas es posible percibir una tendencia que caracterizo como desetnificante, y cuyo sentido puede ser mejor comprendido a la luz del marco dado por la oposición entre etnia y nación.

Las relaciones entre religión y sociedad han sido y continúan siendo de gran interés para las ciencias sociales, independientemente de la orientación teórica de los diferentes autores que las han tratado. Estos se ubican en un amplio espectro. En primer lugar, aquellos que -desde una perspectiva marxista- abordan la religión en tanto ideología, entre quienes pueden ser destacadas dos variantes: los que -como Gramsci y Althusser- ven en la religión una especie de cemento social que dá uni-

* Universidad Federal de Brasilia.

dad ideológica a la sociedad, y los que -como el mismo Marx- ven en ella la función de ocultamiento, a través de la cual se esconden los conflictos básicos que amenazan la convivencia de todos los sectores de la sociedad. En segundo lugar, los que, siguiendo a Durkheim (1976) ven en la religión la fuente por excelencia de representaciones colectivas, a partir de las cuales una sociedad se concibe a sí misma y establece las coordenadas referenciales que organizan su convivencia. En tercer lugar, quienes entienden las ideas religiosas como fuerzas necesarias para garantizar la continuidad de los grupos sociales y como plano que orienta la interacción entre sus miembros, como Malinowski (1922 y 1954), Radcliffe-Brown (1952) y Evans-Pritchard (especialmente en su obra de 1956). Y, por último, aquellos que entienden los sistemas de creencias como discursos o idiomas simbólicos a través de los cuales cada sociedad representa los temas centrales de su visión de mundo así como refuerza las predisposiciones afectivas y las actitudes intelectuales que son vitales para la continuidad de su cultura; Geertz (1973a) es el exponente de este tipo de enfoque, pero también es posible identificar sus antecedentes en algunos autores que lo precedieron tales como Evans-Pritchard (especialmente en 1937) y Turner (ver, por ejemplo, 1967).

Si siguiendo a este último grupo de autores, el presupuesto básico de mi enfoque es el siguiente: a través del "texto" ¹ religioso, los miembros de una comunidad determinada hacen afirmaciones relevantes sobre la forma en que su vida social se organiza, dando un estatuto simbólico a sus relaciones sociales. Al mismo tiempo, expresan los temas y preocupaciones fundamentales de su visión del mundo y plasman sus actitudes idiosincráticas frente al ser humano y a la naturaleza. Es así que las formas recurrentes y características que la interacción social y la interacción hombre-naturaleza asumen entre los miembros de un grupo se expresan y en alguna medida se cristalizan a través del simbolismo religioso.

Desde esta perspectiva, una de las tareas del antropólogo consiste en interpretar los símbolos que componen dicho texto, para extraer de ellos los significados que permitan comprender al hombre particular de una determinada sociedad; i.e. el contenido de las categorías con que opera, las nociones, valores e intereses que lo orientan al tomar decisiones y elegir entre opciones. Esto, sin dejar de lado la exploración de

1 Por "texto" comprendo (cf. Geertz 1973 b) la trama formada por acto y palabra en el curso de la interacción social.

problemas más generales de la teoría antropológica, tales como los procesos por los cuales la cultura se constituye, o en el caso presente, las relaciones existentes entre creencias y prácticas religiosas, por un lado, y experiencia social por el otro.

A través de su discurso religioso particular, el actor que lleva adelante el drama de la interacción social hace afirmaciones sobre sus relaciones con el entorno social y natural, así como sobre las nociones fundamentales que orientan su vida. La interpretación de este discurso debe revelarnos "lo dicho" (Cf. Geertz op. cit.) de este enunciado simbólico. De esta afirmación se desprenden dos consecuencias. En primer lugar, al intentar comprender "lo dicho" del enunciado simbólico en cuanto manifestación substantiva de la cultura, la Antropología deja de ser una relación entre un sujeto y un objeto para convertirse en el diálogo entre dos subjetividades, entre las cuales media -como en todo diálogo- el problema de la interpretación. En segundo lugar, la religión no es aquí considerada como una falsa conciencia sino como una forma de conciencia que se apropia del mundo y lo describe desde una perspectiva particular, históricamente situada y marcada por la cultura y por la experiencia social. Conciencia que, a pesar de expresarse por medio de imágenes y metáforas, no deja de ser conocimiento: el conocimiento particular del orden social en que éste participa, por un lado, y su lectura propia del orden natural.

En trabajos anteriores (Segato 1984, 1986 y 1990a) intenté referirme a los cambios históricos que la experiencia esclavista en el Brasil imprimió sobre la visión del mundo de los afro-brasileños, tal como se expresa en las nociones y prácticas vinculadas al culto que los identifica, e investigué la re-significación que estas nociones y prácticas, traídas del Africa, sufrieron en el contexto social del Nuevo Mundo. En el trabajo que aquí presento abordaré un proceso de cambio religioso que está ocurriendo en la actualidad: la conversión a los cultos evangélicos en la porción argentina del sur de los andes centrales. ¿Se trata, en realidad, de un proceso de cambio cultural profundo o, al adoptar el repertorio simbólico de lo que es, en apariencia, una nueva religión, se lo reinterpreta y adapta a la luz de la realidad local para expresar contenidos pre-existentes y propios de esta realidad? Si es así, ¿cuáles son estos contenidos?, ¿qué es lo que indica, sin embargo, la aceptación de un nuevo discurso religioso?, ¿hasta qué punto se está produciendo un cambio real y hasta qué punto hay continuidad?

Dos conceptos me orientan en este tipo de análisis. Uno de ellos es el de "re-semantización", por el cual se indica que es posible que un

corpus de símbolos emanados de un centro y adoptados por una localidad distante de aquél puede mantenerse formalmente pero, al mismo tiempo, ser re-semantizados de acuerdo con contenidos propios de la localidad que los adopta. A la inversa, el concepto de "re-simbolización" hace referencia al proceso contrario, por el cual contenidos tradicionales y vinculados a la experiencia social de un grupo adquieren nueva expresión a través de formas simbólicas importadas. Sin embargo, es necesario aclarar que se trata de grados de continuidad y que el cambio, en mayor o menor medida, se introduce pero no de manera drástica sino a través de puentes semánticos o equivalencias simbólicas entre culturas que entran en contacto.² Sin usar estos conceptos, Miller (1977) hace referencia a este tipo de continuidad entre la religión tradicional y el pentecostalismo toba, sosteniendo que es necesario que haya ambigüedad en las nociones para que este tipo de articulación entre dos sistemas de creencias pueda darse. Cabe aclarar, con todo, que Miller se refiere en el trabajo citado a las nociones que forman parte del sistema de creencias, en tanto que, en mi modelo, preveo la posibilidad de que nociones relativas al orden social encuentren expresión a través de los nuevos símbolos.

De esta manera, los procesos a que me referiré más abajo pueden ser caracterizados sintéticamente como sigue: 1) re-semantización de las estructuras y jerarquías de la congregación evangélica, al impregnarse éstas del sentido de la política local tradicional, y re-simbolización de los faccionalismos y de la diferenciación de grupos de interés y parentelas locales en el lenguaje de la propia opción por el nuevo culto; 2) re-simbolización del tema del acceso a instancias de poder y prestigio social, como correlato de la re-semantización del mensaje bíblico con el sentido de comentario sobre la injusticia y la discriminación social y étnica; 3) re-simbolización del tema de la contradicción entre la étnia y el estado-nación moderno y re-semantización de los símbolos evangélicos como negación del repertorio simbólico asociado al estado y a la historia argentina; 4) re-simbolización de los temas de la sociabilidad y la fiesta,

2 Aclaro que no se trata de un modelo mecánico que garantiza un equilibrio permanente, sino que contempla todavía una tercera posibilidad según la cual, en algunos casos, la entrada tanto de una nueva forma como de un nuevo contenido se torna capaz -debido exclusivamente a las características propias de este nuevo componente de minar, destruyendo desde dentro, el sistema al cual se incorpora (ver, por ejemplo, el punto 8 de la próxima parte, donde describo el cambio que parece introducirse en la relación hombre-naturaleza).

antes centrados en el consumo de bebidas alcohólicas y ahora introducidos por las reuniones de culto y las lecturas de trechos bíblicos, al mismo tiempo que la Biblia es re-semantizada como "léxico" para la comunicación humana; 5) re-simbolización del tema de la solidaridad, ahora en los términos de los principios organizativos de la comunidad de culto; 6) re-simbolización del tema de las ferias y peregrinaciones como redes de articulación regional, ahora en términos de encuentros regionales de las congregaciones locales de culto; 7) re-semantización de la historia cristiana como historia local, llevando así esta última a ser historia universal; y 8) re-semantización del ascetismo y de la pureza ritual propias del cristianismo evangélico, en el sentido de distanciarse de la naturaleza y pasar a concebirla como objeto.

Como argumentaré, todos estos procesos constituyen facetas de una tendencia definida hacia la desetnificación. La política local, los patrones de sociabilidad, las concepciones de tiempo y espacio y, en fin, todas las dimensiones de la existencia involucradas en las transformaciones que menciono, dejan de expresarse en el lenguaje asociado al simbolismo étnico tradicional para reformularse en términos libres de esa filiación. La marca étnica es neutralizada.

De acuerdo con esto, queda claro que no intentaré estudiar la conversión religiosa con la finalidad de evaluar la ideología, generalmente supuesta como monolítica y coherente, que informa el proyecto de las misiones evangélicas, tal como ellas son programadas en su centro de origen y por sus agentes propagadores (ver la crítica inteligente que se hace a este tipo de análisis en Fernandes 1981). Por el contrario, y aunque reconociendo la importancia de esa evaluación, me concentraré especialmente en el análisis de cómo su prédica es reinterpretada localmente y a la luz del medio social y de la visión del mundo de las comunidades que la reciben y adoptan.

Al cabo de esta introducción queda claro también que la opción por la nueva alternativa religiosa se constituye en oposición a otra representada por la continuidad, caracterizada ésta por la adhesión a formas populares del culto católico. Sin embargo, como se ve particularmente al tratar de la micro-política local y de la contradicción entre étnia y estado-nación, y aunque me parece muy interesante analizar el campo religioso en relación con las líneas de clivaje social que demarcan la existencia de grupos locales de interés, no trato la correlación entre la diversidad del campo religioso y la diversidad social como un hecho consumado, sino que intento iluminar los procesos mismos por los cuales el discurso religioso sirve de expresión a grupos sociales (para un

ejemplo de estudio del campo religioso en el primer sentido mencionado ver Brandao 1978, aunque ese autor se concentra en la correlación entre opción religiosa y clase social).

Lo dicho aproxima mi enfoque a una posición teórica cuyo perfil emerge con mayor claridad al contrastar los modelos de Bourdieu y Giddens relativos a la reproducción del orden social. El primero de estos autores entiende que las opciones religiosas, así como otros campos simbólicos (Bourdieu 1982; 1983a y b) son reinterpretadas en un determinado medio social y se transforman en un idioma en el que los antagonismos entre posiciones sociales propias de ese medio pasan a ser simbolizados. Esta es una visión un tanto estática de la historia, según la cual la práctica religiosa, entendida como una forma transfigurada de la práctica social, expresa y legitima en el plano simbólico las relaciones de poder y la existencia misma de grupos diferenciados dentro de la sociedad, sin jamás revertir en una movilización de la misma.

Giddens, aunque no trata del tema específico de la sociología de la religión, propone un modelo alternativo, que focaliza los procesos y enfatiza la "conducta estratégica" de los actores sociales, sin descuidar un análisis institucional capaz de revelar las tensiones crónicas que afectan una sociedad (Giddens 1979:80), o sea, sus cisiones ** estructurales (Ibidem:115). Para este autor es en esta conducta estratégica que se revela la "capacidad transformadora" o el "poder" de los agentes sociales (Ibidem:88). Desde este punto de vista, las opciones religiosas podrían ser entendidas como una fuente de "normas" y "recursos" (Ibidem:100-104) disponibles que son reinterpretados por estos agentes de acuerdo con sus intereses y como parte de conductas estratégicas que pueden llegar a resultar en una estructura de poder alternativa. Esto es posible porque, de acuerdo con Giddens, tanto normas como recursos tienen una flexibilidad que les es inherente e incluyen contradicciones, de tal

manera que, aunque inicialmente se encuadren o correspondan a la estructura social existente, tienen un potencial de transformación que permite que sean manipuladas de acuerdo con proyectos que contradicen esta estructura. De esta manera, aunque las misiones sean generadas por estructura de dominación, ellas pueden venir a insertarse en proyectos transformadores (ver un análisis de este tipo de proceso en Novaes 1980).

El trabajo de campo tuvo como base, en la provincia de Jujuy, al noroeste de Argentina, la población de Tilcara, situada en la Quebrada de Humahuaca, y se prolongó entre el 25 de enero y el 21 de abril de 1987.³ En el ecosistema de Quebrada la investigación se desarrolló en las poblaciones de Tilcara y Humahuaca, así como en la Villa de Jucya. En la región de Puna trabajé en tres pequeñas localidades del Departamento de Susques: los pueblos de Susques (aproximadamente 300 habitantes), capital del departamento homónimo, Coranzulí (aproximadamente 300 habitantes) y el Toro (aproximadamente 200 habitantes). El territorio del departamento de Susques perteneció a Bolivia hasta el fin de la Guerra del Pacífico cuando, por estar situado al sur del área total, anexada por Chile, salió de la jurisdicción boliviana y fue cedido por el país vencedor al gobierno argentino. Desde entonces forma parte de la provincia de Jujuy, siendo fronterizo con Chile y extremadamente aislado de los centros mayores de la provincia en lo que respecta a caminos y comunicaciones en general.

Finalmente, también realicé algunas entrevistas e indagaciones en la ciudad de San Salvador de Jujuy, capital de la provincia, donde se encuentran las sedes regionales de las dos iglesias evangélicas que predominan ampliamente entre las poblaciones de Quebrada y puna: la Iglesia Bautista y la Iglesia Cristiana Evangélica, cuyos fieles son llamados "Hermanos Libres". La primera es de origen norteamericano y tiene

3. La investigación fue financiada por el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico y Tecnológico (CNPq) del Brasil. En el Área, conté también con el apoyo del Instituto Interdisciplinario Tilcara de la Universidad de Buenos Aires, dirigido por el Prof. Guillermo Madrazo, a quien agradezco su colaboración, y con la ayuda del Lic. Mario Rabey, quien me instruyó sobre aspectos específicos de la etnografía regional que fueron de inestimable valor para la comprensión del tema. También fui apoyada generosamente por los profesores Flora Guzmán, Daniel González y Mercedes Garay, todos de la carrera de Antropología de la Universidad Nacional de Jujuy. Agradezco a José Jorge de Carvalho la lectura cuidadosa del texto y varias sugerencias que me ayudaron a mejorarlo.

manera que, aunque inicialmente se encuadren o correspondan a la estructura social existente, tienen un potencial de transformación que permite que sean manipuladas de acuerdo con proyectos que contradicen esta estructura. De esta manera, aunque las misiones sean generadas por estructura de dominación, ellas pueden venir a insertarse en proyectos transformadores (ver un análisis de este tipo de proceso en Novaes 1980).

El trabajo de campo tuvo como base, en la provincia de Jujuy, al noroeste de Argentina, la población de Tilcara, situada en la Quebrada de Humahuaca, y se prolongó entre el 25 de enero y el 21 de abril de 1987.³ En el ecosistema de Quebrada la investigación se desarrolló en las poblaciones de Tilcara y Humahuaca, así como en la Villa de Jueya. En la región de Puna trabajé en tres pequeñas localidades del Departamento de Susques: los pueblos de Susques (aproximadamente 300 habitantes), capital del departamento homónimo, Coranzulí (aproximadamente 300 habitantes) y el Toro (aproximadamente 200 habitantes). El territorio del departamento de Susques perteneció a Bolivia hasta el fin de la Guerra del Pacífico cuando, por estar situado al sur del área total, anexada por Chile, salió de la jurisdicción boliviana y fué cedido por el país vencedor al gobierno argentino. Desde entonces forma parte de la provincia de Jujuy, siendo fronterizo con Chile y extremadamente aislado de los centros mayores de la provincia en lo que respecta a caminos y comunicaciones en general.

Finalmente, también realicé algunas entrevistas e indagaciones en la ciudad de San Salvador de Jujuy, capital de la provincia, donde se encuentran las sedes regionales de las dos iglesias evangélicas que predominan ampliamente entre las poblaciones de Quebrada y puna: la Iglesia Bautista y la Iglesia Cristiana Evangélica, cuyos fieles son llamados "Hermanos Libres". La primera es de origen norteamericano y tiene

3 La investigación fue financiada por el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico y Tecnológico (CNPq) del Brasil. En el Arca, conté también con el apoyo del Instituto Interdisciplinario Tilcara de la Universidad de Buenos Aires, dirigido por el Prof. Guillermo Madrazo, a quien agradezco su colaboración, y con la ayuda del Lic. Mario Rabey, quien me instruyó sobre aspectos específicos de la etnografía regional que fueron de inestimable valor para la comprensión del tema. También fui apoyada generosamente por los profesores Flora Guzmán, Daniel González y Mercedes Garay, todos de la carrera de Antropología de la Universidad Nacional de Jujuy. Agradezco a José Jorge de Carvalho la lectura cuidadosa del texto y varias sugerencias que me ayudaron a mejorarlo.

ya aproximadamente cuarenta años de permanencia en la región, en tanto que la segunda es de origen inglés y llegó a Jujuy alrededor de setenta años atrás. Cabe aclarar que, en las ciudades de San Salvador de Jujuy, actúan otros grupos religiosos cuya presencia es inexpresiva en el interior de la provincia (ver el punto 10 de la próxima parte).

La Quebrada es un ecosistema fértil, a una altitud media de dos mil metros sobre el nivel del mar. Sus habitantes poseen huertas de cultivo a lo largo del cauce del Río Grande, que corre por su lecho, así como también trabajan en los comercios y servicios de los pueblos de este ecosistema. En territorio de puna, prolongación del territorio boliviano en territorio argentino, en los pueblos en que trabajé se encuentran a una altura de 4000 metros, el clima es desértico y los inviernos severos. El acceso a ellos queda interrumpido durante el verano debido a las fuertes lluvias o nevadas ocasionales. Los puneños son pastores de rebaños de llamas, cabras y ovejas.

En las ciudades de Quebrada que fueron estudiadas es todavía claro el predominio católico, entendiendo por esto una forma de catolicismo popular caracterizado por su convivencia -para las mismas personas- con creencias de neto perfil andino centradas alrededor del culto a la Pachamama (la cuestión de si se trata de sincretismo o simple paralelismo entre la tradición católica y la tradición andina es discutida en la literatura; ver, por ejemplo, Merlino y Rabey 1983). En la región de puna, el pueblo de Coranzulí tiene la peculiaridad de contar -de acuerdo con todas las opiniones escuchadas y con mis propias observaciones) con una mayoría evangélica de Hermanos Libres (aproximadamente 80% de la población, no existen datos de censos). En El Toro, localidad más próxima al paso de Jama, que comunica con Chile a través de la Cordillera de los Andes, la comunidad está claramente dividida entre evangélicos y católicos. Esta división se torna aparente en la distribución espacial de los dos grupos de familias, cada uno ocupando un lado del río que atraviesa el pueblo. Esta fisión coincide con la opción político-partidaria de los habitantes, siendo que el líder católico es peronista y el líder evangélico radical. Esta situación se repite en la localidad de Coranzulí.

Uno de los problemas que más dificultaron el progreso de mi trabajo es la ausencia de datos cuantitativos. Por una lado, en la publicación de la síntesis de los resultados del último censo nacional realizado en 1980, no fueron incluidos datos sobre opción religiosa; por otro lado, no existen catastros de las casas de culto que se establecen en cada localidad ni ningún tipo de registro de las mismas. La Subsecretaría de Culto de

Ministerio de Relaciones Exteriores lleva un control de los cultos religiosos autorizados para actuar dentro del territorio nacional, pero no acompaña el perfil de su extensión nacional. De hecho esta subsecretaría registra cada nueva iglesia no católica que se abre en el país y que pertenece a una congregación autónoma pero, en muchos casos, existen casas de reunión en pequeñas localidades y en barrios de localidades mayores que no tienen esta autonomía congregacional; es decir, no tienen cuadros propios de nivel aceptable para cubrir todos los papeles del liderazgo religioso y reciben visitas regulares de pastores, misioneros, "ancianos" o "diáconos" (títulos conferidos estos últimos a líderes de congregación no confesionales) provenientes de otras sedes. De esta manera, creo que es posible afirmar que la mayoría de locales de reunión existentes en la provincia de Jujuy no están registrados. Por otro lado, no existe ningún mapa de la presencia misionera junto a los diferentes grupos étnicos del país en la forma como está publicado por el Consejo Indígena Misionario del Brasil. Tales datos serían de la mayor importancia para acceder a un primer conocimiento aproximado de los sistemas de creencias y comportamientos religiosos vigentes entre los sectores menos visibles de la sociedad nacional. Recomendando, por lo tanto, el inicio de trabajos de encuesta dirigidos específicamente a levantar información cuantitativa sobre la distribución de credos a nivel municipal, provincial y regional.

Un Programa Para la Comprensión del Cambio Religioso en el Noroeste Argentino

1.- Cambio religioso y micropolítica

La entrada del protestantismo en los pequeños de la puna jujeña puede ser mejor entendida a la luz del proceso que ha sido llamado de "desandinización" de la Argentina (Rabey, 1984), o sea, la desarticulación de las estructuras tradicionales de cuño andino que organizaban la sociedad y la economía del noroeste argentino y las vinculaba a los centros de poder históricamente consolidados en la región. Con la sustitución del imperio incaico por el español, la unidad geopolítica panandina continuó siendo reconocible por debajo de las nuevas instituciones que, en buena medida, aprovecharon los moldes tradicionales; pero el marco histórico del gradual desmembramiento se definió, primero, con la fragmentación del Virreynato del Río de la Plata en naciones modernas independientes. Al final de este proceso, la actual provincia de Jujuy ya se había incorporado a la nación argentina. Sin

embargo, como señala lúcidamente Rabey en el trabajo citado, no fué la frontera en sí misma la que separó al noroeste argentino de su horizonte sociocultural originario, sino las características particulares del proyecto de nación y de las estrategias homogeneizadoras del país a que se integraba.

Una modificación crucial impuesta por las nuevas circunstancias fué la eliminación de la propiedad comunitaria de la región. A mediados del siglo pasado, las leyes provinciales expropiaron las tierras hasta entonces usufructuadas tradicionalmente por las comunidades coya y las transformaron en propiedad del Estado, para luego vender las más productivas a particulares dejando sólo las más pobres como "tierras fiscales" (en Bolivia, leyes equivalentes no consiguieron desarticular la posesión comunitaria de la tierra. Rabey. Op. Cit.). Sólo en este siglo, y como consecuencia de una gran movilización que llegó a Buenos Aires, más de un centenar de coyas -el "Malón de la Paz"- devolvieron estas tierras a los indígenas, pero ahora con títulos de propiedad individuales, excepto en las tierras más pobres o más altas, donde la posesión comunitaria se mantuvo. Esto representó una nueva etapa de consolidación de la pequeña propiedad y de desestabilización de la estructura social comunitaria. Por lo tanto, es fácil comprender el alcance y las consecuencias de esta transformación en los esquemas del orden micropolítico que acompañaban aquellas estructuras.

De hecho, y como el propio Rabey afirma, muchas de las formas y estilos de cooperación típicas del campesinado andino no desaparecieron por completo sino que permanecieron inmersas y ocultas por las categorías introducidas por la nueva legislación y el nuevo orden institucional. Sin embargo, el proceso descrito, sumado a un conjunto de estrategias de centralización y unificación del país extraordinariamente eficaces, hizo que se perdieran los idiomas que las formalizaban tradicionalmente: las categorías que organizaban la política local tradicional y sentaban los moldes conceptuales para expresar las tensiones y alianzas propias de la interacción social desaparecieron. La continuidad de la práctica social pasó a contrastar con el empobrecimiento simbólico debido a la imposición de figuras legales propias del estado nacional moderno.

Una de las estructuras que parece haber persistido a pesar de la carencia de discursos formalizadores que le pudiesen dar un status simbólico de existencia es la competencia de líderes en la arena política local. Estos líderes -generalmente dos en oposición- se encuentran en posiciones simétricas y equivalentes dentro de una red de parentescos y

alianzas entre familias, y fundamentan su influencia sobre sus respectivas parentelas en su habilidad y talento para intermediar ante las instituciones vinculadas al estado o a los centros de poder económico y político general. Una actitud recurrente entre ellos es echar mano de discursos legitimadores alternativos, que les dan una identidad propia, sean éstos tomados de la política nacional (los discursos peronistas, el discurso radical) -sobre todo en años más recientes, a partir del gobierno democrático-, sean tomados de las opciones religiosas disponibles -particularmente a los años setenta- cuando discursos partidarios y propiamente políticos no se encontraban a mano.

El culto evangélico viene entonces a constituir no sólo un espacio político organizado de antemano donde jerarquías de poder local encuentran categorías adecuadas y un lenguaje para expresarse, sino también un marco de diferenciación. Antropólogos que trabajan en la región (Alejandro Isla, Mario Rabey: comunicación personal) me han señalado la importancia de las mitades en el mundo andino, y recomendado que observe si la alternativa católico-evangélico no podría ser justamente una re-simbolización del idioma original de la polaridad en la micro-política local, cuando, por las peculiaridades de las políticas históricas del estado argentino para la región, las comunidades en cuestión han perdido contacto con sus parámetros organizativos originales.

Un caso en que esta estrategia de diferenciación entre dos líderes locales se muestra con bastante transparencia y parece confirmar esa suposición es el del pequeño pueblo puneño de El Toro, y envuelve también las dos mayores localidades del departamento de Susques: Susques -cabecera del departamento homónimo- y Coranzulí. En la actualidad Susques es probablemente el único pueblo de la puna donde no existe la prédica evangélica (recogí algunos testimonios que muestran el proceso de censura interno por el cual cualquier brote evangélico es inmediatamente reprimido). Por el contrario, Coranzulí es el único pueblo de la puna con mayoría de población evangélica (según los testimonios recogidos, alrededor del 80%). Por los datos levantados, es evidente que estos dos pueblos, de dimensiones semejantes, se encuentran en constante pugna por la hegemonía dentro del departamento. En la pequeña localidad de El Toro, próxima a la frontera con Chile, equidistante de ambos, y cuya fundación oficial es muy reciente -data de los años sesenta-, es posible observar cómo Coranzulí y Susques luchan por influencia a través de sus respectivos *personeros* locales: los evangélicos conducidos por el hijo menor del fundador de El Toro, quien llegó a la localidad procedente de Coranzulí, donde en la actualidad vive nueva-

mente; y los católicos, conducidos por el líder católico y catequista que reside y trabaja en Susques durante los días hábiles de la semana.

La pugna entre Coranzulí y Susques dentro de El Toro se hace evidente en pequeñas luchas como la recientemente librada entre los evangélicos, que sostenían que el hospital de cabecera debía continuar siendo el de Abra-Pampa, a través del puesto sanitario de Coranzulí, y los católicos que sostenían que el hospital de Maimará debería cumplir esta función, a través del puesto sanitario, de Susques. A juzgar por las características de esta oposición, que a pesar de reformularse constantemente mantiene su estructura polar, es posible que nos encontremos frente a una nueva instancia de lo que se ha venido describiendo como el "faccionalismo" característico de los Andes Centrales. Se hace necesario una investigación más a fondo de este proceso y de cómo el evangelismo se incorpora a él a partir del momento de su entrada en la región.

En los pueblos mayores de la Quebrada, como Tilcara y Humahuaca, una observación atenta del carnaval, la Semana Santa y otras fiestas populares tradicionales sugiere que éstas, miradas en tanto eventos aglutinadores de la vida comunitaria y verdaderos textos donde la experiencia social se plasma en comportamientos simbólicos sustantivos, constituyen una arena que ya ha sido apropiada por familias tradicionales y bien establecidas y su red de influencia a través del parentesco real o ficticio. Estas familias se caracterizan por su antigüedad relativa de residencia en el pueblo, y generalmente detentan el poder económico como dueños del comercio local o se destacan por el desempeño de algunos de sus miembros en la estructura de los partidos políticos. Sin embargo, la población se ha diversificado suficientemente como para que algunos sectores no encuentren expresión en estos eventos y busquen un espacio propio que los aglutine y les dé un estatuto simbólico de existencia. Estos sectores son compuestos generalmente por familias llegadas de otros lugares (áreas rurales próximas, puna o Bolivia) y establecidas en la localidad en tiempos más recientes, ya sea como comerciantes menores o como asalariados. Así, la opción evangélica y el catolicismo popular, en la Quebrada, se constituyen en el idioma de la confrontación entre sectores que monopolizan los emblemas del arraigo local y sectores de origen migratorio reciente. Estos últimos son los que se congregan generalmente alrededor de los rituales del culto y se apartan de los eventos rituales tradicionales.

De todos modos, tanto en la puna como en la Quebrada, existe y es aparente la asociación Estado-catolicismo y, en consecuencia, entre símbolos nacionales y catolicismo. Por ejemplo, en El Toro, donde -como

dije- la división de la comunidad en católicos y protestantes se manifiesta espacialmente en la distribución de estos grupos a cada lado del río que cruza la localidad, es del lado católico que se encuentran la escuela, la policía, el puesto de salud, la sala de reuniones del Consejo Vecinal y, lógicamente, la Iglesia. Todos los símbolos de la presencia del estado nacional están, por lo tanto, fuertemente asociados a la parte católica de la comunidad. Por otro lado, en Susques, cabecera del Departamento y sede de las autoridades que representan el poder provincial y local, es donde la expansión del protestantismo fué reprimida con más determinación y éxito. En los pueblos mayores de la Quebrada, como los puntos turísticos de Humahuaca y Tilcara, los símbolos claves de la identidad local, incluyendo las manifestaciones del catolicismo andino, han sufrido un acriollamiento que condujo a que lo étnico pasase a ser percibido como parte del repertorio del "folklore nacional". Aún en los casos en que esto se da en términos de contestación, tengo evidencias de que son los católicos quienes se mantienen dentro del ámbito de interlocución delimitado por la nación y los intereses de la comunidad en cuanto partícipe de la sociedad nacional. Es famoso el caso del Cristo del pueblo quebradeño de Tumbaya, tallado por un santero de nombre Villareal, padre de una célebre guerrillera del Ejército Revolucionario del Pueblo, muerta por el ejército, cuya imagen reproduce no las imágenes de Cristo sino las del cuerpo de su propia hija. También presencié, durante la procesión de Semana Santa de 1987, en Tilcara, el pronunciamiento de figuras que se destacan en el escenario local, todas católicas, condenando los levantamientos militares que acosaron al país en aquella época. Esto contrasta con la actitud de los evangélicos, que son omisos o adversos en relación con los problemas y emblemas tanto de la nación como de la etnia.

En ambas subregiones mencionadas, las opciones opuestas por el catolicismo, que incluye la permisión para participar en prácticas profanas tradicionales, como el carnaval o la señalada, y por el evangelismo, que proscribía esas prácticas, proporcionan un lenguaje para el orden de la diferenciación local en facciones. No se trata de facciones cuyo antagonismo de intereses se expresa directamente, sino facciones cons-

titutivas de la escena social que, a partir de su mera diferenciación estructuran la interacción. Sin embargo en este caso, como se ve, esta estructura no se expresa apelando, cada una de ellas, a una representación de sus identidades opuestas basada en repertorios simbólicos étnicos, tradicionales, sino que es indicada a través de la apropiación de un universo simbólico no étnico o, más exactamente, anti-étnico, por parte de una de las facciones.⁴ Esta facción, como señalé, también se apropia de las jerarquías organizativas del culto evangélico para sustituir categorías organizativas ya perdidas dentro de una red de relaciones solidarias.

En estos procesos de definición de identidades faccionales, la nación es reinterpretada siempre junto a la facción étnicamente orientada. Esto, a primera vista, es por lo menos curioso, ya que la historia de la etnia y la nación ha sido una historia de enfrentamiento donde, como dije, la nación ha implementado constantemente todo tipo de estrategias contra la diferenciación étnica. De hecho, la Argentina compuso cuidadosamente, a lo largo de su existencia como nación, su imagen como país blanco, difusamente europeo, sin fracturas o discontinuidades interiores, militantemente homogénea en lo que respecta a su "ser nacional" (Cfr. Segato, 1990). Cualquier minoría que amenazase con mostrarse idiosincrática, sea ésta indígena o europea, había sido presionada y llevada a diluirse en un concepto unitario de "argentinidad", bajo la acusación de intentar constituirse, como mucho se habló, en "una nación dentro de la nación". Ni siquiera el indio simbólico de un mito edénico nacional o un héroe emblemático de una epopeya autóctona⁵ surgió en ese país, a diferencia de lo que sí ocurrió, por ejemplo en Chile y Brasil (Cfr. Ramos, 1990a b). Mario Tesler (1989:23) relata cómo en 1971 el intendente de la capital de la provincia de Buenos Aires ordenó, por resolución, eliminar un mural que decoraba el palacio municipal pintado en 1936 por Ricardo Sánchez y que se inspiraba en escenas de la Quebrada de Humahuaca. El intendente argumentó que la obra "no

4 Llegué a saber de por lo menos un caso en que el faccionalismo se expresó en símbolos tradicionales. El antagonismo surgió entre los pueblos de Tumbaya y Tilcara para recibir a la Virgen de Copacabana en su bajada de Punta Corral. No tengo datos como para precisar qué tipo de facciones estaban allí siendo expresadas.

5 Viltipoco, héroe regional de la zona andina de Jujuy por haber liderado un levantamiento general, no es conocido o venerado más que localmente y, asimismo, con restricciones. Su figura no forma parte de la galería de los próceres de la nación.

armonizaba con el estilo arquitectónico". De acuerdo con este mismo espíritu, como también Tesler (Ibid.:28) menciona, citando a Colombres (1977:271), los gobernadores de Catamarca y Jujuy, dos provincias andinas, respondieron a la Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas de la Argentina, "al recibir las invitaciones cursadas por su intermedio a los indígenas locales para enviar representantes al Primer Gran Parlamento que se celebrará en Neuquén en 1972... que allí no había indios, que todos eran 'argentinos', o 'cristianos civilizados'". Hasta los propios antropólogos no quedaron exentos de esta tendencia nacionalista, negando siempre a la población coya el status de grupo indígena.

Por lo tanto, ¿por qué quedarían de un lado alineados, lo étnico, o sea, el catolicismo andino o las manifestaciones de la cultura tradicional, con los símbolos nacionales, y, por el otro, la facción representada por los evangélicos? ¿cómo es posible, en el marco de esta historia, que lo anti-étnico sea también antinacional? Es posible que, desde la perspectiva evangélica se perciba la relación etnia-nación como dos términos que, a pesar de antitéticos, son constitutivos de una realidad única, donde uno de ellos -la nación- es la fuente emanadora del sentido y del valor y el otro -la etnia- subordinado a un lugar subalterno en la jerarquía formulada por el primero. En el marco de una nación, definida como un conjunto de poblaciones con sus símbolos culturales propios que no se encuentran sólo articulados sino también jerarquizados, es posible entender que algunos actores rechacen simultáneamente el lugar étnico que les es asignado junto con el universo nacional de cual esta asignación emana. Si es así, al abandonar los indicadores un repertorio simbólico alternativo, los evangélicos parecen dispuestos a sacrificar los predicados exteriores de lo étnico para usufructuar de ciertos beneficios percibidos como vitales para su continuidad en tanto grupo humano. Si es así, cabe preguntarse una vez más aquí sobre qué es lo étnico y en qué consiste el yo étnico mínimo para que un grupo como tal tenga continuidad.

En los puntos siguientes intento complementar y defender la tesis que aquí adelanto, revelando otros aspectos de la expansión evangélica en los andes jujeños.

2. Cambio religioso como idioma de rebelión

En relación con el punto anterior es evidente que, en los pueblos quebradeños de mayores dimensiones y con una estructura de poder y prestigio local diversificados, la conversión al evangelio llega a tener la significación -al menos desde el punto de vista de los agentes sociales- de una verdadera rebelión silenciosa, un paso al frente de aquellos que se vieron siempre relegados a un papel subordinado. A través de la con-

versión, éstos se apropian de un discurso por medio del cual fundamentan una forma de autoridad que pasan a ejercer. Dejan de medirse a sí mismos por la escala oficial que establecen las jerarquías de prestigio e influencia vigentes e instauran una nueva referencia basada en la Biblia, a partir de la cual pasan a colocarse en la posición de quien juzga y adjudica valor. Según las palabras de un informante, "en el mundo hay escribas, letrados, fariseos y sacerdotes: son las jerarquías, los poderosos, los cultos; y hay publicanos y pecadores: son los humildes las gentes de menos cultura. Estos son los que se convirtieron. Y, con la Biblia en la mano, nadie puede decir: éste es demasiado miserable, demasiado indio, demasiado analfabeto o demasiado inseguro como para entender o predicar la palabra de Dios. Porque entre los más pobres, los más humildes, siempre hay alguien que se ilumina por la misericordia de Dios y descubre que todos somos iguales frente a El".

De la misma manera, como es común, por parte de los adeptos de los pueblos grandes, la referencia a los evangélicos que habitan en los lugares más alejados de la puna o de los valles donde la gente vive más aislada y es vista generalmente según los padrones vigentes en la Quebrada como más atrasada. He escuchado varias versiones de la siguiente afirmación: "con la Biblia en la mano, un hermano de Cusi-cusi, arriba en la puna, que apenas lee, vale lo mismo que el Papa".

Este tipo de referencia constituye, aparentemente, una tentativa de revertir la escala de jerarquías establecidas y propone una rebelión simbólica de los fundamentos del orden conocido. Admitiendo que se trata, por lo menos, de una subversión puramente ideológica, sugiero la importancia de evaluar sus consecuencias prácticas, es decir, dimensionar el grado de reacomodamiento real del poder económico y político que ella trae consigo. Al mismo tiempo, creo teóricamente relevante un cotejo de esta tesis con la otra más conocida, de que el evangelismo lleva a una actitud de sumisión ideológica -y, por lo tanto, a un refuerzo de la subordinación política y económica-, cotejo que deberá mostrar de qué manera se produce la inversión de ambas lecturas, la del actor propiamente dicho y la del sociólogo-observador; es decir, que permita comprender cómo es posible este tipo de contradicción entre la visión del nativo y el modelo analítico. Posiblemente llegaremos a la conclusión, parafraseando a Lévi-Strauss, que quienes optan por el protestantismo operan de acuerdo con una política de lo concreto, en tanto que la nuestra es una política de lo abstracto.

3. La prédica evangélica y los símbolos nacionales

Una de las instituciones claves para entender la relación entre las religiones evangélicas y el horizonte de la nación es la escuela. Recorde-

mos que, con el advenimiento del capitalismo, la escuela substituyó a la Iglesia en su papel dominante como parte del aparato ideológico del Estado. En los pueblos de puna y Quebrada, la escuela todavía intenta consolidar este papel y resulta claro su proyecto de llevar la presencia del estado nacional a los lugares más distantes, implantando sus símbolos y haciendo conspicua su presencia, así como también esforzándose por transmitir la noción de un estilo o cultura nacional. No olvidemos que fué la escuela quien tuvo a su cargo, a principios de este siglo, la erradicación de la lengua quechua, antes hablada extensivamente en la puna jujeña (Rabey, 1984).

Es importante aclarar aquí que, en ambiente de puna, las escuelas son generalmente albergues donde entre cincuenta y cien alumnos son alojados y alimentados con cuatro abundantes comidas diarias. Tanto en Coranzulí como en El Toro, es posible afirmar que la escuela ordena, de acuerdo con el ritmo de sus actividades, la vida de la población. En ella se educa, se abriga y se articulan los contactos de la comunidad con el mundo de afuera. Es a través de esta institución que los intercambios con el Estado se hacen más visibles a los ojos de los habitantes. A esto se suma su importancia como fuente de empleos y de circulación de dinero. Tal es su importancia en este sentido que son los Consejos Vecinales, en los que participan todas las familias de la localidad, los que escojen quiénes serán empleados para ocupar sus cargos no docentes, como el de portero, cocinero, ayudante de cocina, encargados de dormitorios, etc.

Así como una observación inicial me permitió comprender la escuela como símbolo de la presencia nacional en los pueblos quebradeños y puneños, también documenté la existencia de conflicto entre el culto evangélico y la escuela misma. Efectivamente, es una preocupación creciente de los maestros la prohibición, por parte de los padres de alumnos evangélicos, de que éstos participen en diversas prácticas habituales de la escuela como cantar, jugar, representar en público durante los actos de conmemoración de fechas patrias, etc. Por otro lado, en estos pueblos, la escuela permanece explícitamente aliada a la Iglesia Católica.

Al llevar el análisis al plano que funda las alianzas, constatamos que, por un lado, el estado nacional con su territorio, instituciones y símbolos se encuentran alineados como una estructura unitaria. Por otro lado, la población coya, que, por su historia y su dispersión geográfica, trasciende estos límites nacionales, territoriales y simbólicos, se constituye como un componente de la nación en constante tensión con esos límites. Dentro de esta tensión, la Iglesia y el catolicismo andino se encuentran

en una situación ambigua: si, por un lado, las jerarquías eclesiásticas y su estructura institucional están vinculadas al Estado argentino, y así son percibidas por los actores sociales, las prácticas populares del catolicismo popular vinculan todavía al noroeste argentino a su horizonte cultural originario. Evidencia de esto es, por ejemplo, el impresionante culto a la virgen boliviana de Copacabana, durante la Semana Santa en Tilcara, con una procesión donde participan más de 500 sikuris, agrupados en bandas, y llegados en su mayoría del sur de Bolivia y de otros pueblos de la puna, quebradas y valles. Esta procesión combina el culto a la virgen con el culto prehispánico a la Pachamama.

Al contrastar la Iglesia con la escuela, es posible decir que, si la Iglesia fué parte esencial del aparato de dominación en el sistema colonial, la escuela lo es del Estado-nación moderno. Desde esta perspectiva, es comprensible que algunos sectores, menos susceptibles a las articulaciones del Estado argentino, perciban ese Estado como un heredero directo del colonial y encuentren consonancias con un orden que se presenta como capaz de trascender a ambos. Me refiero a los sectores que buscan una referencia en la ideología transnacional que nacional propuesta por la simbología evangélica.

En el año 1979, cuando parecía inminente un enfrentamiento bélico pude observar un fenómeno semejante entre los mapuches de la patagonia argentina. El pueblo mapuche, a partir de su identificación problemática con las nacionalidades argentina o chilena, hace sentido de la ideología también supranacional de las misiones religiosas protestantes, en oposición a las misiones católicas, que son asociadas con los estados nacionales. Aunque parezca paradójico, esto sucede a pesar de la intolerancia del protestantismo para con los símbolos de la cultura tradicional del grupo, en contraste con la actitud liberal del catolicismo para con estos símbolos. De hecho, un número creciente de paisanos mapuches parecen encontrar una equivalencia entre su antagonismo histórico con un Estado nacional, y una opción religiosa también conflictuante con la religión del Estado.

En ambos casos, curiosamente, no son las banderas étnicas, como podría esperarse, las que se levantan frente a los símbolos de la nación. En su lugar es una estrategia de desetnificación la que surge, entre algunos sectores, buscando un plano de legitimación superior y más comprensivo para poder, a partir de él, responder a los procedimientos impositivos del Estado. En este caso: desetnificar significa hacerse más fuerte para desnacionalizar.

4. El cambio religioso y sus núcleos semánticos

Los testimonios oídos sobre la conversión apuntan hacia la existencia de algunos temas centrales o núcleos semánticos alrededor de los cuales el nuevo discurso religioso se organiza y a partir de los cuales tiene sentido.

El más conocido de ellos, pero no por eso mejor comprendido, es el tema del vino y de la chicha con su constelación de significados históricamente asociados. El vino no meramente entendido como la bebida alcohólica que actúa químicamente en el organismo determinando la aparición de un estado de conciencia, sino como símbolo clave que detona ritualmente la comunicación, al mismo tiempo que demarca y organiza el ámbito y el tiempo de la reunión en los eventos comunitarios. Como tal, el ritual del punto evangélico y particularmente la lectura prolongada de versículos bíblicos, parecería venir a sustituirlo, constituyéndose en el nuevo símbolo que organiza el encuentro y da el marco que orienta la extroversión. Nos encontramos, sin duda, frente a una resimbolización del tema de la fiesta; una fiesta ya depurada de sus elementos étnicos pero capaz de aglutinar en torno de un sentido a los miembros de una comunidad.

Con esto se relaciona el otro tema a ser mencionado, el tema de la palabra o, más precisamente, de la autoridad de la palabra. Esta cuestión reviste una importancia regional pues es conocido el ethos de silencio de los habitantes de la Quebrada y, mucho más todavía de los habitantes de la puna. Este ethos deriva posiblemente del hecho de que el quechua, lengua franca que fué general en la región (Boman, 1908), se perdió casi totalmente en el curso de las últimas tres generaciones, y que la expresión fué perseguida por la escuela obedeciendo una política oficial del Consejo Nacional de Educación a partir de 1915.⁶ Varios entrevistados han mencionado que la gente es "insegura", "tímida para hablar", "cohibida" y que, al entrar en la "sejta" (secta), "pierden la timidez". Con la Biblia como fuente léxica y temática, se establece la práctica ritual de un discurso religioso que sigue una línea formal definida y redundante. El estilo es retórico y los miembros se entrenan para dominar esta forma.

6 Rabey (1984) relata, basándose en una comunicación personal de Marcó del Pont, que el Consejo de Educación dió orden, a principios de siglo, "indicando a los maestros de la región que impidieran a los niños expresarse en quechua". Como el mismo autor comenta, si asociamos esa orden a la imposición masiva y policialmente controlada de la escolarización en el país, tendremos una dimensión de sus consecuencias.

Así, se recupera la palabra y se la fundamenta en la autoridad incontestable del libro sagrado.

Otro aspecto que surge de los testimonios recogidos y que complementa en el párrafo anterior es el uso de la Biblia -a la que oí ser llamada "mi diccionario"-, señalado por algunos miembros como apoyo para el entrenamiento de la mente y como principio estructurador de pensamiento.

"Supongamos que tenemos un recipiente. Lo llenamos con granos de maíz seco y ponemos agua: se hinchan y rompen el recipiente. Cuando tenemos porciones de la palabra del señor en la mente ellos se van extendiendo, se van reproduciendo en la mente. La mente crece".

Esta cita, interpretada a la luz de la entrevista conjunta a varios hermanos bautistas de la cual fué extraída, describe claramente el potencial generativo de las ideas contenidas en la Biblia. La imagen de los granos de maíz expandiéndose hasta romper los límites del recipiente recuerda la capacidad ilimitada del lenguaje para generar nuevas ideas a partir de un número reducido de elementos. El ejercicio de la capacidad a que este informante se refiere se relaciona directamente con el desarrollo de la habilidad verbal.

He recogido datos que comienzan a mostrar cómo se realiza este entrenamiento. Sería interesante continuar documentando estos procedimientos para luego analizar sus características. Así mismo, comparar el método de adquisición del lenguaje basado en la Biblia con aquellos puestos en práctica por la escuela nos permitiría comprender las razones del éxito y fracaso relativo de uno y otro.

Una vez más, entre los grupos que optan por el evangelio, no es a través de la recuperación del quechua ni del castellano escolar, emisario ideológico de la nación, que reestablece el dominio de la comunicación después del trauma causado por la persecución de la lengua franca de principios de siglo, sino por un castellano impregnado e inseparable de los contenidos bíblicos que sirve de vehículo: una lengua que crea un nuevo mundo, ni étnico ni nacional, y que intenta así superar y colocarse por encima de la antinomia de vencidos y vencedores.

5. Conversión evangélica y afluencia económica.

Es común escuchar a los no evangélicos hablar de los que se han convertido y sugerir que "reciben dinero", "son ayudados", y por esto consiguen mejorar de posición económica y hasta amasar pequeñas fortunas. Esto se debe a que los miembros de una Iglesia Evangélica cons-

tituyan una red de relaciones a través de la cual fluyen recursos de todo tipo. El pastor y/o los ancianos de la congregación ordenan y administran este flujo de recursos que además, en la medida de lo posible, no son jamás canalizados hacia el exterior de la red.

Si uno viene y pide y no es "hermano", uno pide que es para uno. Si estoy viendo que el hermano necesita, entonces le ayudo, y la iglesia ve por esos, los que no tienen nada: "vamos a ayudarlo", en esto estamos de acuerdo todos.

Conforme a lo dicho, los líderes religiosos son verdaderos mediadores que evalúan constantemente el mérito de necesidades que son manifestadas. Estos recursos pueden ser dinero u otros tipos de ayuda material que fluyen desde la zona de la red constituida por gentes en mejor posición económica hacia las zonas más pobres. Puede tratarse también de protección. Un caso típico lo constituyen las minas jujeñas, como Aguilar y Pirquitas, donde los evangélicos son numerosos en la administración, y ser evangélico aumenta las posibilidades de obtener empleo. Así como puede tratarse de servicios: un abogado, médico o dentista podrá atender gratis o a menor precio a miembros de la red en caso de necesidad; un albañil o plomero pondrá a disposición de la iglesia su mano de obra en tiempo libre; un comerciante les venderá más barato o les comprará la lana a mejor precio. Pero es necesario aclarar que no siempre la ayuda fluye desde los polos más pudientes hacia los menos. En algunos casos, es simplemente mano de obra lo que resulta necesario, o inclusive apoyo para alguna iniciativa de algún miembro en la arena de la política local.

De esta manera, es posible decir que la iglesia constituye una red de redistribución de recursos por la que circulan no sólo bienes materiales, sino también ayuda, protección e información.

6. Iglesias evangélicas y articulación regional.

En relación con el punto anterior, varios testimonios me llevaron a considerar que los evangélicos de una misma iglesia constituyen asimismo una red de relaciones que es también una red de articulación regional por la que circula información: un sistema de comunicación. De hecho, en cada feriado largo todos los hermanos de una región que pueden hacerlo se reúnen por uno, dos o tres días en un pueblo previamente fijado. Existe una equivalencia de sentido entre estos encuentros regionales organizados y las tradicionales ferias, fiestas y peregrinaciones que se organizan en los pueblos, generalmente siguiendo el calendario religioso católico. De hecho, con la institucionalización del

mercado, ya no se hace tan relevante la circulación de bienes materiales como tal (frutas, papa, carne, telas, etc). Al mismo tiempo, para algunos sectores de la población, el evento social tradicionalmente vinculado a la circulación de bienes materiales y su papel en la comunicación regional pasaron a estar asociados a la circulación de símbolos religiosos. Sin embargo, no se trata simplemente de que las ferias decayeron y fueron sustituidas (de hecho, muchas de ellas continúan en plena vigencia), sino de que la sociedad se ha diversificado suficientemente, dando lugar a la emergencia de nuevas identidades y, con ellas, a nuevas estrategias para la articulación regional de los grupos correspondientes.

7. Cambio religioso y confluencia con la historia occidental.

En todas la entrevistas realizadas, dos cuestiones se señalaron como fundamentales para comprender el abandono del catolicismo y la opción por el evangelio. La primera hace referencia a lo que es descrito como "idolatría" y la segunda al factor que determina la salvación.

En efecto, se reniega de "el engaño" por parte del catolicismo tradicional y su culto idolátrico en primer lugar. A continuación se hace referencia a Dios, y no al hombre, como fuente y determinante de la salvación, siendo repudiado el aspecto de trueque y de reciprocidad entre hombres y divinidad -sea ésta la Pachamama o los sentidos católicos- que caracterizan el comportamiento religioso tradicional.

"La salvación la planifica el Padre y la ejecuta el Hijo; los méritos humanos no entran. El bien es necesario para la subsistencia humana, pero no para ir al Cielo. El mérito humano sirve al hombre: sirve para convivir en la sociedad humana. El bien es necesario para la subsistencia humana y para el bien en la tierra, pero no para ir al Cielo: la salvación es un don de Dios."

Son varios los testimonios que registré que enfatizan este aspecto de la creencia "es el Padre que elige", no la persona humana, subrayando repetidamente la asimetría que caracteriza esta relación en contraposición con la simetría que subyace a la espera de reciprocidad en el culto tradicional. En esta visión, el creyente nada puede hacer más que creer, ya que su salvación no depende de sus obras. Su comportamiento más disciplinado y conciente de los deberes y obligaciones sociales que sobrevienen después de la conversión es visto como una mera consecuencia de ésta y no como su causa, tal como podría haberse esperado. El cambio de comportamiento señalado sirve entonces como signo y evidencia de un cambio más sustantivo e invisible, por ser exclusivamente de orden espiritual, ha ocurrido en la vida de la persona.

A partir de este cisma personal se construye una analogía y una conexión entre la experiencia local y la historia del cristianismo. Es en estos conceptos, sugiero, que la historia local y la historia de Occidente confluyen. Subyacente a esta interpretación nativa del cambio religioso, se encuentra una visión de la Biblia como libro de Historia más que como dogma religioso: una historia en la que los acontecimientos que marcaron la vida del pueblo hebreo se confunden con los que constituyen la vida del pueblo de Coranzulí, tal como revelan inequívocamente algunos testimonios recogidos:

“Antes, para los gentiles, la persona se salvaba pero por un año nada más. Se tenía que hacer un sacrificio una vez por año, al año había que ofrecer otra vez... Antes, al año teníamos que matar otra vez los corderitos. Venía el sacerdote y hacía el holocausto. Los que están en la religión Católica Apostólica Romana hacen esto hacen los mojones, cantan, bailan”.

En su impresionante lucidez, el informante me estaba hablando de la transformación de un tiempo repetitivo, de un universo mítico-ritual cíclico, en un tiempo histórico, Kerigmático (cf. Ricoeur 1978: 40 ff). En un claro paralelismo con esta transformación de la concepción del tiempo, como señalaré más abajo, se me mostró también la transformación de un espacio cualitativo, cerrado sobre sí mismo, en un espacio lineal, cuantificable, sujeto a equivalencia y, en última instancia, comercializable.

Lo relevante de la cita transcrita más arriba es la similitud, establecida por el informante, entre lo que hacen “los que están en la religión católica” y la descripción bíblica del culto idolátrico al becerro de oro. De la misma manera es a través de términos tales como “gentiles” y “holocausto” que se evidencia el vínculo entre el estado de cosas anterior a la conversión evangélica en la puna y el Antiguo Testamento, estableciéndose así un puente de equivalencias conceptuales entre el presente y un pasado que, siendo para Occidente remoto, es para el informante contemporáneo. Se trata de un gancho o eslabón eficaz e incontestable, porque mítico, para el cual los “animadores de la palabra de Cristo”-nombre que reciben localmente los catequistas católicos- difícilmente encuentran respuesta.

Es desde esta perspectiva de transformación del mito en la historia que nociones como “verdad”, “novedad”, “conocimiento” y hasta de lisa y llana “información” son invocadas en relación con la llegada del texto bíblico. Se trata de la Biblia leída como un libro de Historia, imbuído de una actualidad semejante a la de un periódico que acaba de ser

distribuido entre los vecinos del pueblo. Pero el aspecto más original de esta experiencia de acceso a la noticia es que, por primera vez posiblemente, se trata de una historia donde este hombre de Coranzulí, este hombre puneño, se ve como actor y protagonista de la narración que, de esta manera, le llega a las manos. Esta narración se desarrolla, a sus ojos, sobre el fondo familiar del paisaje puneño que habita. Es el pueblo escogido.

Así, nos encontramos con un hombre que está intentando entender y enterarse de lo que pasa en un mundo distante del que, en buena medida, depende pero al cual no tiene acceso. Y lo que recibe es un relato donde él mismo pasa a ser la figura central, la figura transformadora, portadora del evento, de la noticia, protagónica, a la cual se incorpora activamente.

"No sabíamos, todavía no conocíamos, hasta que vinieron a contar-nos las buenas. Un señor vino a la plaza pública y dijo que venía a traer las buenas nuevas. Comencé a interesarme: quería estudiar, leer, saber... la verdad. Ahí compre la Biblia para saber. No porque me enfermé ni nada, fue porque quería saber lo que pasaba".

No olvidemos que los pobladores de la puna argentina fueron periferia de estados fuertemente centralizados durante casi un milenio: primero, en dependencia del Imperio Incaico; posteriormente, de los Virreinos de Lima y del Río de la Plata -a su vez periferias del Imperio Español-; y, en la actualidad, de la nación argentina -nuevamente periferia del sistema capitalista con sus centros. En esta condición periférica, el puneño concibe su historia como construida, a lo largo de los tiempos, no sobre el eje de la experiencia continua de las generaciones que por allí transitaban, sino siempre como consecuencia de los acontecimientos que tuvieron lugar en los centros distantes de poder. La llegada de la Biblia, en principio, da continuidad a esta manera de percibirse porque viene a relatar un hecho remoto, pero inmediatamente invierte esta percepción dando la posibilidad, a quien la escucha, de incorporarse a esa historia como un agente de ella.

La descripción y el análisis de los procesos ideológicos por los cuales la historia local empalma con la historia de Occidente podrá llevar a una reflexión teórica sobre el papel de las construcciones míticas en el contexto de la historia. Ya no se trataría de mito en oposición a historia, sino de mito sirviendo de base y orientación para el devenir histórico. Una de las preguntas posibles es si el discurso mítico comenta, actualiza o positivamente influencia otros procesos sociales y económicos. De hecho, coincidentemente con el mencionado empalme histórico como

construcción ideológica, acontece una progresiva integración económica de estos sectores tradicionalmente aislados de las redes del mercado supra-regional. Podría entonces pensarse que se hace necesario revisar el preconceito de que la lectura excesivamente literal y descontextualizada del texto bíblico por parte de estas comunidades lleva a una ilusión atemporal y por lo menos, a una distorsión en la percepción del tiempo. Lejos de esto, la noción, por parte de un habitante de Coranzulí, de que finalmente se incorpora a una historia universal, puede ser nada más que una descripción verosímil del proceso de cambio e integración que experimenta.

8. Cambio religioso y relación hombre - naturaleza

En el horizonte religioso tradicional, el complejo del culto a la Pachamama no actúa como regulador de las relaciones entre las personas. Desde este punto de vista, no se trata de una religión cuya prédica se apoya directamente en la propuesta de ética particular. Más bien, ella regula las relaciones entre el hombre y la naturaleza, y es a través de la mediación de estas últimas que aquéllas parecen organizarse.

En la concepción religiosa tradicional, divinidad y tierra se confunden. Esta concepción es generalmente entendida como resultante del sincretismo entre el catolicismo y el culto andino prehispánico a la Pachamama (nombre a veces traducido vulgarmente como "madre-tierra"), aunque algunos autores llegan a hablar de un verdadero "paralelismo psíquico" donde coexisten ambas tradiciones religiosas en la conciencia de las mismas personas sin confundirse ni diluirse una en la otra (Merlino y Rabey 1983).

La Pachamama es, para todo habitante de la región andina de Jujuy, "la tierra" y siempre que se desee propiciar su fecundidad se debe honrarla con el simple gesto de dejar caer parte de cualquier alimento o bebida antes de ingerirlo. Sin embargo, hay lugares privilegiados para entrar en ese diálogo con ella: ojos de agua, cascadas, cerros; así como hay también momentos predeterminados del ciclo anual, sin que por esto otros lugares y momentos sean impropios. Así, el horizonte natural, donde las familias de pastores se asientan y lo recorren en busca de pastos para los animales, está marcado por "mojones": montículos de piedra que establecen los puntos de contacto con la Pachamama. Estos montículos son regularmente incrementados en ocasiones prescritas por el ciclo anual como, por ejemplo, la "señalada", o marca del ganado menor.

De esta manera, por un lado, en la dimensión temporal el ciclo agrario y el ciclo ritual no están simplemente interrelacionados sino que son una cosa única e indivisible a los ojos del habitante tradicional de estas regiones, haciendo que no se pueda hablar de "actividad productiva" en cuanto concepto separado de "actividad de culto" (cf. Merlino y Rabey 1978).

Por otro lado, en la dimensión espacial, la relación con la divinidad y la relación con el espacio utilizable -términos que nuestros hábitos del lenguaje nos obligan a distinguir- constituyen una realidad indisociable. La tierra es el aspecto físico, efectivamente mapeable, de una subjetividad metafísica con la que es posible entrar en comunicación a través de lugares topográficamente idiosincráticos. Ella es diferenciada, dotada de atributos significantes, animada. Dialoga con sus habitantes a través de estos lugares: es en ellos que ella ofrece agua, pastos, paso, y es también por ellos que recibe los cuidados, las libaciones, las ofrendas.

Los autores citados dicen de ellos:

"No hay lugares que sean exclusivamente dedicados al culto (...) En la casa de don Valentín, el 'challaco' (libación) de agosto se celebra, invariablemente, en un ojo de agua cercano a la vivienda y desde el cual (...), según la gente, 'pueden verse todos los puestos' (...) la señalada ('marca' del ganado de pequeño porte) tiene, también, su lugar fijo: el corral cercano a la casa (...), tanto en el ojo de agua como en el corral se levanta un mojón, es decir, un montículo de piedras de cuarzo blanco; en la base de éstos (...) se depositarán luego las ofrendas rituales. En las inmediaciones del corral hay, además, un tercer mojón, donde se lleva a cabo el 'despacho' del carnaval. En el cruce de los caminos o en los puntos más elevados de las 'abras', se suele erigir otro tipo de construcción cültica: la 'apacheta', levantada con la ofrenda de piedra de cada caminante que atraviesa el lugar. Finalmente, la línea divisoria entre las posesiones de las familias vecinas está indicada por mojones ubicados en puntos elevados del terreno, los cuales no sólo tienen una finalidad demarcatoria sino que encierran un significado cültico... Uno de los habitantes del área, que amplió su dominio, levantó con la misma técnica y devoción con que se erigen las apachetas, un mojón en la misma línea lindera (...) De esta forma, materializó la nueva delimitación territorial y creó, ritualmente, un nuevo espacio (...) Las acequias para irrigar las pasturas, los ojos de agua, el pie de los cerros, los límites con las posesiones vecinas, las encrucijadas de los senderos, todos son lugares de relevancia cültica donde cada vez que se pasa por ellos, es preciso realizar una ofrenda" (Merlino y Rabey 1983:151-2).

Por lo tanto, es a través de estos puntos de contacto que se "chaya" o "da de comer" a la tierra. Se trata de lugares significativos del terreno ocupado. De esta manera, el vasto altiplano, monótono e inexpressivo para los extraños, es transformado en un texto donde el tránsito humano inscribe sus signos a lo largo de la historia. Tales demarcaciones dan testimonio de la persistencia de una tradición que tiene una concepción metafísica y trascendente del horizonte que habita. El sentido de comunidad y los valores y rutinas que rigen la interacción en su interior son correlatos de los valores y rutinas que rigen la relación con la tierra. Las relaciones interpersonales son solamente otro aspecto de las relaciones con la naturaleza.

Solamente es posible dimensionar adecuadamente el cambio introducido por la llegada de los cultos evangélicos a partir de este marco de la relación tradicional entre los habitantes del altiplano y su medio físico. Es significativo el hecho de que lo primero que ocurre cuando una familia se convierte, es el derrumbamiento de los "mojones" de la casa que pertenece a esa familia. Este derrumbamiento se realiza generalmente con la ayuda de un camión u otro vehículo pesado. Con este gesto, que podría ser descrito como un gesto anti-ritual, un gesto con intención desritualizadora, la clave que regulaba la antigua relación con la naturaleza es destruída y está muda de papel y significado.

De hecho, el puneño pasa a mirar su horizonte como miraría cualquier otro: sólo las técnicas de explotación le son específicas. Deja de tratarse de un texto que habla de la presencia de una tradición y de una forma de comunidad para transformarse en recurso abierto a la explotación. Así, la antigua mediación de la cultura tradicional entre el hombre y la naturaleza desaparece.

Varias veces pregunté a evangélicos ya antiguos de diversas localidades cómo podían continuar realizando la "señalada" sin dar de comer a la tierra. La respuesta fue siempre: la "señalada" pasa a ser meramente una práctica agropecuaria, necesaria para el reconocimiento de los rebaños. Es decir, tierra y animales dejan de ser manifestaciones de un espíritu vivo para convertirse en cosas, recursos explotables y cuantificables. El proceso así denotado podría ser descrito en los términos típicos de un pasaje a la modernidad (cf. autores como Weber, Horkheimer, Habermas o Dumont, entre otros). La relación con la naturaleza deja de asumir una forma comunicativa para convertirse en una relación sujeto-objeto regida por una razón instrumental. La naturaleza es objetivada y transformada en exterior y opuesta a la conciencia de sus habitantes; lo que en ella era cualitativo se hace cuantitativo; el pensamiento

que la organiza deja de ser simbólico para hacerse calculante. La tierra deja de ser pensada como "oconomía" para ser pensada como "economics" (Taussig 1983), en un proceso que en términos de visión de mundo y a pesar de las diferencias contextuales, tiene trazos comunes con aquél del pasaje "de propietario a posero" descrito por Esterici (1987:98). Allí, la introducción de nociones como la de "medición", "interfiriendo en la organización anterior de espacio, introdujo el concepto de tierra como cosa divisible, alienable".

La Opción Evangélica Como Estrategia de Desetnificación.

Un rasgo generalmente reconocido en los procesos de conversión a los credos evangélicos es lo que puede ser descrito como una tendencia explícita y decidida hacia la "desetnificación". El proyecto desetnificante es aquél que propone el abandono de los rasgos de identidad de un grupo, esto es, la música y la danza, la mitología, las formas de culto y la cosmovisión, el vestuario y cualquier otro conjunto de comportamientos tradicionales.

En el caso particular de los coyas de los andes centrales argentinos, a quienes vengo refiriéndome, es fácil identificar las razones por las que el proyecto desetnificante hechó raíces en la conciencia de muchos de ellos. La clave para la comprensión de este verdadero fenómeno social y cultural, de acuerdo con lo que interpreto de varios de los comentarios que recogí en entrevistas, está en la insatisfacción con el papel y el lugar que ellos asignado en el concierto de los grupos y sectores que integran la sociedad nacional. Por un lado, se los ve como una reserva de "lo típico", de "lo étnico", en tanto que "folklórico", y de lo "folklórico" en tanto que ornamental. Se trata de una visión folklórica de lo étnico, donde este último se vuelve pura apariencia sin sustrato sociológico e histórico. Por otro lado, la nación los trata como aquellos "cabecitas negras", "primitivos" y "casi bolivianos" que forman el ejército de mano de obra barata llegada del interior remoto para servir en las grandes ciudades o hasta como carne de cañón en empresas bélicas quijotescas. Es una operación de lógica simple la que supone que, eliminando la primera de estas instancias, quedará automáticamente desarticulada la segunda. Por que no? -¿Quiere saber si tengo la pluma, señorita? me dijo, al ecibirme, con altanería y sarcasmo, un hermano bautista de Humahuaca, aludiendo a la visión caricaturesca del indio con plumas en la cabeza. Con esto se burlaba también de todos los estereotipos con que los turistas y la ciudad llegan al pueblo. Yo lo entendí.

En síntesis, el proyecto de desetnificación es una evidencia de la tentativa de dejar de ser prisioneros de un "ser nacional", de una representación de la nación, donde éste lugar ambiguo y penoso tiene plena vigencia. De esta manera, soltarse de las amarras de la tradición y del papel real y efectivo reservado a lo tradicional en la ideología hegemónica de la sociedad a la que pertenecen se presenta, a los ojos del habitante de la puna y de la Quebrada, como un camino posible para acceder a la condición de ciudadanía, como categoría emergente de una racionalidad universal. Buscan, entonces, la referencia del universo, entendido como Occidente, y no -comprensiblemente- de la nación.

Por esto, para muchos, el precio de la desetnificación, del abandono de las tradiciones, no es sentido como demasiado alto. Es una de las estrategias viables para revertir a favor del grupo los valores anti-minoritarios de la nación. Si entendemos que el pensamiento social que construyó la imagen dominante de nación en Argentina la concibió de forma tan concisa y homogénea como si la propia nación tuviese que comportarse a la manera de una etnia (Segato 1990), y la programó para entrar en competencia abierta con sus otros componentes interiores, entenderemos también el sentido de las estrategias que, siendo desetnificantes y posicionándose como adversas u omisas en relación a los símbolos de la nación, reniegan simultáneamente del papel y del lugar asignado a lo étnico y de los predicados patrióticos propios de la entidad que le asigna ese lugar y ese papel.

En otras palabras, hay intereses grupales que son sentidos como más urgentes y vitales que el propio repertorio simbólico tradicional que representa diacríticamente la etnicidad. Esto puede llevarnos a tener que reinterpretar lo étnico de una manera más dinámica o, por lo menos, a intentar evaluar, a la luz de este tipo de estrategias, hasta qué punto es posible identificar una continuidad de grupo que no pase por los niveles más visibles de su identidad.

En los relatos de los etnógrafos latinoamericanos hay otro tipo de evidencias de esta estrategia, que busca encontrar un nexo directo entre un proyecto visto como auténticamente popular, es decir, como emergente de los intereses auténticos de un grupo, y el proyecto humano universal, pasando por encima y descartando las tradiciones concretas, la "cultura" como conjunto de símbolos. Recuerdo por ejemplo la discusión de Bartolomé (1990) con un "distinguido intelectual zapoteca", al que acusa de levantar las banderas de una "filosofía indígena" en detrimento de su corpus mitológico. "Resulta visible, dice el autor, que los mismos intelectuales indios ya no valoran los sentidos posibles de la

enseñanza de la mitología, a la que asimilan a los aspectos más folklorizados de sus propias culturas". Es evidente que la cultura india, entendida como una filosofía, como un sistema de pensamiento, pasa a formar parte del más inocuo y prestigioso campo de las metafísicas posibles, deja lo étnico como alteridad vital e incómoda para convertirse en una de las variantes del pensamiento humano universal. Este "horror étnico" es del mismo tipo, me parece, que el de muchos de los habitantes de la puna y la Quebrada que pasan a engrosar las filas del evangelismo: lo étnico es percibido como una trampa, una marca diacrítica de subordinación e inmovilidad en el contexto de la nación.

En ambos casos mencionados, una larga historia de confrontación entre lo étnico y lo nacional marcó en demasía la cultura tradicional del grupo como predicado del estado de subordinación. Por lo tanto, sólo encontrando un nuevo papel, fuera de esta interlocución, parece posible el acceso a la ciudadanía en tanto situación de igualdad y dignidad humana. Para encontrar este nuevo papel, no sólo la tradición, en tanto cultura como repertorio simbólico, debe ser eliminada, sino también la nación como interlocutor privilegiado. En el lugar de esta relación surge otra, ya sin mediación de lo nacional; en el lugar del mito, surge una historia que empalma directamente con la historia universal, surge una religión con pretensión universal y libre de cualquier vínculo histórico con el estado nacional, y surge la filosofía como expresión de una racionalidad sin fronteras.

En un trabajo reciente (Segato 1990 - b), comparé este proceso con otro que llamo de "re-etnificación", característico de la entrada de los cultos afro-brasileños en Argentina y la re-introducción de la negritud en ese país. Allí afirmo que "cada uno, a su manera, se está sobreponiendo y rechazando activamente un modelo de la nación y de identidad territorial (...). Así, (...) estos sectores renuevan y modernizan la imagen de la nación e implosionan su territorio. Para esto, cada uno de ellos invoca un contenido opuesto a la idea-valor nación: un universalismo -como occidentalización- sin fronteras (los evangélicos) y un pluralismo irrestricto (los cultos afro-brasileños), (...) tendencias aparentemente contrarias entre sí pero que conviven en el mundo de hoy y subvierten solidariamente la racionalidad de la nación moderna" (op.cit.): 32). Si los cultos afro-brasileños, al expandirse en Argentina, subvierten el proyecto homogeneizador de la nación, los evangélicos suprimen el marco jerárquico dado por la antinomia nación-minoría.

Algunos Datos Sobre la Expansión Regional de los Cultos Evangélicos.

Después de una prospección inicial, resultó evidente que las iglesias evangélicas predominantes en Quebrada y puna son la Bautista y la "Libre" (Iglesia Cristiana Evangélica - Hermanos Libres), con predominio de éstos en puna y aquellos en Quebrada y en los pueblos puneños del extremo confín sobre el límite con Bolivia, en el Departamento de Rinconoda, como Cusi-Cusi y Paicone. La presencia de grupos pentecostales es menor y más reciente, reduciéndose a pocas casas de reunión de Asamblea de Dios y de "Los de Cristo" (Movimiento Cristiano Misionero: Cristo la Respuesta). Es importante aclarar que la situación en la capital de la provincia difiere bastante: allí es fuerte la presencia de sectas más dinámicas y agresivas como los mormones que son numerosos, la Asamblea de Dios (pentecostal) y los Testigos de Jehová (milenario); la misma variedad caracteriza a la ciudad fronteriza de la Quiaca.

La Iglesia Bautista se expandió en la provincia desde San Pedro Jujuy y la zona de los ingenios azucareros, a partir de la llegada de pastores de los Estados Unidos de Norte América en 1948. En 1952 se estableció en Salta, donde funciona actualmente su sede central regional, y comenzó a actuar en la Quebrada en el año 1953. La Iglesia Cristiana Evangélica es más antigua. Su conocido templo de la calle Salta al 900; en San Salvador de Jujuy tiene ya setenta años de fundado. Ese templo es sede de la iglesia madre, desde la cual se dio la expansión hacia las localidades de Volcán y Perico, hacia las ciudades de Ramal, y hacia localidades puneñas de los Departamentos de Susques y Cochinoca.

Ambas iglesias mencionadas son fuertes en los centros económicos de la provincia, tanto en las ciudades del ramal como en las minas de Pirquitas y El Aguilar, siendo que su red de proliferación emana de estos centros. Es justamente desde las minas que su influencia se recicla constantemente hacia localidades apartadas de la puna, y esta red de reciclaje coincide mayormente con la red de contratación de mano de obra por parte de las mismas. Por ejemplo, en el caso de la Iglesia Cristiana Evangélica, las informaciones que recogí indican que fue un único hombre, llamado Juan Salvá y oriundo de Coranzulí pero radicado en Volcán, quien llevó a la puna la nueva prédica en los años cuarenta. De esta manera, Coranzulí fue el primer pueblo puneño a ser evangelizado. Juan Salvá fue expulsado varias veces de la plaza pública de Coranzulí pero, finalmente, algunas familias como la suya propia, los Calpanchay y los Puca se adhieron. A partir de allí, el nuevo credo pasó a las minas y desde las minas se difundió a la mayor parte de los pueblos puneños

“como un reguero de pólvora”, tal como dicen los propios miembros al ser interrogados sobre este proceso excluyó de estas consideraciones la localidad de Susques que, como ya mencioné, no tiene evangélicos. Susques es un pueblo prácticamente sin fisiones que responde cohesionadamente al liderazgo casi caudillista del director de la escuela. Los habitantes de ese pueblo, por otro lado, no se emplean en las minas anteriormente nombradas, sino en las borateras de Provincia, Guairahuasi y San Nicolás, así como también trabajan para el estado en organismos como Vialidad, Agua y la escuela local, de grandes proporciones.

De las dos iglesias, es mayormente entre los bautistas que encontramos miembros con participación en la política partidaria local, mientras que los libres son predominantemente omisos en lo que respecta a la militancia política. Esto fue explicado por un evangélico antiguo de la congregación de libres de San Salvador de Jujuy con referencia al país de origen de cada una de estas iglesias. De acuerdo con esa explicación, los bautistas, por ser norteamericanos inicialmente, partieron de una noción liberal y laica de estado, lo que favorece su participación; en tanto que los libres, por ser originariamente ingleses, partieron de un Estado religioso vinculado indisolublemente a la Iglesia Anglicana, donde no hay lugar para la opción o la participación puramente política.

Quiero también hacer notar que en la ciudad de San Salvador de Jujuy es amplia la participación de miembros de la comunidad de inmigrantes sirios en la Iglesia Cristiana Evangélica, sobre todo de sirios, cuya religión originaria era ortodoxa.

Tanto los bautistas como los libres consideran a los pentecostales como “hermanos”, pero no así a los mormones, a quienes critican duramente. Ambas iglesias ven la prédica pentecostal como un tanto primaria en relación a sus respectivos ritos, a los que consideran “prácticamente iguales” entre sí. Para ellos, los pentecostales son algo así como “hermanos” menores. Un pastor bautista proveniente de Salta, que entrevisté en Humahuaca, me dijo:

“El hombre es un ser trinitario: cuerpo, alma y espíritu (...) La necesidad espiritual es una necesidad básica, medular, universal, pero se presenta revestida de distintas maneras. En algunos responde a temores, en otros a emociones reprimidas o mal encaminadas, en otros a la búsqueda de una respuesta racional (...) pero todos responden al Evangelio por un vacío espiritual. El pentecostalismo canaliza sin inhibiciones y de manera abierta el caudal emotivo de sus fieles. El plano emocional es menos profundo que el plano espiritual, pero es un camino (...) Todos son espirituales pero quien es fundamentalmente emotivo se va a sentir

más a gusto en una Iglesia Pentecostal, y quien es racional en una Bautista”.

Todo esto coloca preguntas ineludibles: ¿qué factores hicieron de los grupos aquí asentados un terreno propicio para la prédica de estas iglesias? La pregunta se torna más relevante cuando se toma en cuenta la situación del otro lado de la frontera, en Chile, donde los pentecostales son la mayoría no católica. El pastor que acabo de citar se mostró inclinado a explicar la escasa presencia pentecostal en la región diciendo que tanto bautistas como libres habían llegado mucho tiempo antes que aquéllos. Sin embargo, de acuerdo con sus palabras, “quien es (...) emotivo se va a sentir más a gusto en una Iglesia Pentecostal (...)”. ¿Estaría esto indicando una diferencia de estilo, de ethos, en las sociedades que los evangelistas encontraron a uno y otro lado de la frontera?

De cualquier forma, el argumento de la anterioridad de la llegada de unos con respecto a los otros me parece insuficiente ya que, de la misma manera, es posible decir que el catolicismo precedió largamente a todos y esto no impidió que en Coranzulí hoy sea minoritario y que en varios otros pueblos hoy cuente sólo con la mitad de la población. Tanto es insuficiente este argumento que, mientras en el resto de América Latina las sectas pentecostales y las milenaristas se difunden muy rápidamente, parecería que en algunos lugares del interior de la provincia de Jujuy hubo un retroceso de las mismas. Este es, por ejemplo, el caso de Tilcara, donde había adventistas hace veinte años y actualmente ya no existen. Una mujer bautista de ese pueblo explicó: “han muerto (...); se han unido a los nuestros”. Tal comentario no parece corresponder a la conocida vitalidad que la Iglesia Adventista tiene en el resto del continente.

Aun considerando la época de llegada como un factor por lo menos relevante, faltan trabajos históricos que iluminen la forma en que estas iglesias evangélicas dejaron de servir específicamente a la comunidad de administradores ingleses asentada en los ingenios azucareros de la zona del ramal para transformarse en misiones en constante expansión hacia las partes más remotas de la provincia. Todavía más inadecuado se muestra el argumento mencionado cuando consideramos que, tanto bautistas como libres son aún más antiguos en el sur del país, en la Patagonia argentina donde, sin embargo, son hoy diversas iglesias pentecostales las que predominan y continúan creciendo junto a las comunidades mapuche.

Una investigación futura podría ser dirigida a la comprensión de esta diferencia, que ya se presenta como fuertemente significativa. Ella

podrá iluminar diferencias subyacentes en las tradiciones y sistemas de creencias que precedieron la entrada de estos cultos, así como diferencias en las formas de colonización y ocupación del territorio en ambos lados de las fronteras al noroeste, y entre esta región y el sur del país. Por otro lado, y a partir de los datos ya recogidos, me parece relevante investigar las alternativas que estos grupos de iglesias ofrecen y las estrategias peculiares que emplean, así como precisar cuáles son las características de los públicos a que se dirigen.

BIBLIOGRAFIA

- Bartolomé, Miguel Alberto.
1990 "Revisitando la Mitología. Textos Míticos y Educación Indígena Trabajo presentado en la III Reunión Latinoamericana sobre Religión Popular y Etnicidad. México. del 5 al 9 de junio.
- Bourdieu, Pierre,
1982 "Genese e Estrutura do Campo Religioso". In A Economia das Trocas Tócas Simbólicas. Sao Paulo: Perspectiva.
- 1983-a "Gostos de classe e estilos de vida".in Pierre Bourdieu, org. Renato Ortiz. Sao Paulo: Atica.
- 1983-b "O campo científico". In Pierre Bourdieu, org.: Renato Ortiz. Sao Paulo: Atica.
- Boman, Eric,
1908 Antiquités de la Region Andine de la Republique Argentine et du Desert D'Atacama. Paris: Librairie H. le Soudier.
- Rodrigues Brandao, Carlos
1908 "O número dos eleitos: Religiao e Ideologia em uma sociedade de economia agrária no estado de Sao Paulo". Religiao e Sociedade 3: 53-93
- Colombres, Adolfo,
1977 La Colonización Cultural de la América Indígena. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Durkheim Emile
1976 The Elementary Form of the Religious Life. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Osterci, Neide,
1987 Conflito no Araguaia. Petrópolis: Vozes
- Evans-Pritchard, E.E.
1937 Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford: Oxford University Press.
- 1956 Nuer Religion. Oxford: Clarendon Press.
- Fernandes, Rubem Cesar
1981 "Fundamentalismo á direita e á esquerda" In Protestantismo e Política. Tempo e Presenca No. 29. Rio de Janeiro: Tempo e Presenca Editora Ltda-CEDI.

- Geertz, Clifford
1973-a "Religion as a Cultural System". In The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, Inc.
- 1973-b "Thick Description: Toward and Interpretative Theory of Culture" In The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, Inc.
- Giddens, Anthony
1979 Central Problems in Social Theory. London: Macmillan Press Ltd.
- Malinowski, Bronislaw
1922 Argonauts of the Western Pacific. London: Routledge and Kegan Paul.
- 1954 Magic, Science and Religion. Boston: Beacon Press.
- Merlino, Rodolfo y Mario Rabey
1978 "El ciclo agrario-ritual en la Puna Argentina". Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, vol. XII (N.S.)
- 1983 "Pastores del Altiplano Andino Meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico". Alpanchis vol. XVIII, no. 21, Cusco.
- Miller, Elmer S.
1977 "Simbolismo, Conceptos de poder y cambio cultural de los Tobas del Chaco Argentino" In Hermitte, E. y L. Bartolomé (eds.): Procesos de Articulación Social. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Novaes, Regina C. R.
1980 "Os Pentecostais e a Organização dos trabalhadores" Religiao e Sociedade 5: 65-95.
- Rabey, Mario
1984 "El Campesinado andino en Argentina en el contexto de los movimientos revolucionarios". Trabajo presentado en el II Encuentro de Estudios Bolivianos. Cochabamba, julio.
- Radcliffe Brown, A.R.
1952 Structure and Function in Primitive Society. London: Cohen and West.
- Ramos, Alcida Rita
1990 "From Eden to Limbo". Série Antropológica No. 94. Brasília: Depto. de Antropologia da Universidade de Brasília.

- Ricoeur, Paul.
1978 O Conflito das Interpretacoes. Ensaio de Hermeneutica.
Rio de Janeiro: Imago.
- Segato, Rita Laura
1984 A Folk Theory of Personality Types. Gods and their Symbolic Representation among members of the Shango Cult of Recife, Brazil. Tesis de doctorado en Antropología Social. The Queen's University of Belfast.
- 1986 "Inventando a Natureza: Família, Sexo e genero nos xangos do Recife" Anuário Antropológico/85. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- 1990-a "Iemanjá en Família: Mito e Valores Cívicos no Xango de Recife". Anuário Antropológico/88. Brasília: Ed. UnB.
- 1990-b "Una Vocacao de Minoría: A Expansao dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Re-etnicizacao". Serie Antropológica no. 99. Brasília: Depto. de Antropología da Universidade de Brasília.
- Taussig, Michael.
1983 The Devil and Commodity Fetishism in South America. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Tesler, Mario
1989 Los Aborígenes durante el Peronismo y los gobiernos militares. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, col. Conflictos y Procesos de la Historia Argentina Contemporánea, no. 21.
- Turner, Victor W.
1967 The Forest Of Symbols. Ithaca: Cornell University Press.