Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
70.910 - Brasília-DF
Fones: 273.3264 (direto)
274.0022 - ramal 2368

Série Antropológica nº 61
Brasília-DF
1987

Algunas propuestas para un estudio del cambio religioso: la expansión evangélica en la quebrada y puna jujeñas

Rita Laura Segato

ALGUNAS PROPUESTAS PARA UN ESTUDIO DEL CAMBIO RELIGIOSO: LA EXPANSIÓN EVANGÉLICA EN LA QUEBRADA Y PUNA JUJEÑAS.

Caracterización general

La presente propuesta surgió de un período inicial y prospectivo de tres meses de trabajo de campo en región de quebrada y puna jujeñas sobre el tema de la expansión evangélica*. Las conclusiones preliminares que aquí divulgo nada más son que preguntas que deberán ser respondidas futuramente y sobre la base de levantamientos etnográficos detallados. La divulgación de estas posibles líneas de indagación es mi manera de estimular la continuidad de la investigación sobre este tema todavía poco trabajado. Es necesario que otros se sumen a este esfuerzo. Por otro lado, al apuntar algunas cuestiones centrales para la comprensión de la opción religiosa de algunos sectores sociales, pretendo contribuir a iluminar las relaciones que existen entre religión y sociedad como problema teórico más general. En trabajos previos, particularmente en mi tesis de doctorado, he abordado esta temática intentando esclarecer cómo se articulan las ideas fundamentales de la visión de mundo del culto Xangô de Recife con la experiencia social de sus miembros (Segato 1984: 1986 a y b).

*La investigación fue financiada por el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) del Brasil. En el área, contó 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 subsidios 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 Guzman, Daniel Gonzalez y Mercedes Garay, decana de Humanidades y docentes de la carrera de Antropología de la Universidad Nacional de Jujuy, respectivamente.

La 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 Thompson destaca dos variantes: los que - como Gramscy y Althusser - ven en la religión una especie de "cemento social" que da unidad ideológica a la sociedad, y los que - como el mismo Marx - ven en ella la "función de ocultamiento", através de la cual se esconden los conflictos básicos que amenazan la convivencia de todos los sectores de la sociedad (1986:30). 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 necesárias 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 (en algunos trechos de su obra de 1956). Y, por último, aquellos que entienden los sistemas de creencia 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 (1973 a) es el exponente de este tipo de enfoque, pero también es posible identificar sus antecedentes ya en algunos autores que lo precedieron, tales como Evans-Pritchard (especialmente en 1937, aunque también en 1956) y Turner (ver, por ejemplo, 1967).

Siguiendo a este último grupo de autores, el presupuesto básico de mi enfoque es el siguiente: a través del texto* religioso, los miembros de una comunidad determinada hacen

---

* Por texto comprendo (cf. Geertz 1973 b) la trama formada por acto y palabra en el curso de la interacción social, trama que, para su lectura, debe ser previamente inscripta en una etnografía.

afirmaciones relevantes sobre la forma en que su vida social se organiza , dando un estatuto simbólico a sua 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 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 orientam 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. Em 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, históricaamente 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 mi trabajo de tesis intenté referirme a los cambios históricos que la experiencia esclavista en el Brasil imprimió sobre la visión del mundo de los afro-brasileiros, tal como se expresa en las nociones y prácticas vinculadas al culto, e investigué la re-significación que estas nociones y prácticas, traídas del Africa, sufrieron en el contexto social del Nuevo Mundo. En el trabajo de investigación que aquí propongo, abordaré un proceso de cambio religioso que está ocurriendo en la actualidad: la conversión a los cultos evangélicos en la región andina central. Es mi intención acompañar y monitorear este proceso para evaluar la dimensión del cambio e interpretar sus significados. Se trata, en realidad, de un proceso profundo de cambio cultural, 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-existéntes 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 que 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 cuerpo de símbolos emanados de un centro y adoptados por una localidad distante de aquél puedan 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 conenidos tradicionales y vinculados a la experiencia social de un grupo adquieren nueva expresión a través de formas simbólicas importadas desde fuera. 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 se introduce de manera drástica sino a través de puentes semánticos o equivalencias simbólicas entre las culturas que entran en

contacto*. Sin usar estos conceptos, Miller (1977) hace referencia a este tipo de continuidad entre la religión tradicional y el pentecostalismo toba, sosteniendo además 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, entanto que en mi modelo preveo la posibilidad de que nociones relativas al orden social encuentren expresión a través de los nuevos símbolos.

De acuerdo con lo dicho anteriormente, no intentaré abordar la conversión religiosa haciendo meramente una evaluación ideológica del proyecto de las misiones evangélicas, tal como éste es concebido en los centros de donde ellas parten. 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.

* * *

El trabajo de campo tuvo como base 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. En ecosistema quebrada, la

---

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

investigación se desarrolló en las poblaciones de Tilcara y Humahuaca, así como en la villa de Jueya. En región de puna, trabajé en tres pequeñas localidades del Departamento de Susques: los pueblos de Susques (aproximadamente 300 habitantes) - capital del Departamento homónimo -, Coranzuli (aprox. 300 habitantes) y El Toro (aprox. 200 habitantes). El territorio del Depto. 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 extremamente 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 evengélicas 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 ya aproximadamente quarenta 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 la ciudad de San Salvador de Jujuy, actúan otros grupos religiosos cuya presencia es inexpresiva en el interior de la provincia (ver el punto 9 de la próxima parte).

La quebrada es un ecosistema fértil a una altitud media de 2000 metros encima del nivel del mar. Sus habitantes poseen huertas de cultivo a lo largo del cauce del rio que corre por su lecho, así como también trabajan en los comercios y servicios de los pueblos ya mayores de este ecosistema. En territorio de puna, prolongación del altiplano boliviano y de la puna chilena de Atacama en territorio argentino, los pueblos en que trabajé se encuentran a alrededor de 4000 metros de altitud, el clima es desértico y los inviernos severos. Los puneños son pastores de rebaños de llamas, cabras y ovejas.

En las viudades 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). En región de puna, el pueblo de Coranzuli tiene la peculiaridad de contar, - de acuerdo con todas las opiniones escuchadas y con mis propias observaciones - con una mayoria evangélica de Hermanos Libres (aproximadamente 80% de la población; no existen datos de censos ni cadastros). 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 en dos 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 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.

Sugerencias para el desarrollo de la investigación sobre el tema.

A seguir, paso a enumerar algunas cuestiones cuya indagación futura me parece de interés para comprender el proceso en estudio. Todas ellas surgieron y se apoyan en observaciones y testimonios recogidos durante la investigación, datos que serán publicados en trabajos futuros más detallados y sobre temas específicos. Se trata de entrevistas, levantamientos de historias de vida e informaciones varias que esperan todavía por organización y análisis.

Uno de los problemas que más dificultaron el progreso de mi trabajo es la ausencia de datos cuantitativos. Por un lado, en la publicación de la síntesis de los resultados del último censo

disponibles - particularmente en los años 70, cuando discursos partidarios y propiamente políticos no se encontraban a mano.

El culto protestante 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-protestante no podría ser 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.

Por otro lado, parecería que esta estrategia de diferenciación es también posible encontrarla entre localidades. Uno de estos casos podría estar constituido por las localidades de Susques - cabecera del Departamento homónimo de la puna - 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 processo de censura interna por el cual cualquir brote evangélico es inmediatamente reprimido). Por el contratio, Coranzulí es el único pueblo de la puna con mayoría de población evangélica (según las versiones recogidas, el 60%; no hay datos de censos). Por los datos recogidos, es evidente que estos dos pueblos, de dimensiones semejantes, se encuentran en constante pugna por la hegemonia dentro del Departamento. En la pequeña localidad de El Toro, próxima a la frontera con Chile, equisitante de ambos y cuya fundación 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 atualidad vive nuevamente; y los católicos, conducidos por el lí-

---

brir todos los papeles de la liderazgo religiosa y reciben visitas regulares de pastores, misioneros, "ancianos" o "diaconos" (titulos conferidos, estos ultimos, a lideres de congregacion no profesionales) provenientes de otras sedes. De esta manera, creo que es posible afirmar que la mayoria de los locales de reunion existentes en la provincia de Jujuy no estan registrados.

der 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 quel el hospital 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 reformular-se 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 necesaria una investigación más a fondo de este proceso y de cómo el evangelismo se incorpora a él a partir del momento histórico de su entrada en la región.

En los pueblos mayores de la quebrada, como Tilcara y Humahuaca, una observación inicial del carnaval y otras fiestas populares tradicionales parecería mostrar que éstas, miradas en tanto eventos aglutinadores de la vida comunitaria y y verdaderos textos donde la experiencia social se plasma en comportamientos simbólicos substantivos, constituyen una arena que ya ha sido apropiada por famílias tradicionales y bien estabelecidas y su red de influencia a través del parentesco y la alianza. Estas famílias 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 una arena propia que los aglutine y les de un estatuto simbólico de existencia. Estos sectores son compuestos generalmente por famílias llegadas de otros lugares (áreas rurales próximas, puna y Bolívia) y estabelecidas en la localidad en tiempos más recientes, ya sea como comerciantes menores o como asalariados. De esto se desprende, posiblemente,

para el caso de la quebrada, la necesidad de afinar algunos conceptos iniciales de los cuales partí en mi proyecto original, tales como la confrontación entre identidad nacional, por un lado, y el carácter transnacional común tanto a los cultos evangélicos como a los grupos étnicos que viven a ambos lados de la frontera, por el otro. Estos conceptos deben ser complementados por la confrontación entre sectores que monopolizan el arraigo local y sectores de origen migratorio.

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 ambos 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, es Susques, cabecera de Departamento y sede de las autoridades que representan el poder provincial y local, es donde la expansión del protestantismo fue reprimida con más determinación y éxito.

2. Cambio religioso como rebelión simbólica

En relacion con el punto anterior, me pergunto si en los pueblos quebradeños de mayores dimensiones y con una estructura de poder y prestigio local diversificadas, la conversión al evangelio llega a tener la significación - al menos desde el punto de vista de los actores - de una verdadera rebelión silenciosa, un paso al frente de aquéllos que se vieron siempre relegados a un papel subordinado. A través de la conversión, 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 establece 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 va-

lor. Según las palabras de un informante,

> "En el mundo hay escribas, letrados, farise os 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 'este es demasiado miserable, demasiado indio, demasiado analfabeto, o demasiado inseguro como para entender y predicar la palabra de Dios. Porque entre los más pobres, los mas 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, 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 sislada 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, aparenterente, una tentativa de subvertir la escala de jerarquías estabelecidas 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 lector y la del observador; es decir, que permita comprender cómo es posible este tipo de contradicción entre la visión folk y el modelo analítico.

3. La prédica evangelica y los mbolos nacionales

Me referire aquí a la pregunta con la que inició mi

proyecto original acerca de la posible afinidad entre grupos étnicos de frontera y sectas evangélicas, afinidad que se derivaría de las contradicciones ideológicas que existen entre ambos y los estados nacionales de los cuales políticamente forman parte. Una de las instituciones en las que resulta interesante analizar esta cuestión es la Escuela,* considerando que, como fue señalado por Althusser, con el advenimiento del capitalismo la Escuela sustituyó a la Iglesia en su papel dominante como parte del aparato ideológico del Estado. En los pueblos de puna y quebrada, la Escuela todavía está intentando consolidar este papel y resulta claro su proyeto de llevar la presencia del estado nacional a los lugares más distantes, implantando sus símbolos y esforzándose por transmitir la noción de un estilo o cultura nacional. En relación con esto, 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 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.

A partir de estas observaciones y de la afirmación con que partí acerca del papel ideológico de la escuela en relación con el Estado, cabe preguntarse si el culto evangélico entra en conflicto con el Estado nacional por representar, en el plano ideológico, a un nuevo Estado o forma de poder en competencia con aquél y posiblemente transnacional. Pero esta pregunta, tal como advertí al inicial la propuesta de trabajo, la refiero particularmente a cómo la presencia de esta nueva forma de poder llega y es conocida y manipulada por los habitantes de las localidades estudiadas, y no a como ella existe en sus centros de origen.

4. El cambio religioso y sus núcleos semánticos

Los testimonios oídos sobre la conversión parecerían

* 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 alimentos comidas diarias. Tanto en Coraguli 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

apuntar a 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 toma sentido.

El más conocido de ellos, pero no por eso mejor comprendido, es el tema del vino, con su constelación de significados históricamente asociados. El vino no meramente entendido como la bebida de tenor alcohólico que actúa químicamente sobre el organismo determinando la aparición de un estado alternativo de conciencia, sino como símbolo llave 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 culto 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 e xtroversión. Nos encontramos, posiblemente, frente a una resimbolización del tema de la fiesta, y se hace necesario dimensionar el alcance del cambio que ella introduce.

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 gran importancia regional pues es conocido el <u>ethos</u> de silencio de los habitantes de la quebrada y de la puna. Este ethos se deriva, posiblemente, del hecho de que el quechua, lengua franca generalizada en la región, se perdió casi totalmente en el curso de las últimas tres generaciones, y que la expresión en este idioma fue perseguida activamente por la escuela de acuerdo con una política oficial del Consejo Nacional de Educación a partir de 1915. 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, 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 deminar esta forma. Así, se recupera la palabra y se la fundamenta en la autoridad incontestable del libro sagrado.

---

estado centralizado se hacen más visibles a los ojos de los habitantes. A esto se suma su importancia como fuente de empleo 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 quienes serán empleados para cubrir sus cargos no docentes, como el de portero, cocinero, ayudante de cocina, encargados de dormitorios, etc.

Otro aspecto que surge de los testimonios recogidos y que complementa lo que propongo en el párrafo anterior, es el uso de la Biblia - a la que ya escuché llamar "mi dicionario" -, señalado por algunos miembros, como apoyo para el entrenamiento de la mente y como principio estructurador del 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, ellas se van extendiendo, se van reproduciendo en nuestra mente. La mente crece".

Esta cita, interpretada a la luz de la entrevista conjunta a varios hermanos bautistas de la cual fue 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 algunos datos que comienzan a mostrar cómo se realiza este entrenamiento. Propongo continuar documentando este proceso para luego analizar sus características. Asimismo, me parece relevante comparar este tipo de procedimientos con los métodos puestos en práctica por la escuela, abordando ambos en su calidad de sistemas pedagógicos para comprender las razones del éxito y fracaso relativos de uno y otro.

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. Durante el período de trabajo que realicé, intenté observar cómo esto podría darse y sugiero que los miembros de una iglesia evangélica constituyen 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 organizan este flujo de recursos que, además, en la medida de lo posible, no son jamás canalizados hacia el exterior de la red.

> "Si uno pide y no es hermano, uno piensa que es para vino. 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".

De acuerdo con 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 constituidas por gente 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. 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 algún emprendimiento 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. Me parece relevante indagar cuáles son los mecanismos precisos por medio de los cuales este proceso se reaaliza.

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 relciones 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 puedan hacerlo se reúnen por uno, dos o tres días, en un pueblo previamente fijado. Me pregunto

acerca de una posible similaridad 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, maíz, telas, etc.), pero podría ser que el aspecto social de la circulación de bienes materiales y su papel en la comunicación regional haya pasado a estar asociado, para algunos sectores de la población, 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 las 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 descripto como "idolatría" y la segunda al factor que determina la salvación.

En efecto, se repudia "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 Pachmama o los santitos católicos - que caracterizan el comportamiento religioso tradicional.

> "La salvación la panifica el Padre y la ejecuta el Hijo; los meritos humanos no entran. El bien es necessario para la subsistencia humana, pero no para ir al Cielo. El merito 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 salvacion es un don de Dios".

Son varios los testimonios que registré que enfatizan es-

te 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 consciente de los deberes y obligaciones sociales que sobreviene 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 que un cambio más substantivo e invisible, por ser exclusivamente de orden espiritual, ha ocurrido en la vida de la persona.

Es a partir de estos aspectos que se construye una analogía y una conexión entre la religión tradicional 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. Me parece ésta una línea muy fértil para la indagación, 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".

Obsérvese la similaridad entre esta descripción de lo que hacen "los que están en la religión católica apostólica romana" 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 y al Antiguo Testamento, estableciéndose así un puente de equivalencias conceptuales entre el pre-

sente 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 mítica que nociones como "verdad", de novedad, de 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, imbuido 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 en que él habita. Es él pueblo escogido.

Así, nos encontramos con un hombre que está intentando entender y enterarse de lo que pasa en un mundo distante del cual, 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 a través de la conversión, protagónica. Una narración a la cual se incorpora activamente.

> "No sabíamos, todavía no conocíamos, hasta que vinieron a contarnos las buenas nuevas"

> "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 compré la Biblia para saber. No porque me enferme 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 Virreinatos de Lima y del Rio de la Plata - a su vez periferias del Imperio Español -; y, en la actualidad, de la

7

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 transitaron, sino siempre como decorrencia 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 história 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 de mercado supraregional. Podría entonces pensarse que se hace necesario revisar el preconcepto de que la lectura excesivamente literal y descontextualizada del texto bíblico por parte de estas comunidades lleva a una ilusión atemporal o, 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 y nada menos que una descripción verosímil del proceso de cambio e integración que experimenta.

8. Cambio religioso y relación hombre-naturaleza

El culto de 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 una ética particular. Más bien, ella regula las relaciones entre el hombre y la naturaleza, y es a través de la mediación de éstas últimas que aquéllas parecen organizarse.

El horizonte natural, donde las famílias de pastores se asientan y que 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 prescriptas por el ciclo anual como, por ejemplo, la "señalada", o marca del ganado menor. Es a través de estos puntos de contacto que se "chaya" o da de comer a la tierra en lugares significativos del terreno ocupado. Así, ellos demarcan la localización de casas, corrales, campos de pastoreo, límites de asentamientos, caminos de acceso y otros puntos relevantes del vasto altiplano que, para el extraño, se presenta monótono e inexpresivo. Creo que es posible decir que ellos transforman el paisaje natural en un texto donde el tránsito humano inscribe sus signos, haciendo de la tierra un cosmos viviente impregnado por la cultura e inseparable de ésta. Tales demarcaciones dan testimonio de la expansión y persistencia de una tradición que tiene una concepción metafísica y trascendente del horizonte que habita, que lo subjetiviza y dialoga con él. El sentido de comunidad y los valores y rutinas que rigen la interacción en su interior se acomodan como correlato de esta espiritualización del horizonte natural. Las relaciones interpersonales son un aspecto más de las relaciones hombre-cosmos.

Solamente a partir de este esbozo de la relación tradicional entre el hombre y la naturaleza es posible acceder a la dimensión del cambio introducido en ella con la llegada del nuevo culto. Es significativo el hecho de que lo primero que ocurre cuando una família se convierte es el derrumbamiento de los mojones de la casa perteneciente a dicha familia, derrumbamiento que se realiza generalmente con la ayuda de un camión (Mario Rabey: comunicación personal). Con este gesto, que podría ser descripto como cun gesto ritual, la llave reguladora de la antigua relación hombre-naturaleza es destruida voluntariamente por

parte de la familia en cuestión, y la naturaleza cambia de papel y significado ante sus ojos.

Varias veces pregunté a evangélicos antiguos de diversas localidades córo puede continuar realizándose la señalada sin dar de comer a la tierra. la respuesta fue siempre la misma: la señalada pasa a ser meramente una práctica agropecuaria, necesaria para el reconocimiento de los rebaños. Es decir, pierde su correlato metafísico. Tierra y animales dejan de ser manifestaciones de un espíritu vivo para convertirse en cosas, recursos explotables y cuantificables. Los procesos que así se detonan podría ser descriptos en los términos típicos de un pasaje a la modernidad (cf. autores como Weber, Horkheimer, Habermas , Dumont, entre otros): la relación del hombre con la naturaleza deja de ser una relación entre dos sujetos para convertirse en una relación sujeto-objeto, i.e. la naturaleza es objetivizada tornándose exterior y opuesta al hombre y ya no en una relación dialógica con éste; lo cualitativo se transforma en cuantitativo; la razón de esta relación se vuelve instrumental; y el pensamiento que la ordena deja de ser simbólico para tornarse calculante.

De hecho, el puneño pasa a mirar su horizonte coro 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 hombre y naturaleza desaparece.

9. Algunos datos sobre la expansión regional del evangélio

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 aquéllos en quebrada y en los pueblos puneños del extremo confín sobre el límite con Bolivia, en el Depto. de Rinconada, como Cusi-Cusi y Paicone. La presencia de grupos petecostales 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 (milenaristas); la misma variedad caracteriza a la ciudad fronteriza de La Quiaca.

La Iglesia Bautista se expandió en la provincia desde San Pedro de 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 Iglesia 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 del Ramal, y hacia localidades puneñas de los Deptos. 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 adhirieron. 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 tiem-

bros al ser interrogados sobre este proceso. Excluyo de estas consideraciones a la localidad de Susques que, como ya mencioné, no tiene evangélicos. Susques es una localidad prácticamente sin fisiones que responde cohesamente 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 Providencia, Guairahuasi y San Nilocás, 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 partidária local, mientras que los libres son predominantemente omisos en lo que respecta a militancia política. Esto fue explicado por un evangélico antiguo de la congregación de libres de San Salvador de Jujuy con relación 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, sobretudo 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 algu-

nos responde a temores, en otros a emociones reprimidas o mal encaminadas, en otros a la busqueda 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 Pentescotal...". 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 tanto las sectas pentecostales como 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 bautista de ese pueblo explicó: "han muerto...; se han unido a los nuestros". Tal relato 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 10

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 de azúcar 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 a ambos lados de las fronteras en el 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 dos grupos de iglesias ofrecen y las estrategias peculiares que emplean, así como precisar cuáles son las características de los públicos a que se dirigen.

****

Antes de terminar, quiero resaltar que los puntos aquí enumerados pretenden apuntar apenas algunos caminos posibles para la indagación, entre muchos otros. Se trata de preguntas que no deben ser entendidas como respuestas anticipadas ni pensarse que agotan las posibilidades del tema. Como advertí al comienzo, mas trabajo de investigación será necesario, ya sea a mi cargo o a cargo de otras personas, para comprender los procesos que aquí meramente se señalan.

BIBLIOGRAFÍA

Durkheim, E. 1976 The Elementary forms of the Religious Life. London: George Allen & Unwin Ltd.

Evans-Pritchard, E.E. 1937 Witchcraft, Oracles and Magic among de Azande. Oxford: Oxford University Press.

_____ 1956 Nuer Religion. Oxford: Clarendon Press.

Geertz, C. 1973-a "Religion as a Cultural System" in Geertz C. : The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, Inc.

_____ 1973-b "Thick Description: Toward and Interpretative Theory of Culture" in Geertz, C.: The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, Inc.

Malinowski, 1922 Argonauts of The Western Pacific. London: Routledge and Kegan Paul

_____ 1954 Magic, Science and Religion. Boston: Beacon Press.

Miller, E.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: Amorrurtu editores.

Radcliffe-Brown, A.R. 1952 Structure and Function in Primitive Society. London: Cohen and West.

Segato, R.L. 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. Belfast, Reino Unido de Gran Bretaña.

_____ 1986-a "Inventando a Ntureza: Família, Sexo y Gênero nos Xangôs do Recife" Anuário Antropológico/85. Rio de Janeiro.

Segato, R.L. 1986-b "Una Lectura de la 'mentalidad' en el texto religioso: Individualismo sin ciudadanía en el Xango de Recife, Brasil". Trabajo presentado en el Segundo Congreso Argentino de Antropología Social. Buenos Aires , 6 a 10 de agosto de 1986 (seleccionado para publicación).

Turner, V.W. 1967 The Forest of Symbols. Ithaca: Cornell University Press.

SÉRIE ANTROPOLOGIA

Títulos publicados:

01 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Povos Indígenas e Mudança Sócio-Cultural na Amazônia, 1973. Republicado(*) em A Sociologia do Brasil Indígena, do mesmo Autor, 2ª ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: Ed. UnB, 1978:173-196, e em Man in the Amazon, org. por Charles Wagley, Gainesville: The University Presses of Florida, 1974:111-135.

02 - RAMOS, Alcida Rita. Nomes Pessoais e Classificação Social na Sociedade Sanumá (Yanoama), 1973. Republicado no Anuário Antropológico/76:13-38 e em Peasants, Primitives and Proletariats, org. por Browman e Schwartz, Haia: Mouton, 1979: 191-205.

03 - MELATTI, Julio Cezar. O Sistema de Parentesco dos Índios Krahó, 1973. Republicado em Dialectical Societies, org. por D. Maybury-Lewis, Cambridge: Harvard University Press, 1979:46-79.

04 - RAMOS, Alcida Rita e PEIRANO, Mariza G. e S.. O Simbolismo da Caça em Dois Rituais de Nominação, 1973.

05 - WOORTMANN, Klaas. Comunidades e Haciendas no Peru Andino: Contribuição a uma Sociologia do Campesinato Latino-Americano, 1973.

06 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Um Conceito Antropológico de Identidade, 1974. Republicado em Alter 3(4), 1973: 208-219 e em Identidade, Etnia e Estrutura Social, do mesmo Autor, São Paulo: Pioneira, 1976:33-52.

07 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Processos de Articulação Étnica, 1974. Republicado em Identidade, Etnia e Estrutura Social, do mesmo Autor, São Paulo: Pioneira 1976:53-78, e em Procesos de Articulación Social, org. por Hermitte e Bartolomé, Buenos Aires: Amorrortu, 1977:282-304.

(*) Os textos republicados nem sempre o são na mesma língua e por vezes sofrem modificações no título e na redação.

08 - MELATTI, Julio Cezar. Reflexões sobre Algumas Narrativas Krahó, 1974. A maioria das narrativas, sem as reflexões, re publicadas em Folk Literature of the Gê Indians, vol. II, org. por J. Wilbert e K. Simoneau, Los Angeles: University of California-UCLA, 1984:316-354.

09 - RAMOS, Alcida Rita. Identidade Étnica numa Situação Inter Tribal, 1974. Republicado em Hierarquia e Simbiose, org. pela mesma Autora, São Paulo: HUCITEC, Brasília:INL, 1980: 23-65.

10 - RAMOS, Alcida Rita. Mundurucu: Mudança Social ou Falso Pro blema?, 1974. Republicado em American Ethnologist 5, 1978: 675-689.

11 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Possibilidade de uma Antropo logia da Ação entre os Tukúna, 1975. Republicado em América Indígena 37(1), 1977:145-169 e em A Sociologia do Brasil Indígena, do mesmo Autor, 2ª ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: Ed. UnB, 1978: 197-222.

12 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Reconsiderando Etnia, 1975. Republicado em Identidade, Etnia e Estrutura Social, do mesmo Autor, São Paulo: Pioneira, 1976:79-109.

13 - MELATTI, Julio Cezar e MONTAGNER MELATTI, Delvair.Relatório sobre os Índios Marúbo, 1975.

14 - ZARUR, George de C. Leite. Pescadores do Golfo do México: Racionalidade Econômica e Sistema Social, 1976.

15 - ZARUR, George de C. Leite. Repensando o Conceito de Matri focalidade, 1976.

16 - RAMOS, Alcida Rita. Extinção, Alienação ou Simbiose?, 1977. Republicado como introdução a Hierarquia e Simbiose, org. pela Autora, São Paulo: HUCITEC, Brasília: INL, 1980:1-17.

17 - CADAXA, Maria. No Burgo do Tempo Perdido: Vondervotteimittis Revisitado, 1977.

18 - RAMOS, Alcita Rita e ALBERT, Bruce. Descendência e Afinidade: o Contraste, 1977. Republicado na Actes du XLII e Congrès International des Américanistes, vol. II, Paris, 1977: 71-90.

19 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Leitura de Mauss, 1977. Republicado como introdução a Mauss, org. pelo Autor, São Paulo: Ática, 1979:5-50.

20 - WOORTMANN, Klaas. Hábitos e Ideologia Alimentares em Grupos Sociais de Baixa Renda. Relatório Final, 1978.

21 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade e Estrutura Social, 1978. Republicado no Anuário Antropológico/78: 243-263 e em Enigmas e Soluções, do mesmo Autor, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983:103-125.

22 - LARAIA, Roque de Barros. A Situação das Minorias Étnicas no Brasil, 1978. A parte referente ao negro, ampliada, republicada no BIB 7, 1979:11-21.

23 - LUSTIG-ARECCO, Vera. Adaptação à Caça: Uma Análise Comparativa, 1978. Republicado na Revista de Antropologia 22, 1979: 39-60.

24 - MELATTI, Julio Cezar. À Procura de uma Classificação dos Personagens Mítico-Rituais Timbiras, 1979. Republicado no Anuário Antropológico/79:99-130.

25 - SIGAUD, Lygia Maria. O Sindicato e a Estratégia do Capital, 1979.

26 - AMARAL, Custódia Selma Sena do. Durkheim e o Estudo das Representações, 1979. Republicado no Anuário Antropológico/82: 134-164.

27 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Etnia e Estrutura de Classes, 1980. Republicado no Anuário Antropológico/79:57-78 e em Enigmas e Soluções, do mesmo Autor, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983: 126-149.

28 - SILVERWOOD-COPE, Peter L. Os Maku - Povo Caçador do Noroeste da Amazônia, 1980. O 3º capítulo foi publicado no Anuário Antropológico/78: 176-239.

7

29 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. As "Categorias do Entendimento" na Formação da Antropologia, 1982. Republicado no Anuário Antropológico/81:125-146.

30 - PEIRANO, Mariza G. e S.. Documentos e Identidade Social (Algumas Reflexões sobre Cidadania no Brasil), 1982. Republicado com o título "Sem lenço, sem documento: reflexões sobre cidadania no Brasil" em Sociedade e Estado vol.1 n.1:49-63.

31 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "Sociedade Plural" e Pluralismo Cultural no Brasil, 1982. Republicado em Tempo Brasileiro 71, 1983:7-17 e em Proceedings of the American Ethnological Society, Washington, 1984:35-48.

32 - RAMOS, Alcida Rita. Sociedades Indígenas, 1982.Republicado, com cortes, como volume da Série Princípios, São Paulo:Ática, 1986.

33 - MACHADO, Lia Zanotta. Identidade e Individualismo, 1982.

34 - FISCHER, Michael M.. From Interpretive to Critical Anthropologies, 1982. Republicado no Anuário Antropológico/83:55-72.

35 - PEIRANO, Mariza G. e S.. Etnocentrismo às Avessas: o Conceito de "Sociedade Complexa", 1982. Republicado em Dados 26 (1), 1983:97-115.

36 - LARAIA, Roque de Barros. O Conceito Antropológico de Cultura, 1983. Republicado com o título Cultura: um Conceito Antropológico, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

37 - PEIRANO, Mariza G. e S.. A Antropologia Esquecida de Florestan Fernandes: Os Tupinambá, 1983. Republicado no Anuário Antropológico/82: 15-49.

38 - MELATTI, Julio Cezar. Antropologia no Brasil: um Roteiro, 1983. Republicado no BIB 17, 1984:3-52.

39 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Introdução a uma Leitura de Rivers, 1984. A ser republicado como introdução a Rivers, org. pelo Autor, São Paulo:Ática.

40 - WOORTMANN, Klaas. A Família Trabalhadora, 1984. Republicado em Ciência Hoje 3(13), 1984:26-31 e em Ciências Sociais Hoje/1984, São Paulo: Cortez/ANPOCS, 1984: 69-87.

41 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Tempo e Tradição: Interpretando a Antropologia, 1984. Republicado no Anuário Antropológico/84: 191-203.

42 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. A "Categoria da Causalidade" na Formação da Antropologia, 1984. Republicado no Anuário Antropológico/83:11-52.

43 - CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Leitura e Cultura de uma Perspectiva Antropológica, 1984.

44 - PEIRANO, Mariza G. e S.. O Antropólogo como Cidadão: Louis Dumont e o Caso Brasileiro, 1984. Republicado em Dados 29 (1), 1985:27-43.

45 - RAMOS, Alcida Rita. Categorias Étnicas do Pensamento Sanumá: Contrastes Intra e Inter-Étnicos, 1984. Republicado no Anuário Antropológico/84: 95-108.

46 - MACHADO, Lia Zanotta e MAGALHÃES, Themis Quezado de. Imagens do Espaço: Imagens de Vida (Um Estudo sobre Brasília), 1984. Republicado em Brasília, Ideologia e Realidade:Espaço Urbano em Questão, org. por Aldo Paviani, São Paulo: Projeto, Brasília: CNPq, 1985:191-214.

47 - MACHADO, Lia Zanotta. Família, Honra e Individualismo, 1985.

48 - MELATTI, Julio Cezar. A Origem dos Brancos no Mito de Shoma Wetsa, 1985. Republicado no Anuário Antropológico/84: 109-173.

49. MELATTI, Julio Cezar. Curt Nimuendajú e os Jê, 1985.

50 - WOORTMANN, Klaas. A Comida, a Família e a Construção do Gênero Feminino, 1985. A ser publicado em Dados.

51. RAMOS, Alcida Rita; LAZARIN, Marco Antonio e GOMEZ, Gale Goodwin. Yanomami em Tempo de Ouro (Relatório de Pesquisa), 1985.

52. RAMOS, Alcida Rita. Sociedades Indígenas. A Classificação de Parentes, 1986. Trecho do nº 32 da Série Antropologia não publicado no volume da Coleção Princípios, São Paulo:Ática, 1986.